AÑO XX • Nº 39-40
2010

INSTITUTO TEOLÓGICO
SAN FULGENCIO
MURCIA

DIÓCESIS DE CARTAGENA

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

EL MEDIO SIMBÓLICO. HUELLAS DE SUTURA EN EL HORIZONTE DE LA RELIGIÓN
JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

JUDAÍSMO: UNA MEDIACIÓN CON MUCHAS MEDIACIONES
LUIS GIRÓN BLANC

EL ISLAM, DONDE LA MEDIACIÓN PARECE NO EXISTIR
MONSERRAT ABUMALHAM MAS

LA LITERATURA COMO MEDIACIÓN RELIGIOSA. NOVELA Y CRISTIANISMO
PABLO D'ORS

CRISIS DE DIOS Y CRISIS DE LA MEMORIA
LLUÍS DUCH

NUNNA FÁTIMA, IBN ARABÍ Y LA MATERIALIZACIÓN DE LA PALABRA DEL CORÁN POR MEDIO DEL ADUFE
JUAN JORDÁN MONTES

NOTAS PARA UN ORATORIO
ANTONIO OTEIZA D'EMBIL

HIEROFANÍAS EN EL ARTE RUPESTRE POSTPALEOLÍTICO ESPAÑOL
JUAN JORDÁN MONTES

SCRIPTA FULGENTINA
REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

Año XX • 2010 • Nº 39-40

SENTIDO Y NECESIDAD DE LAS MEDIACIONES RELIGIOSAS

INSTITUTO TEOLÓGICO «SAN FULGENCIO»
MURCIA

Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIÓCESIS DE CARTAGENA

Dirección - Redacción - Administración

Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309. Teléfono y Fax: 968 26 47 24
E-mail: itsf@diocesisdecartagena.org
E-30080 MURCIA

Director

Cristóbal Sevilla Jiménez
director@itsf.e.telefonica.net

Consejo de Redacción

Juan Carlos García Domene, Fernando Valera Sánchez, Antonio Andréu Andréu,
Alberto Guerrero Serrano
Traducción al inglés: Ángel F. Molina Navarro

Secretaría y administración

Sofía Godínez y José A. Guzmán López

Suscripción anual

España y Portugal:
12 €

América Latina:
Correo Ordinario US $ 18
Correo Aéreo US $ 22

Otros países:
Correo Ordinario US $ 20
Correo Aéreo US $ 25

Fotocomposición e Impresión

COMPOBELL, S. L.
C/. Palma de Mallorca, 4 - bajo
Telf. 968 27 40 94 • Fax 968 28 28 29
30009 Murcia

Depósito Legal

MU - 573 - 1995

ISSN

1135 - 0520

Revista semestral

Publicada por el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
Diócesis de Cartagena

Pedidos a:

Librería Diocesana
Pza. Cardenal Belluga, 1
30.001-MURCIA
Telf: 968.212489
librerias@diocesisdecartagena.org

Portada

Cristo resucitando de Antonio Oteiza

Sumario

Presentación
Prof. Dr. Juan Carlos García Domene 7
Univ. de Murcia, Director Inst. Superior De Ciencias Religiosas de Murcia

Introducción
Prof. Dr. Antonio Marco Pérez 9
Inst. Sup. Ciencias Religiosas de Murcia

El medio simbólico. Huellas de sutura en el horizonte de la religión
Prof. Dr. José Luis Sánchez Nogales 25
Facultad de Teología de Granada

Judaísmo: Una mediación con muchas mediaciones
Prof. Dr. Luis Girón Blanc 49
Universidad Complutense de Madrid

El Islam, donde la mediación parece no existir
Prof. Dra. Montserrat Abumalham Mas 69
Universidad Complutense de Madrid

La literatura como mediación religiosa. Novela y cristianismo
Prof. Dr. Pablo D'Ors 85

Crisis de Dios y crisis de la Memoria
Prof. Dr. Lluís Duch OSB 103
Universidad Autónoma de Barcelona

Nunna Fátima, Ibn Arabí y la materialización de la palabra del Corán por medio del adufe
Dr. Juan Jordán Montes 121

Notas para un oratorio
D. Antonio Oteiza D'Embil 129
OFM. Cap

Hierofanías en el arte rupestre postpaleolítico español
Dr. Juan Jordán Montes 137

Breves curricula de los profesores participantes 163

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 7-8

PRESENTACIÓN

Presentación

Dr. Juan Carlos GARCÍA DOMENE
Delegado de Enseñanza
Diócesis de Cartagena

El Concilio ecuménico Vaticano II subrayó la necesidad del diálogo de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. Esta orientación en el modo de actuación de la Iglesia Católica manifiesta uno de los más preclaros signos de nuestro tiempo: el reconocimiento de otras tradiciones religiosas como verdaderos caminos de búsqueda y encuentro con Dios.

De igual modo, el Concilio manifestó el deseo de fomentar el conocimiento entre las diferentes tradiciones religiosas promoviendo la mutua comprensión y el aprecio a través de los estudios teológicos, bíblicos y el diálogo fraterno (cf. Declaración *Nostra Aetate*).

Desde esta voluntad el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Diócesis de Cartagena-Murcia ha organizado el Curso: *Sentido y necesidad de las mediaciones religiosas,* conscientes que la formación teológica de los cristianos hoy requiere del diálogo interreligioso y del diálogo fe y cultura.

Las múltiples perspectivas desde las que pueden ser analizadas las mediaciones religiosas se han concretado en este Curso en la celebración de un concierto de música sacra; el estudio de las mediaciones desde el Judaísmo y el Islam, la reflexión acerca de las mismas desde el arte, la plástica hoy y en la prehistoria, la literatura, la fenomenología, la antropología y la teología. En una sociedad de la imagen como la nuestra es incuestionable la necesidad de una reflexión sobre la función y trascendencia del símbolo.

Los ponentes y colaboradores de reconocido prestigio nacional e internacional de este monográfico han sido con su presencia y saber un indudable estímulo de formación.

Esta es la propuesta que el Curso: ***Sentido y necesidad de las mediaciones religiosas***, celebrado en Murcia los días del 17 al 25 de febrero de 2011, bajo la dirección del Prof. Antonio Marco, pone hoy en sus manos. El Instituto Superior de Ciencias Religiosas, vinculado al Centro de Estudios Teológico-Pastoral San Fulgencio (CETEP) de Murcia, se alegra de poder ofrecerles este monográfico en su Revista *SCRIPTA FULGENTINA*.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 9-24

Introducción

Dr. Antonio MARCO PÉREZ
Inst. Sup. Ciencias Religiosas de Murcia

A quienes han reconocido al Misterio
como centro de sus vidas.

«*La fuerza de inercia de la mente es muy poderosa, más aún que la fuerza de inercia de la materia, aunque la fuerza de inercia del espíritu nunca ha sido <calculada>*» Raimon Panikkar.

En una entrevista televisiva Narciso Yepes (1927-1997) gustó narrar cómo fueron sus inicios en la música. De niño le gustaba imaginarse guitarrista y tomaba un garrote de casa como instrumento musical. Uno de sus hermanos y un amigo le preguntaban: — Narciso ¿Qué haces?

Al niño Narciso Yepes le gustaba responder: — Toco la guitarra.

El hecho llegó a los oídos del padre, que –-tras la clara respuesta del pequeño— decidió matricular a su hijo en el Conservatorio de Música de Lorca. El aprendizaje suponía no sólo los gastos de conservatorio sino también los de viajes en autobús desde casa. Pese a no tener formación musical ni andar muy desahogado económicamente, el padre del futuro virtuoso de la guitarra dispuso los medios para la iniciación musical de su hijo y de tiempo para acompañarle de casa a la parada del autobús.

Esta breve historia de infancia —que emotivamente narraba el guitarrista, allá por los años 80, consciente ya de cómo la historia humana se teje en pequeños gestos de sensibilidad de quienes nos rodean y de nosotros mismos—

encierra el comienzo del aprendizaje musical de Narciso Yepes, quien por aquel entonces rondaba los diez años y puede servir para compendiar brevemente la actual situación ante la cuestión de las mediaciones religiosas, pues, al fin y al cabo, esta historia personal trata, en buena medida, de una cuestión de sensibilidad, de educación y de transmisión.

Como ha observado Hans Georg Gadamer «*tomar algo por algo es interpretar. Y en la vida realmente vivida hay mucho más de lo que comprende la pura constatación de algo*»[1]. Una de las consecuencias de la constante necesidad de interpretar en la vida humana nos conduce a los símbolos[2]. El ser humano de las sociedades occidentales no ha dejado de ser un ser simbólico, sin embargo parece haber perdido conciencia de esta cualidad; ha perdido memoria de las tradiciones simbólicas y de la necesidad y funciones de éstas en su vida. El fino in-dividualismo en el que busca desligarse de sus obligaciones sociales y en el que, a causa de una deficiente comprensión de su naturaleza social y su autonomía moral, se erige como único fundamento de su propio ser, le conducen a perder memoria de su ser, de su historia y de sus posibilidades gracias a sus semejantes, en definitiva, de su propia naturaleza, pues, como ha subrayado el prof. Lluís Duch, el ser humano es por naturaleza un ser simbólico, *capax simbolorum*, «cuya característica fundamental es la autotrascendencia»[3].

La necesidad de una descripción comprensiva del símbolo religioso conlleva la cuestión de las transmisiones y de la educación hoy[4]. El ser humano de las sociedades occidentales vive en una situación de desconcierto, de desquiciamiento, es decir de «desestructuración simbólica» con respecto a su espacio y a su tiempo[5].

El ser humano de las autodenominadas sociedades desarrolladas se encuentra ante el símbolo como frente al mar. Para el desconocedor de las artes marineras el mar se presenta como límite, como frontera, que se impone y no es posible domeñar, pero para el que está familiarizado con la mar, ésta se transforma en

---

1 Cf. H.-G. GADAMER (1990). *La herencia de Europa,* Península, Barcelona, p. 32.

2 Cf. MARTÍN VELASCO, Juan (1988). *El hombre ser sacramental (raíces humanas del simbolismo)*. Fundación Santa María, Madrid. KERÉNYI, K.-NEUMANN, E.-SCHOLEM, G.-HILLMAN, J. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona. DUCH, Lluís (1998). *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona. DUCH, Lluís (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud,* Trotta, Madrid, vol. 1.

3 DUCH, Lluís-MÈLICH, Joan Carles (2005). *Antropología de la vida cotidiana. Escenarios de la corporeidad,* vol. 2/1, p. 166.

4 Cf. DUCH, Lluís (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona.

5 Cf. DUCH, Lluís-MÈLICH, Joan Carles (2005). *Antropología de la vida cotidiana…*, vol. 2/1, p. 215.

posibilidad, en fuente de vida, en camino a otros lugares. Análoga a esta imagen descrita es la relativa al hombre frente al desierto o ante el Misterio.

¿Qué son las mediaciones religiosas?

Mediación religiosa es todo aquello que pueda servir al ser humano como puente o medio para salvar la distancia cualitativa entre éste y el Misterio. En su reeditada y notablemente aumentada, *Introducción a la Fenomenología de la Religión* de 2006, el prof. Juan Martín Velasco ha dedicado buena atención al mundo de las mediaciones religiosas describiéndolas del siguiente modo: *«Llamamos <mediaciones> a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible <mediando> la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental»*[6]. El término *mediación* es correlativo al de *hierofanía*, manifestación de lo sagrado, propuesto por Mircea Eliade[7]; en la hierofanía coinciden <sagrado-profano> lo que representa una ruptura de nivel ontológico por ser el Misterio Totalmente Otro al ser humano (R. Otto). A menudo se ha recurrido a la expresión tomada de la Física de «ruptura de nivel» para referir esta relación entre el Misterio y el ser humano. El ser humano está necesitado de mediaciones que salven esta diferencia ontológica. El creyente judío, cristiano y musulmán se entienden a sí mismos como criaturas de Dios. Y entre Creador y criatura la distancia cualitativa es insalvable. Se trata de dos, pero de dos seres cualitativamente distintos, pues uno es Creador y otro criatura.

El ser humano precisa de mediaciones como elemento concreto, *hic et nunc*, espacio temporal en el que lo sagrado se manifiesta y toma cuerpo, bien sea en la luz, la voz e incluso el silencio; pues toda mediación es mejor percibida en un juego de contrastes o binomios: luz/tinieblas; palabra-música/silencio; presencia/ausencia; vida/muerte; salud/enfermedad; etc…

A lo largo de la Historia de las Religiones se constata la enorme sensibilidad humana para ir más allá de su propia existencia y vincularla con un ser trascendente. Un ser trascendente, socialmente vinculante, que cada tradición religiosa ha intentado comprender con atributos nunca del todo descifradores del Misterio, del Absoluto. Entre el Misterio y la actitud religiosa del ser huma-

---

6 Cf. MARTÍN VELASCO, Juan (2006). *Introducción a la Fenomenología de la religión* Trotta, Madrid, 7ª ed. corregida y notablemente aumentada de la ed. de 1973.

7 Cf. ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de Historia de las religiones* Cristiandad, Madrid, vol. 1, pp. 29-54.

no, éste se ha servido de mediaciones, las cuales han abarcado la totalidad de los elementos naturales (luz, vida, cielo, agua, tierra, fuego, aire, montaña,...) y culturales por él conocidos (música, danza, plástica, lenguaje, oración,...) con el intento de aproximarse al ser más íntimo de esa realidad divina; sin embargo ninguna de esas imágenes o expresiones ha bastado para terminar de comprender qué es la divinidad, quién es Dios.

Una muestra significativa de lo que queremos explicar la refiere el siguiente himno postconciliar e interconfesional judeo-cristiano-musulmán[8]:

> Palabra Divina, Camarín de la Deidad,
> Introdúcenos en tu misterio.
>
> Zarza ardiente, que no se consume,
> Dinos el Nombre, que nadie conoce.
>
> Columna de nubes, llena de Gloria,
> Guíanos en la oscuridad del tiempo.
>
> Llave de David, que abre y cierra,
> Señálanos la fuente, que siempre mana.
>
> Logos, Palabra y Respuesta a la par,
> Ábrenos el Reino de Dios.

En su evolución, la Historia de las Religiones es un constante despliegue humano de búsqueda superadora de nuevas expresiones capaces de comprender y mostrar cómo es ese Misterio (Zubiri). No existe ningún elemento natural, humano o cultural que no haya servido a lo largo de la historia como medio entre el hombre y el Misterio (Mircea Eliade). Espacios, tiempos, gestos, actitudes, historia y memoria van sucediéndose y configurando, en cada época y tradición religiosa, la comprensión social de ese Ser, ante el que nadie queda indiferente por su adhesión, rechazo o suspensión de juicio.

La Historia de las Religiones es y presenta una evolución y selección constante de mediaciones, en la que unas mediaciones son descubiertas o creadas, otras transmitidas y otras olvidadas. El descubrimiento de nuevas mediaciones y su reconocimiento colectivo, es decir su elección entre otras, requieren a menudo de varias generaciones. Uno de los aspectos donde hoy más agudamen-

8 Cf. Michael ULRICH (2005). *Juden, Christen und Muslime rufen den einen Gott an*, LIT Ver. Münster, p. 102. Trad. del alemán de Úrsula Cramer.

te se plantea el problema de las mediaciones es en su transmisión, porque nos encontramos ante unos modelos sociales de ciudad, de familia y unas formas de religión en crisis, que habrán de solventarla con la elección de mediaciones válidas y validadas socialmente. Este reconocimiento será más pleno en la medida que sea más universal.

Pero ¿Cómo hacer visible lo invisible[9], cómo hacer tangible lo intangible, cómo hacer comprensible lo inabarcable para la comprensión humana?

Como han observado Lluís Duch y Joan Carles Mèlich en su *Antropología de la vida cotidiana*: *«La vista y el oído,… comportándose a menudo como <hermanos enemigos>, no sólo han tenido una enorme importancia cultural, filosófica, política y antropológica, sino que, desde los mismos orígenes del período histórico de Occidente (Grecia e Israel) también han desarrollado una eminente función religiosa»*[10] .

A través de la palabra o de la imagen, narrativa, poética, iconográfica o anicónicamente, el ser humano está necesitado de mediaciones para remitir al Misterio, para intentar —aunque sólo sea eso, un intento— descifrar lo indescifrable, para hacer audible el silencio o hacer visible lo invisible.

Desde la conciencia del creyente la mediación religiosa remite al Misterio, Totalmente Otro, inalcanzable, insondable e inabarcable. La coincidencia en la mediación religiosa de lo sagrado en lo profano, no significa una confusión entre mediación y Misterio, pues ello conduciría a la idolatría, es decir al culto de esa imagen mediadora como totalizadora. La mediación religiosa tiene su función propia en cuanto puente, alusiva y remitente al Misterio, pero no puede —por su propia naturaleza limitada— abarcar sino sólo remitir al Misterio, pues su función es principalmente orientadora. Desde esta conciencia limitada de la mediación religiosa es desde la que ésta se hace a la vez conciencia humana valiosa, símbolo, en las tradiciones religiosas. El Misterio, Totalmente Otro, no pierde así su diferencia cualitativa y óntica respecto del ser humano. Las mediaciones prestan así un conocimiento indirecto, analógico, del Misterio. Recuérdese, a este respecto, la sentencia veterotestamentaria de que nadie puede ver a Dios *cara a cara* y sobrevivir.

EN BUSCA DE LAS MEDIACIONES EN EL ANTIGUO ISRAEL

Existe un elocuente símbolo religioso de la omnipotencia divina en el antiguo Oriente, se trata del símbolo del *Trono vacío* (al. *leere Thron*). El trono refería la omnipotencia divina por similitud con el poder real de un monarca,

9 Cf. DUCH-MÈLICH, *op. cit.,* 2/1, p. 185.

10 Cf. DUCH-MÈLICH, *op. cit.,* 2/1, p. 184-185.

pero al estar vacío representaba con esta ausencia la impotencia humana de conocer a la divinidad, de representarla icónicamente. El símbolo fue asimilado más tarde por el antiguo Israel y posteriormente por el cristianismo.

Para el Antiguo Israel la historia es concebida como el desarrollo de un plan divino de salvación, como mediación del Misterio con su pueblo elegido. Elección, Promesa y Alianza se presentan como mediaciones arquetípicas del Misterio para el Antiguo pueblo de Israel. Israel descubre que Adonai, el Señor de su Padres, camina con él. Su historia es comprendida no sólo como la evolución de un pueblo sino como la presencia actuante de Adonai con el pueblo de Israel. A menudo lo sentirá como Dios cercano, en otras ocasiones Israel se sentirá como alejado y abandonado de su Dios.

A lo largo de su historia, el Antiguo Israel desarrolló una serie de instituciones cultuales que muestran cuán cerca y concreta se representaba la presencia de su Dios. La sucesión de avatares de estas instituciones dejan ver también la evolución teológica del pensamiento israelita. *La Tienda del encuentro* (hb. *´ohel mo´ed*) es, como su nombre indica, el lugar de reunión con Yahveh, allí se iba a consultar y escuchar los oráculos de Yahveh, allí Dios descendía en la nube y conversaba con Moisés *cara a cara, panim el panim*[11] —continuando el versículo con un emotivo antropomorfismo—*como habla un hombre con su amigo* (Ex. 33, 11); allí Moisés servía de intermediario a los que venían a consultar. No parece, pues, que la *Tienda* fuera la *morada de Yahveh*, sino únicamente un punto de encuentro. Esta tradición supone una práctica muy antigua. El *Arca de la Alianza* y la *Tienda del encuentro* parecen haber sido dos instituciones en origen independientes, quizá de grupos diversos (Von Rad). Es innegable la concepción del *Arca* como *Trono de Dios* al estilo de los *tronos vacíos* de las religiones de Oriente y Grecia. Las dos instituciones, *Arca* y *Tienda*, respondían a la vida nómada del desierto. Llegado el momento ambas se integraron en el *Templo* hasta desaparecer en él. La *Gloria de Yahveh*, que antes acompañaba el *Arca* y la *Tienda*, llena entonces el Templo (1 Re 8, 10). El *Templo* pasó a ser sin discusión la casa de Dios, los atrios de Yahveh. Pero el Templo no es más que una casa que puede quedarse vacía. Los profetas Jeremías y Ezequiel lo dirán con toda claridad; el primero denunciando la falsa, supersticiosa y suicida confianza en el *Templo* (Jer. 7 y 26); el segundo mostrando cómo efectivamente la *Gloria de Dios* abandona el *Templo* y lo deja vacío (Ez 8-10).

En realidad el yahvismo nunca dejó de sentir y afirmar la trascendencia de Dios; de forma que a pesar de la gravedad e importancia que en su corazón y

11 TREBOLLE, Julio (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid, p. 23 ss.

formulaciones tuvieron instituciones tales como la *Tienda*, el *Arca* o el *Templo*, sin embargo nunca llegaron a confundir estas instituciones con su Dios o a vincularlas tan estrechamente a su Dios, que éste quedara prisionero de ellas. Por esto mismo siempre fue posible en Israel superar la irremediable destrucción de las instituciones. La historia se encargó de ir enseñando al pueblo a sentir la presencia de Yahveh liberada de espacios y tiempos.

La superación del Templo material, con toda claridad formulada por Jesús de Nazaret, es el último estadio de esta corriente. Pero nótese que también el judaísmo contemporáneo llegó a designar la presencia de Dios con un abstracto, la *Shekiná*[12], libre ya de toda delimitación en el lugar o en el tiempo.

Pero el homo religiosus se pregunta: ¿dónde puedo encontrar a Dios? —«*Vosotros me buscaréis y me encontraréis, porque si me buscáis de todo corazón yo me dejaré encontrar por vosotros*» (1 Re 19, 11-13). La tradición bíblica responde con serena e indiscutible evidencia: «*parte tu pan con el hambriento, hospeda a los pobres sin techo, viste al que ves desnudo y no te cierres a tu propia carne. Entonces clamarás al Señor y te responderá; gritarás y te dirá: Aquí estoy*» (Is 58, 7-9, mensaje que oímos repetido en el Nuevo Testamento en Mt 25, 35-36). Es decir, las *gemilut hasadim*, las obras de misericorda, que expresamente ha tratado en este monográfico el prof. Luís Girón. Bíblicamente el Misterio se presenta al hombre a través del otro.

Las tradiciones religiosas presentan al creyente precisamente un mundo de mediaciones, que posibilitan el acceso al encuentro con Dios. El *homo religiosus* por su actitud tiende a sentirse amigo de Dios y esta amistad se convierte, en cierto modo, en conocimiento de Dios, pero ¿qué le reporta este conocimiento de Dios? Ante todo, sentido de su obrar; por su cercanía el *homo religiosus* descubre la transcendencia y transignificación de su obrar al ser éste contemplado desde una perspectiva ajena a sí mismo; su obrar deja de ser mero obrar, mero obrar para sí. Este conocimiento de Dios se convierte, ante todo, en salvación. La sabiduría humana, hb. *hohmá*, que de por sí actúa como mediación humana, se convierte en sabiduría de Dios, es decir en mediación religiosa. No es que la sabiduría deje de ser sabiduría humana, sino que ésta se transforma en conocimiento de Dios, en capacidad, en personificación divina, gr. *logos* (Prólogo al Ev. de Juan), que capacita al ser humano para salvarse: «Y a los que le acogieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios» (Jn 1, 12).

---

12 Cf. Domingo MUÑOZ LEÓN (1977). *La Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco*, CSIC, Madrid.

CONCIERTO Y CONFERENCIANTES

Gracias a Carlos Blanco Fadol, la Región de Murcia cuenta en la localidad de caravaqueña de Barranda con un extraordinario Museo de Música Étnica, en el que se puede disfrutar a través de múltiples formas didácticas de la música en la historia de la humanidad en los cincos continentes. La música ha acompañado al ser humano a lo largo de toda su existencia, es armonía de silencio y sonido, equilibrio de silencio y palabra cuando es cantada y ha sido una de las mediaciones predilectas de toda religión. El ser humano ha cantado por alegría o por dolor como expresión de fuerza que lo supera y lo reconcilia con el Misterio, con la naturaleza y con los otros, superando con ella los límites del lenguaje.

El concierto de órgano de D. Alfonso Guillamón de Los Reyes —canónigo, Prefecto de Música Sacra y Organista Titular de la Catedral de Murcia— tuvo lugar en la iglesia-monasterio[13] de santa Ana de las Dominicas de Murcia, el día 17 de febrero, con el siguiente programa: De Juan B. Cabaniles[14] fueron interpretadas, *—Tocata II de mano izquierda*[15]*, —Tiento de falsas, Pasacalles nº 4*[16]*, Pange Lingua a 3 sobre tiple*[17]*;* del P. Correa de Araujo[18] *—Batalla de sexto tono*[19]*;* seguidos del *-Tiento sobre la Letanía de la Virgen* de Pablo Bru-

13 El órgano de la Iglesia de Las Anas es un Salanova. Los Salanovas fueron unos organeros valencianos de primerísima importancia durante el período barroco español. Orihuela y Murcia fueron lugares a los que llegaron con su buen hacer. Se desconoce el año en que se construyó, pero sí se sabe que es un órgano del S. XVIII, y que ha sido restaurado hace apenas dos años por el organero suizo Spatz, recuperando todo su esplendor. Agradezco esta y las siguientes observaciones musicales a D. Alfonso Guillamón.

14 Juan Bautista Cabanillas, compositor y organista de la catedral de Valencia, natural de Algemesí y contemporáneo de J. S. Bach.

15 El término *Tocata* es muy frecuente en la música instrumental y, más aún, en la organística. Se trata de una forma musical de estructura libre y que pretende dar a conocer la proporción y belleza sonora del instrumento.

16 La música de inspiración religiosa no sólo se componía para ser escuchada dentro de los templos, sino que traspasando sus muros, recorría las calles y las plazas, celebrando así las fiestas y solemnidades del calendario cristiano.

El *Pasacalle* es una danza antigua de origen profano que fue tratada por los antiguos tañedores españoles con verdadera originalidad, y el mismo Juan Sebastián Bach idealizó este género de composiciones introduciéndolas en el género orgánico más severo.

17 El texto, correspondiente al himno de Vísperas del *Corpus Christi*, compuesto por Santo Tomás de Aquino, es el que sirve de guía, inspiración y sostén a esta obra, compuesta por Sebastián Aguilera de Heredia en el S. XVI, cuando era organista de la Catedral de Huesca.

18 Pedro Correa de Araujo es un organista del S. XVI, de posible ascendencia portuguesa.

19 La *Batalla* es una forma musical propia del órgano español, y en la que se alude a la lucha del bien y el mal. En ella se alternan los sonidos de los tubos principales con los clarines y trompetas, expandiendo el instrumento toda su fuerza y brillantez.

na[20], de la —*Saeta I y el* —*Victimae Paschali* Eduardo Torres, y, por último, —*Batallas de sexto tono* del compositor José Jiménez[21].

El concierto de música sacra fue el preludio del Curso: *Sentido y necesidad de las mediaciones religiosas y* muestra real de una mediación. Nosotros ciudadanos de Occidente vivimos acostumbrados a multitud de estímulos externos. El silencio nos resulta extraño, se nos ha hecho extraño escuchar. Nos llama la atención la expresión del monje benedictino de Montserrat, el ermitaño P. Estanislao Mª Llopart[22]: «Hacer silencio». No estamos familiarizados con los profetas, con los hombres que tienen experiencia del desierto. Sin embargo, sólo quien calla puede escuchar, puede aprender y puede esperar[23].

La imposibilidad de asistir el Prof. Juan Martín Velasco, a causa de una neumonía, nos trajo al Prof. José Luís Sánchez Nogales, fenomenólogo de la religión y actual vicerrector de la Facultad de Teología de Granada, quien nos introdujo en la situación actual de las mediaciones y el símbolo desde la perspectiva filosófica, inaugurando el Curso con la conferencia: *El medio simbólico. Huellas de sutura en el horizonte de la religión*, en la que puso de manifiesto que «precisamente cuando el pensamiento ha quedado casi desnudo, se ha hecho más sensible a la compasión y a la belleza de las fuentes del Espíritu» Frente a la cultura de la imagen, en la que nuestra sociedad está hoy inmersa, conocedores de las estrechas relaciones del Cristianismo con el Judaísmo y el Islam, y desde el anhelo de fomentar el conocimiento mutuo, éstas han sido contempladas en este Curso de modo específico por dos filólogos y estudiosos reconocidos del hecho religioso como son los profesores Eméritos de la Universidad Complutense, Montserrat Abumalham y Luís Girón —miembros cofundadores de la revista de Ciencias de las Religiones ´Ilu—, quienes nos presentaron las dos tradiciones religiosas mencionadas en su teológica tensión anicónica. La cuestión de los espacios sagrados ha sido tratada desde la plástica por el artista expresionista Antonio Oteiza OFM. Cap. con las *Reflexiones en torno a un oratorio*; y en el arte rupestre por el historiador e investigador, Juan Francisco Jordán, éste último nos presenta en una de sus dos colaboraciones el estudio *Hierofanías en el arte rupestre postpaleolítico español*. La música y la

---

20 Las letanías con que el pueblo creyente invoca a Santa María son glosadas magistralmente por Pablo Bruna, famoso organista aragonés del S. XVII conocido como el «Ciego de Daroca».

21 Poco puede decirse de José Jiménez, salvo que vivió en el S. XVI y que esta obra se conserva en el Archivo Musical de El Escorial.

22 Pere VILAPLANA (1979) *Montserrat, ermites i ermitants,* Comunitat de Jesús.

23 TORRALBA, Francesc (2001). *El silencio: un reto educativo (= Rostres del silenci*, 1996) PPC, Madrid.

literatura, tan presentes igualmente hoy en nuestra sociedad, han sido objeto de estudio desde la historia y la creatividad de dos autores, implicados en descifrar situaciones, a personajes y al Misterio, como son Juan Francisco Jordán, con su: *Nunna Fátima, Ibn Arabí y la materialización de la palabra del Corán por medio del adufe*, y el escritor y ensayista Pablo D'Ors, quien disertó sobre: *La literatura como mediación*. Pablo D'Ors incidió en la literatura como *locus theologicus*, es decir como lugar desde el que pensar lo divino y su ausencia; la narración —junto a la poesía— como medio privilegiado de expresión humana de lo divino, pues «no hay acontecimiento… en sí mismo sagrado o profano, sino que cualquier suceso —hasta el más banal— puede ser sagrado si quien lo lee o interpreta es un creyente». Por último, el Prof. Lluís Duch OSB de la Comunidad de Montserrat, antropólogo y teólogo, clausuró el Curso con la conferencia: *Crisis de Dios y Crisis de la Memoria*. Todos ellos son reconocidos empalabradores del símbolo y del Misterio. Excuso presentar más detallamente a cada uno de los colaboradores pues al final de este monográfico consta un breve currículo de cada uno de ellos.

Deseo igualmente expresar mi agradecimiento por la imagen de portada del libro al artista Antonio Oteiza Dembil, que ha tenido a bien aceptar la invitación a participar con unas breves reflexiones sobre los espacios sagrados, en concreto sobre la disposición de los símbolos en un oratorio. La imagen representa a Cristo crucificado resucitando como momento cumbre del *Via Lucis* que es la vida del cristiano, la fe en la sobreabundancia de la Gracia, en definitiva la fe en Jesús de Nazaret quien hizo de Dios una Buena Noticia (Toni Catalá SJ).

Ciertamente, como ha explicado el Prof. Lluís Duch en una de sus últimas obras «la historia del hombre es la historia de las imágenes de Dios»[24]. De igual manera que Cervantes con su Don Quijote ha influido en la Historia de España —aunque la gran mayoría de españoles no haya leído a Cervantes— el escultor Francisco Salzillo ha perfilado un peculiar imaginario religioso en Murcia con sus excepcionales imágenes, sobrecogiendo el alma de esta Región, acercando la sensibilidad de los habitantes de esta tierra al tiempo y lugar de Jesús el Nazareno.

A VUELTAS CON LAS MEDIACIONES

La transmisión del sentido de las mediaciones no es hoy cuestión baladí en las tradiciones religiosas, pues éstas están llamadas a explicarse para ser comprendidas no sólo religiosamente sino también familiar, política y social-

24 DUCH, Lluís (2007). *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, pp. 158 ss.

mente. La pérdida de la Memoria en una sociedad representa el vaciamiento del sentido de los símbolos, expresión y condición de las estructuras de acogida que son la familia, la ciudad y la religión, ellas muestran la conciencia del ser humano que se transciende a sí mismo. «Sólo unas transmisiones que lleven a cabo una adecuada recreación de la tradición *hic et nunc* estarán en disposición de integrar en un todo armónico persona y comunidad como dos polos, que sólo pueden existir en relación recíproca en la medida que se encuentran coimplicados»[25].

La crisis en la transmisión de los símbolos es la pérdida de la memoria simbólica, representa el vaciamiento del sentido de los mismos. Las mediaciones religiosas se hacen problemáticas cuando dejan de facilitar el acceso del *homo religiosus* al Misterio, es decir cuando más que facilitar la comprensión del Misterio la obstruyen. El encuentro con Dios es siempre un encuentro mediado, pero mediado por mediaciones significativas.

El *homo religiosus,* como Moisés, desea tratar directamente con el Misterio, sin mediaciones, pero esto no es posible al ser humano. En el *Midrás de la muerte de Moisés* (*Midrash Petirat Mosheh,* cuyas primeras documentaciones datan de los ss. VII y X-XI)[26] obra maestra de la narrativa hebrea, hallamos una humanísima actitud de Moisés ante la muerte. Se trata de un relato dramático, pues después de todo lo que Moisés ha hecho por Adonai y su pueblo Israel, él, Moisés, no entrará en la Tierra Prometida. La muerte de Moisés está anunciada en Dt 32, 48-52 ss.; su muerte y su sepultura son narrados en Dt 34, 1-6, pero que la grandiosa vida de Moisés acabe antes de entrar Israel en la Tierra Prometida no deja de parecer un sarcasmo, todavía más si a ello añadimos que sabiendo del lugar de su muerte no se conoce su sepultura.

Tras trece intervenciones, en las que se comienza mostrando que todas las puertas se han cerrado a la oración de Moisés, a Moisés solo le resta un día de vida, cinco horas, cuatro horas,…medio minuto, Moisés —como Augusto Pérez, el protagonista unamuniano de *Niebla* y como cualquier mortal en una situación normal— se niega a aceptar su propia muerte, despidiendo a todos los mensajeros que Adonai le envía, ángeles, incluso al mismo Sammael, el ángel de la muerte. Así que será el mismo Adonai quien con un beso en la boca le lleve consigo.

«Por encima del drama personal está la justicia y la misericordia de Dios, ambas manifestadas en Moisés de forma inesperada». Finalizando el texto mismo del midrás del siguiente modo: «51. Cuando el Santo, bendito sea, vio

25 Cf. L. DUCH (1997). La educación y la crisis de la modernidad, p. 108.

26 De próxima publicación por primera vez en castellano gracias al Prof. Miguel Pérez Fernández, a quien agradezco su conocimiento, traducción y adelanto.

esto, tomó el alma con un beso de su boca, como está dicho: *Murió, pues, allí Moisés, servidor de Yhwh, en el país de Moab, por boca de Yhwh* (Dt 34,5).

52. Lloró sobre él el Santo, bendito sea, y comenzó las lamentaciones, según está dicho: *¿Quién contra los perversos se alzará a favor mío? ¿Quién por Mí se mantendrá entre los malhechores* (Sal 94,16). Y los ángeles servidores lloraban y decían: *¿Dónde se encuentra la Sabiduría?* (Job 28,12). Y los cielos decían: *Ha desaparecido de la tierra el piadoso* (Miq 7,2). Y la tierra decía: *No existe hombre recto en la humanidad* (ibid.). Y las estrellas y las constelaciones, el sol y la luna, y el espíritu santo dicen: *No se levantó más en Israel profeta cual Moisés* (Dt 34,10)».

Y es que, como ha observado H.-G. GADAMER refiriéndose a un artículo de Kierkegaard: «*Ante Dios nunca tenemos razón*. Este consuelo, que aquí tiene un sentido religioso, es en realidad un hecho fundamental que forma toda nuestra experiencia humana. Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego… esto empieza a los dos años o quizá antes. Quien no lo aprende pronto, nunca resolverá los problemas mayores de la vida posterior»[27].

Bíblicamente el encuentro con el Misterio pasa por el encuentro con los otros (Carta de Santiago), es decir el encuentro con el Totalmente Otro pasa por el otro. En palabras del eminente rabinista Miguel Pérez, el Dios bíblico es un Dios solidario[28], no un dios solitario, «*un Dios que se hace servidor de su pueblo*», y que se identifica tanto con Israel que sufre cuando Israel sufre, en definitiva un Dios que con su presencia ama y protege a su pueblo como anticipación del universalismo del amor divino.

Meses después de celebrado este Curso sobre las mediaciones, en el mes de mayo un terremoto sacudió la ciudad murciana de Lorca. Desde entonces Lorca se ha convertido en expresión de solidaridad de anónimos y conocidos, profesionales, organismos e instituciones han participado en la recaudación de fondos para reconstruir la ciudad de Lorca. Con este sentir y actitud el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Murcia desea participar destinando los beneficios íntegros de la venta de este ejemplar para la restauración de la ciudad de Lorca. Las ciudades son desde la antigüedad la expresión de la naturaleza socio-política del ser humano (Aristóteles) a la vez son expresión de la historia y de la memoria de las comunidades que las crean y las habitan repletas de símbolos. Desde este sentir queremos unirnos solidariamente en la reconstrucción

27 Cf. H.-G. GADAMER (1990). *La herencia de Europa*… p. 37.

28 Cf. Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ. «El Dios solidario. Apuntes de teología rabínica» en *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 303-316.

de la ciudad de Lorca, como realidad y símbolo de la convivencia, del dolor y de la esperanza de sus gentes. Este es nuestro deseo para Lorca *que*, como otras ciudades en la historia, *se levante y ande*.

«Una vez le preguntó a Narciso Yepes una periodista qué tipo de relación era la suya con la música. Su respuesta fue: *<La recreo para mi gozo, después para los demás, pero para quien realmente toco es para Dios*. Si alguna vez me equivoco por mi culpa, el público no lo advierte; pero Dios y yo sí.>»[29]. Los místicos «se han preocupado por encontrar unas formas expresivas que permitiesen la dicción del más allá de los límites, es decir, de lo Inefable»[30]. El padre del pequeño Narciso Yepes entendió a su hijo porque supo traducir (G. Steiner)[31] el simbolismo del juego del pequeño. Al fin y al cabo, los niños se dicen jugando.

AGRADECIMIENTOS

Desde estas líneas finales sólo me resta, paciente lector, dar las gracias a cuantos han hecho posible este Curso y su feliz culminación en el monográfico que tienes en tus manos, especialmente a D. José Manuel Lorca Planes, Obispo de Cartagena, a la Comunidad de Dominicas de Murcia, a Juan Carlos García Domene, Delegado Diocesano para la Enseñanza y Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Murcia, al P. Joan Carles Elvira, Prior de la Comunidad Benedictina de Montserrat, a Enrique González Lorca, Joan Figuerola y Josep Dalmases, hermanos de la Comunidad de Jesús, que dinamizaron y acompañaron la gestación del curso; a todos cuantos con su asistencia mostraron su interés por la descripción comprensiva del fenómeno religioso, y a quienes con su presencia, hoy escrita, aceptaron la invitación a compartir su saber y tiempo, ellos generosamente han hecho posible esta obra sobre las mediaciones.

BREVE ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

ARMENGUAL, Gabriel (1996). *Presencia elusiva,* PPC, Madrid.

San BUENAVENTURA (2000). *Itinerarium mentis in Deum*, ahora reeditado en *Experiencia y teología del Misterio*, BAC, Madrid.

D'ORS, Pablo (2003). *Andanzas del impresor Zollinger*, Anagrama, Barcelona.

---

29 Cf. VARIOS (2007). *Tres músicos inolvidables*, Editora Regional de Murcia, p. 9.

30 Cf. L. DUCH (1997). La educación y la crisis de la modernidad.

31 «Entender es traducir» cf. G. STEINER, *Después de Babel,* p. 67, citado por L. DUCH, *La educación…*

D'ORS, Pablo (2009). *El amigo del desierto*, Anagrama, Barcelona.
DUCH, Lluís (1995). *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid.
DUCH, Lluís (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona.
DUCH, Lluís (1998). *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona.
DUCH, Lluís (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud,* Trotta, Madrid, vol. 1.
DUCH, Lluís-MÈLICH, Joan Carles (2005). *Antropología de la vida cotidiana. Escenarios de la corporeidad,* vol. 2/1. (2009). *Ambigüedades del amor*, vol2/2, todos ellos editados por Trotta, Madrid; restan por publicar de esta misma obra conjunta tres volúmenes.
DUCH, Lluís (2007). *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.
ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de Historia de las religiones* (=*Traité d'histoire des religions,* Paris, 1964, trad. cast. realizada por A. Medianaveitia) Cristiandad, Madrid. 2 vols.
GINZ, Petr (2006). *Diario de Praga 1941-1942*, Acantilado, Barcelona.
GRÜN, Anselm (2010). *Escuchadme y viviréis. La fuerza espiritual de la música* (= *Höre, so Word deine Seele leben. Die spirituelle Kraft der Musik*, Münsterschwarzach, 2008, trad. cast. realizada por Inmaculada Dueñas) San Pablo, Madrid.
HALBERTAL, Moshe-MARGALIT, Avishai (2003). *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario* (= *Idolatry,* 1992, trad. cast. de Margarita Mizraji) Gedisa, Barcelona.
JORDÁN MONTES, Juan Fco. (2010). *Poesía en el paisaje*, Consejería de Educación, Murcia.
KASS, León R. (2005). *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza* (= *The hungry soul. Eating and the Perfecting of our Nature,* Chicago-London, 1999) Cristiandad, Madrid.
KAUFMANN, Cristina (1996). *El rostro femenino de Dios. Reflexiones de una carmelita descalza,* Desclée, Bilbao.
KERÉNYI, K.-NEUMANN, E.-SCHOLEM, G.-HILLMAN, J. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona.
KÜNG, Hans (2008). *Música y religión: Mozart, Wagner, Bruckner* (= *Mozart. Spuren der Transzendenz*, München, 1992) Trotta, Madrid.
MARTÍN VELASCO, Juan (1988). *El hombre ser sacramental (raíces humanas del simbolismo)* Fundación Santa María, Madrid.
MARTÍN VELASCO, Juan (2002). *El hombre y la religión,* PPC, Madrid.

MARTÍN VELASCO, Juan (2006). *Introducción a la Fenomenología de la religión* Trotta, Madrid, Edición corregida y notablemente aumentada de la ed. 1973.
MÈLICH, Joan Carles (2004). *La lección de Auschwitz* (= *La lliçó d'Auschwitz,* Barcelona, 2001) Herder, Barcelona.
NEHER, André (1997). *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz* (= *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence D'Auswitz,* paris, 1970, trad. cast de Alberto Sucasas) Riopiedras, Barcelona.
OTEIZA, Antonio (1975). *Viajero sin equipaje*, Ed. Monte Casino, Zamora.
OTEIZA, Antonio (1992). *Abuná. La aventura de los ríos americanos,* Tierra de Fuego, Madrid.
OTEIZA, Antonio (2009). *Notas para un oratorio,* Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1998). *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona.
PANIKKAR, R. (1999). *El silencio de Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid.
PIKAZA, Xavier (1999). *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid.
SÁNCHEZ NOGALES, José Luís (2003). *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
SÁNCHEZ NOGALES, José Luís (2010). «Fenomenología de la peregrinación. La categoría de 'Camino' en las grandes religiones», en VARIOS, *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino*, Inst. Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, pp. 17-60.
SAINT-EXUPERY, Antoine de (1946). Le Petit Prince, Gallimard, Paris.
SZUMLAKOWSKA DE YEPES, Marysia (2006). *Amaneció de noche. Despedida de Narciso Yepes*, Edibesa, Madrid.
TORRALBA, Francesc (2001). *El silencio: un reto educativo (= Rostres del silenci*, 1996) PPC, Madrid.
TREBOLLE, Julio (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid.
WIESEL, Elie (1996). *Todos los torrentes van a la mar*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 25-48

CONFERENCIAS

El medio simbólico. Huellas de sutura en el horizonte de la religión

Dr. José Luis SÁNCHEZ NOGALES
Facultad de Teología de Granada

Tras el predominio de la racionalidad lógica conceptual e instrumental, un «logos» que se creía en posesión de la plenitud del sentido, de la totalidad, la razón ilustrada ha debido entrar en una fase de purificación para purgar tantas presencias y objetividades engañosas, pues nos encontramos casi siempre ante atisbos, huellas, indicaciones, mediaciones, que invitan a la razón a una existencia «errabunda», una itinerancia abrahámica.

Desde tiempo inmemorial la razón ha estado ocupada, con los medios de que ha dispuesto en cada época de su despliegue, en una búsqueda atenta a las fisuras y deslizamientos por donde puede insinuarse «lo indecible», lo «otro», que no ha podido dominar nunca aunque sí lo ha acogido bajo diversas figuras fenomenológicas sin dejar de ser, la razón, ella misma[1]. Tras una época de hybris, de soberbia, que ha caracterizado su recorrido durante los últimos dos siglos con especial intensidad, la razón va encontrándose a sí misma como racionalidad abierta e itinerante, con capacidad para indagar y aceptar el potencial significativo de sectores de la realidad que no había podido dominar y que, quizás como mecanismo de defensa, había declarado «irracionales». Este nuevo recorrido de la razón, apenas iniciado, no se encapsula en la inmanencia y, para no ahogarse, ha comenzado a sentir la necesidad de aceptar el hecho de unas tradiciones históricas que dan cauce a la expresión de una experiencia inme-

1 Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999, 126-131.

morial e insoluble: una experiencia que reivindica un carácter propio, original y específico. Esta renovada racionalidad no estará obligada a lo imposible. No pudiendo deducir una «revelación» inmanente, como pretendió la razón ilustrada, tomará en consideración los acontecimientos de revelación históricamente emergentes en el transcurso de la vida de la humanidad y cuyos testimonios son fehacientes en las variadas y ricas tradiciones religiosas de la humanidad. Tampoco despreciará las experiencias relevantes acumuladas por mujeres y hombres intensamente significativos que remiten a un potencial místico y simbólico como mediación capaz de suturar la escisión originaria entre lo presente y lo ausente[2], en términos fenomenológicos, entre lo profano y lo santo.

Aunque el desengaño de la razón de su propia apoteosis se produce después de dolorosos acontecimientos históricos que truncaron su sueño divino y dejaron una atmósfera espiritual de desencanto, el esfuerzo de hombres sabios y clarividentes contribuyó a ensanchar la mirada de la razón destronada de su pedestal de diosa efímera aferrada todavía a la angustia del mero concepto instrumental. Ésta siguió teniendo su ámbito de responsabilidad y de servicio a la humanidad, sin pretender, sin embargo, ocupar todo el espacio mental y epistemológico. Los análisis de la fenomenología pusieron de relieve la importancia de «dejar hablar a los hechos» y permitir a la realidad —tal y como es vivida y percibida— decirse a sí misma sin verse forzada a adaptarse a moldes conceptuales prefabricados.

En esta nueva aventura de arrostrar la realidad en toda su riqueza, Mircea Eliade fue uno de los primeros en ocuparse de forma sistemática de acoger la racionalidad del lenguaje simbólico como núcleo vivo y alma de las mediaciones que dan cuenta de la apertura la realidad de hacia lo sacro transcendente, de las incursiones de lo ausente en el espacio y de lo atemporal en el tiempo. Su primera declaración al respecto es sencilla:

> «Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra [...]: la manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'»[3].

---

2 Cfr. al respecto: J. M. MARDONES, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Síntesis, Madrid 2000; G. DURAND, *Lo imaginario*, Ed. del Bronce, Barcelona 2000; J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.

3 M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 19.

Dado que el Misterio «habita» en su cerco hermético transcendente, no es directamente accesible, y en su reconditez radical excede toda capacidad cognoscitiva: éste es un testimonio que encontramos en todas las religiones. Es asimismo inaccesible por vía ateorética: ni las vías del corazón, ni el sentimiento, ni las intuiciones afectivas pueden superar la herida abismal que separa al Misterio de todo lo humano[4]. De ahí la necesidad de la mediación objetiva, vivificada por el símbolo, que pueda realizar la comparecencia del Misterio ante el hombre, sería su aspecto objetivo, y la conciencia de esa presencia, que sería su dimensión subjetiva[5]. Estos aspectos son los que subrayan las definiciones reales de las mediaciones hierofánicas de las que entresaco la siguiente, de Juan Martín Velasco:

> «Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente transcendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible 'mediando' la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental»[6].

La experiencia religiosa es una vivencia intencional que implica un proceso de expresión en el que esa experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes visibles. Pero la incidencia de la dimensión exterior de la vivencia religiosa no es secundaria. Toda experiencia religiosa remite a un dato objetivo,

---

4 Cfr. A. ALESSI, *Filosofía della religione*, Las, Roma 1991, 157-158.

5 Para lo que sigue referente a las mediaciones objetivas remito a dos obras. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 195-206; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 377-385.

6 J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 196. En la edición anterior de 1978 (Ed. Cristiandad, Madrid, p. 378) definía: «Conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presencializar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado hasta ahora con el término de misterio». Otras definiciones: «manifestaciones de algo completamente diverso, de una realidad que no pertenece esencialmente a este mundo, a través de objetos y realidades que forman parte del mundo profano». A. ALESSI, *Filosofía della religione*, o. c. 160. «conjunto de realidades mundanas que le hacen al hombre presente el misterio». J. VÉLEZ CORREA, *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, Santafé de Bogotá 1991, 72.

a una hierofanía o mediación objetiva que excede el ámbito del acontecimiento psíquico; hay un dato exterior, un evento objetivamente delimitable coimplicado con la vivencia interior.

Se malentiende este acontecimiento complejo cuando se piensa que la expresión objetiva es cronológicamente posterior a la experiencia interior. Experiencia y expresión de la experiencia son concomitantes. No hay hiato entre ambos aspectos, el interior y el expresivo, sino que son la faz y el envés de un mismo acontecimiento vital[7]. La mediación corpórea es imprescindible. Todo lo que toca al espíritu se expresa en la vida corpórea y sensible. G. van der Leeuw, uno de los padres de la fenomenología, afirmaba que no hay interior sin exterior; afirmación que, a la inversa, no funciona[8]. Ya Santo Tomás hablaba de la inescindible unidad entre los actos interiores (ad cor) y los exteriores (ad membra corporis)[9]. La dimensión corpórea ha sido siempre un elemento relevante en la historia de las religiones. A pesar de las potencialidades negativas que la corporeidad introduce en la vivencia religiosa, su presencia es necesariamente integrante de la totalidad de la misma: refuerza la experiencia sacra, la hace integral y cumple funciones beneficiosas de cara a la comunidad[10].

Con todo, hay que decir que frente a esa necesidad de exterioridad objetiva, para un ser que es corpóreo, el Misterio determinante de lo sagrado mantiene su exigencia de quedar a salvo de toda objetivación cosificante. La imposibilidad de mantener una relación inmediata con el Misterio al confrontarse con la corporalidad humana y su consiguiente necesidad de exterioridad objetiva se constituye en ocasión del surgimiento de una antinomia, una aporía, que sólo encuentra ley y camino en el brotar de una estructura simbólica.

Como vengo diciendo el símbolo es el principio vital de toda mediación. La paradoja se produce, a raíz de lo que hemos visto en la definición, por la coincidencia en una misma realidad de lo sagrado y lo profano. No hay contradicción porque en las auténticas hierofanías ninguno de los dos términos se convierte en el otro: ni el Misterio se objetiva, ni el objeto profano se transforma empíricamente en el Misterio. Pero esta coincidencia paradójica provoca que el objeto adquiera un «status» diferente al que hasta entonces tenía, acontece una ruptura, el ser del objeto simbólico se ubica en un nivel de realidad diverso, destacado de entre los objetos de su misma especie;

---

7 Cfr. A. Alessi, *Filosofia della religione*, o. c. 239-240.

8 Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Paolo Boringhieri, Turín 1975, 357.

9 *Summa Theologiae*, II-II, q. 81 art 7, sed contra; Cfr. J. Schmitz, *Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona 1987, 134-138.

10 Cfr. A. Alessi, *Filosofia* della religione, o. c. 264-268.

experimenta una transignificación: su ser empírico deja de significarse a sí mismo para devenir símbolo de lo divino.

Al decir de J. Martín Velasco, la elección de un objeto mundano como mediación no depende de una decisión arbitraria del hombre. El objeto simbólico parece predestinado para serlo. La relación de la realidad visible a lo invisible no es consecuencia de una decisión convencional del hombre, sino que tiene su fundamento en una previa «presencia, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona»[11]. Esta cualidad es lo que designamos como la «indisponibilidad» del símbolo hierofánico: éste no es constituido por una decisión arbitraria del hombre —subjetivismo—, sino por una relación del hombre con el misterio que se hace presente sólo en la mediación hierofánica; esa relación es la que confiere a la hierofanía su cualidad de sagrada. En el símbolo, según esta ley, debe conjugarse su nacer en el encuentro del sujeto humano y la realidad transcendente con una cierta previa presencia inobjetiva de esa realidad en la conciencia del sujeto. Esta prioridad de presencia se muestra a sí misma como intuición y sospecha aún no categorizable.

Por traer un ejemplo que pueda clarificar, en el episodio evangélico conocido como de los discípulos de Emaús[12] hay una expresión afortunada. Después del inicio del camino hacia la aldea, del encuentro con Jesús peregrino y el diálogo, ya acontecida la fracción del pan y el reconocimiento de la presencia de Jesús resucitado, hay una expresión de los discípulos que es muy indicativa: «Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: ¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las escrituras»[13]. Este «ardor de corazón» que no podía aún reconocer la presencia, podría inducir el ideograma descrito como «presencia, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona. Algunos autores llegan a afirmar que el objeto que dará soporte a la estructura simbólica está como destinado o incluso predeterminado a devenir símbolo. Otros hablan de que en la constitución de una realidad como simbólica se produce un acontecimiento de elección: la realidad simbólica aparece como tocada por una elección, pero no como mera obra del hombre aunque éste, necesariamente, interviene en el proceso. Volviendo al ejemplo anterior

---

11 J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 203. En la edición de 1978 se expresaba así: «una relación de esa realidad invisible con su propia existencia, relación de la que él no dispone en absoluto, sino que le habita y le precede y se hace presente en él justamente en la mediación de la realidad simbólica» p. 133.

12 Cfr. El desarrollo completo en J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o. c. 407-415.

13 Lc 24,31-32.

de Emaús, la explicación-resumen que los dos discípulos dan a los que estaban en Jerusalén, al final del relato, es ilustrativa: «Ellos, por su parte, contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le habían reconocido en el partir del pan»[14]. Esto da a entender que, si bien Emaús era el lugar geográfico a donde se dirigía la caminata de los discípulos, el lugar real de destino de la misma era la fracción del pan. De tal modo que el acontecimiento simbólico no finaliza en Emaús, sino en el partir del pan. Y todo el resto anterior de la narración, desde este punto de vista, puede contemplarse como el preámbulo de una elección de la realidad simbólica; elección en la cual están coimplicados tanto los sujetos humanos como la realidad transcendente de Jesús en un delicado equilibrio[15]: la coincidencia en el camino y en la dirección aparente; la divergencia puesta de relieve casi al final, cuando se descubren las diferentes metas de los discípulos (Emaús) y de Jesús (el ademán de seguir adelante); y la final coincidencia en el sutil diálogo y en la fracción del pan, que queda constituida en lugar de la presencia de Jesús, cuya realidad transcendente viene revelada asimismo en su inmediata desaparición empírica: «pero él desapareció de su lado». En el símbolo hay siempre una ganancia-pérdida de la realidad a la que remite[16]. Es preciso caer en la cuenta de que la fracción del pan no es un artefacto construido para expresar una experiencia anterior, previa. Como si el hombre fuese el encargado de construir la expresión de esa experiencia. Por el contrario, experiencia y expresión de la experiencia son simultáneas, concomitantes: «Cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado». Ese «entonces» (dè, en griego) no indica un intervalo temporal posterior a una experiencia previa de la presencia de Jesús. Indica la simultaneidad, que viene posteriormente reafirmada por la propia narración de los discípulos: lo reconocieron «en el partir del pan». Experiencia y expresión son acontecimientos concomitantes: el símbolo no puede brotar sin la experiencia, y la experiencia no es posible sino en el símbolo[17]. Podría

14 Lc 24, 35.

15 No sé si la expresión de Ll. Duch logra guardar ese equilibrio, aunque lo sugiere: «La elección del símbolo, en gran medida, se encuentra determinada por la relación existencial del sujeto humano con el objeto que se desea simbolizar. *No es, pues, prioritariamente* el objeto de la experiencia religiosa, sino el sujeto de la misma, quien hace la elección del símbolo». La cursiva es mía. LL. DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995, 319.

16 El análisis fenomenológico «puede ver» la dimensión simbólica del acontecimiento narrado, pero no niega lo que con su instrumental analítico no puede ver y que es objeto de la «fides» y, en su caso, de la teología.

17 Lc 24, 30-31.

decirse que símbolo y experiencia nacen en el encuentro mutuo, en un mutuo y concomitante alumbramiento.

El ejemplo propuesto, tomado de nuestro entorno cultural religioso, nos da pie para destacar la funcionalidad dinámica de las mediaciones simbólicas en cuanto hacen posible un movimiento racional de doble sentido. Por una parte posibilitan el tránsito de la intención del sujeto humano desde su propia realidad empírica hacia la transcendencia del Misterio que es su objeto-término, reenvían la intención religiosa hacia él. Es una dinámica que, usando un esquema espacial, podríamos denominar ascendente. Por otra parte se constituye en lugar de la presencia del Misterio ante y para el sujeto humano, en un movimiento dinámico descendente que permite la revelación de lo divino sin que éste quede objetivado en el objeto hierofánico, pues esa cosificación pervierte su naturaleza y funcionalidad: deja de ser un «lugar» de transito y origina una realidad estática inmanente, el ídolo.

Las mediaciones simbólicas, manteniendo una estructura común, revisten una multiplicidad y heterogeneidad casi incontrolable de formas. El mundo de las formas hierofánicas reviste tres cualidades fundamentales[18]. Variedad: toda realidad, cualquiera que tenga que ver con el ser humano, puede quedar transfigurada en mediación. Variabilidad: las mediaciones no escapan a las vicisitudes de la historicidad, pues nacen, se transforman, se vigorizan, se debilitan y perduran o pueden llegar a morir. Manifestaciones de sacralidad que nacen con gran vigor y fortaleza, pueden sufrir debilitamientos cíclicos, parciales o totales, recuperaciones de vigor simbólico, y pueden llegar a desaparecer. Complejidad: las religiones poseen diversos símbolos hierofánicos, de distinta intensidad y fortaleza, conectados en diverso grado con la experiencia religiosa original y nuclear. Las mediaciones están agrupadas en sistemas o complejos en los cuales se consigue la unificación de su multiplicidad dentro de un sistema religioso que vela por mantener un suficiente grado de coherencia interna y de racionalidad. Por ejemplo, siendo el cristianismo un monoteísmo trinitario, su especificidad queda plasmada en el complejo de mediaciones simbólicas: literatura sagrada, liturgia, espacios sagrados, símbolos de la fe, expresión musical, iconografía, espiritualidad, producción teológica, etc.

Teniendo en cuenta la complejidad de todo fenómeno religioso y la estructura común de las mediaciones es posible hacer una amplia clasificación tipológica de las mismas. Atendiendo, como criterio tipológico, a la naturaleza empírica de los objetos soporte de la mediación podemos obtener tres tipos.

18 Cfr. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones* I, Cristiandad, Madrid 1974, 35-55, síntesis de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 198-199.

Simbología naturalista: la mediación se realiza en elementos de la naturaleza[19]: desde un tipo de árbol como la ficus religiosa de Buda hasta un enorme río como el Ganges pueden constituirse en «lugar» de revelación de lo santo[20]. Simbología historicista: la historia de un pueblo se constituye en lugar de presencia y acción del Misterio. Toda ella aparece como un complejo hierofánico y se constituye en Historia Sagrada e Historia Salvífica. Es un caso típico el de Israel. La categoría fundamental de esta simbología es el tiempo. Como ejemplo podemos citar el salmo 136 que relata las intervenciones de Dios en la historia del pueblo de Israel[21]. Simbología personalista: en este caso son personas las que se constituyen en lugar de mediación simbólica. Existen en las diversas religiones las figuras humanas mediadoras entre la divinidad y la humanidad: reyes, sacerdotes y profetas han encarnado esta amplia simbólica[22].

Aunque esta clasificación no es, ni mucho menos, exhaustiva, sí es suficiente para darse una idea de la importancia que adquieren en las religiones los complejos simbólicos, como lo destacó acertadamente J.M. Mardones:

---

19 Cfr. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, o. c. I, 138-141; 183-184; 217-219; 247-248; II, 33-35; 101-103; 140-141.

20 Cfr. la riqueza de las hierofanías naturalistas en las religiones tradicionales en J. GOETZ, *Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs*: Studia Missionalia 17 (1968) 17-54.

21 «¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno, / porque es eterno su amor! [...] // Al que hirió en sus primogénitos a Egipto, / porque es eterno su amor; // y sacó a Israel de entre ellos, / porque es eterno su amor; // con mano fuerte y tenso brazo, / porque es eterno su amor. // Al que partió en dos el mar de los Juncos, / porque es eterno su amor; // e hizo pasar por medio a Israel, / porque es eterno su amor; // y hundió en él al faraón con sus huestes, / porque es eterno su amor. // Al que guió a su pueblo en el desierto, / porque es eterno su amor. // Al que hirió a grandes reyes, / porque es eterno su amor; // y dio muerte a reyes poderosos, / porque es eterno su amor; // a Sijón, rey de los amorreos, / porque es eterno su amor; // y a Og, rey de Basán, / porque es eterno su amor. // Y dio sus tierras en herencia, / porque es eterno su amor; // en herencia a su siervo Israel, / porque es eterno su amor. // Al que se acordó de nosotros humillados, / porque es eterno su amor; // y nos libró de nuestros adversarios, / porque es eterno su amor. // Al que da pan a todo viviente, / porque es eterno su amor. // ¡Dad gracias al Dios de los cielos, / porque es eterno su amor!». Sal 136,1.10-26.

22 Como tipo alejado de nuestro patrón religioso cultural aun a pesar del paralelismo hieromórfico con la Encarnación en la profesión de fe cristiana, cfr. las hierofanías de los *avatâra* del hinduismo —algunas de ellas personalistas— en *Mahâbhârata* 3,272,71; estudio en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 137 ss.

> «... la religión es un escenario privilegiado del juego simbólico. Sin símbolo no existe religión, y sin religión quedaría amputado un enorme espacio del símbolo. Símbolo y religión se estrechan mutuamente»[23].

La salud y buen estado de la religión y de sus expresiones se dan en proporción directa a la vitalidad y bienestar del universo simbólico en que aquella es vivida. La mala salud o malestar del universo simbólico de una religión anuncia pobreza de vida espiritual y carencias graves en la vida religiosa. Precisamente por ello, deseo volver ahora sobre el problema de la inerradicabilidad de la simbólica en la vida humana. Si la simbólica, núcleo vivo o alma de las mediaciones hierofánicas, es inerradicable de la vida humana se debe a que da curso a un manantial indemne que brota en las estructuras antropológicas más hondas de la humanidad. Mircea Eliade afirmó que para el hombre secular, desacralizado, se ha desdibujado mucho la distinción entre lo profano y lo sagrado. Sin embargo esa frontera, que implica tránsito, no se ha perdido del todo y permanece parcialmente oculta por un mundo en penumbra en el que parece no brillar la luz de lo divino, pues persisten valores que recuerdan la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio:

> «Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, 'única': son los 'lugares santos' de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiese tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana»[24].

La misma experiencia de no homogeneidad puede comprobarse en la vivencia del tiempo. Éste no es un mero «continuum» amorfo, sin puntos o hitos que permitan la firmeza y la orientación. Por el contrario, el hombre religioso vive «intervalos de tiempo sagrado», que se diferencia de la duración temporal ordinaria[25], es un tiempo santificado, tocado por la eternidad del Misterio, susceptible de ser recuperado —pues como tiempo sagrado es

---

23 J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 91.

24 M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 29.

25 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 70.

reversible[26]— mediante el ciclo de las fiestas religiosas. Aunque el hombre profano y desacralizado de la modernidad parece totalmente hundido en un tiempo monótono, sin embargo desciende del «homo religiosus. Su situación profana es resultado de un proceso de desacralización, del esfuerzo por vaciarse de religiosidad. De ahí que, a pesar de todo, conserve la carga genética del «homo religiosus». La mayoría de las personas que se declaran no religiosas adoptan comportamientos religiosos, disponen de una mitología degradada y camuflada, de un ritual desacralizado. Para ellos, la religión y la mitología se han ocultado en las tinieblas del inconsciente[27]:

> «Para él [el hombre no-religioso] también existe, fuera del tiempo más bien monótono del trabajo, el tiempo de los regocijos y de los espectáculos, el 'tiempo festivo'. También vive de acuerdo con ritmos temporales diversos y conoce tiempos de intensidad variable: cuando escucha su música predilecta o, enamorado, espera o se encuentra con la persona amada, experimenta evidentemente un ritmo temporal diferente a cuando trabaja o se aburre»[28].

La investigación histórica y fenomenológica, a lo largo de los últimos cien años —y a pesar de los procesos de revisión a que se ve sometida la fenomenología— ha realizado algunas constataciones fundamentales que, junto a otras

---

26 Con respecto a esta «reversibilidad del tiempo sagrado», conviene caer en la cuenta de la salvedad que hay que hacer al referirse al modo de percibir y vivir el tiempo en el Cristianismo, que M. Eliade no deja pasar por alto: «El cristianismo va aún más lejos en la valorización del Tiempo histórico. Por haber encarnado Dios, por haber asumido una existencia humana históricamente condicionada, la Historia se hace susceptible de santificarse. El illud tempus evocado por los Evangelios es un Tiempo histórico claramente limitado —el tiempo en que Poncio Pilato era gobernador de Judea—, pero fue santificado por la presencia de Cristo. El cristiano contemporáneo que participa en el tiempo litúrgico se incorpora al illud tempus en que vivió, agonizó y resucitó Jesús; pero no se trata ya de un Tiempo mítico, sino del Tiempo en que Poncio Pilato gobernaba Judea. Para el cristiano también el calendario sagrado reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo, pero esos acontecimientos se desarrollan en la Historia; ya no son hechos que acontecieron en el origen del Tiempo, «al comienzo» (con la particularidad de que para el cristiano el Tiempo comienza de nuevo con el nacimiento de Cristo), pues la encarnación funda una situación nueva del hombre en el Cosmos). Resumiendo, la Historia se presenta como una nueva dimensión de la presencia de Dios en el mundo. La Historia vuelve a ser Historia santa, tal como se la concebía, pero en una perspectiva mítica, en las religiones primitivas y arcaicas». M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 111-112.

27 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 197-201 y 206.

28 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 72.

aportaciones, ha descubierto el lugar propio de la simbólica en la vida humana y como objeto específico del pensamiento con su propia racionalidad. Éste es un evento epistemológico que se ha patentizado después de la crisis de las promesas y profecías realizadas por la razón ilustrada, después positivista y crítica, de pretensión omniabarcante, que exigía el dominio sobre todo el espacio mental y, desde él, el control de toda la realidad, reducida, claro está, a aquella porción de la misma que podía ser descubierta en su campo visual limitado. Somos testigos de una situación cultural en la que los acontecimientos históricos han venido erosionando el mito de la racionalidad total en un tiempo record. Si la crisis de la religión hubo de gestarse a lo largo de siglos y, a pesar de ello, las religiones concretas, muy especialmente el cristianismo, han podido aguantar el desgaste crítico —aun encajando su envite—, la razón ilustrada, positivista y crítica ha perdido credibilidad a un ritmo tan acelerado que en escasos dos siglos hemos asistido al desencanto de la razón, a la caída del mito del progreso indefinido[29]. Lo que ha caído, especialmente durante el siglo XX, es una razón instrumental con pretensiones de una fuerza tan absoluta para otorgar la felicidad y el bienestar total que ostentaba un halo de omnipotencia similar a ese atributo que las religiones y las filosofías predicaban de lo divino.

La llamada razón post-ilustrada, que parecía haber dejado atrás definitivamente como periclitada a la religión, e incluso a la filosofía, ha tenido que volver a pensar la religión[30], ocuparse de ella. Ciertamente, ya no del modo en que se ocupaban de la religión y de su núcleo, Dios, las metafísicas fuertes de la presencia anteriores a la crisis kantiana, que pretendían ver las poderosas huellas de lo divino en los efectos de su creación o incluso en el mero concepto de lo infinito. Comentando la obra poética de Hölderlin, A. Torres Queiruga decía:

> «En ese tiempo y en ese espacio, donde para el ojo normal se ha hecho la noche, donde 'no solamente se pierde lo sagrado como huella de la divinidad, sino que las huellas que llevan a esta huella perdida se han extinguido casi totalmente', sólo el poeta puede rastrearlas»[31].

---

29 Para lo que sigue referente al «retorno» del pensamiento al «objeto religión», Cfr. y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 627-642.

30 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 2001.

31 A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo divino, Estella (Navarra) 2000, 141, que refiere a M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona 1983.

Esta intuición del romanticismo alemán está siendo acogida por un nuevo pensamiento filosófico que se ha despojado de los complejos que el racionalismo metafísico había arrojado sobre el pensamiento europeo. Bien es verdad que frente a la metafísica de presencia de la escolástica medieval y del primer racionalismo ahora la filosofía hablará preferentemente de una presencia de lo divino que se da débilmente, de forma elusiva, como «huella de la huella» que deja Dios en su retirada para dejar lugar a la contingencia, como bien ha expresado Gianni Vattimo:

> «Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de lo que pensábamos que había sido una Überwindung (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta solo (como) una Verwindung, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con una huella indeleble de su enfermedad»[32].

Afirmar que «Dios es amor», categoría que la teología cristiana ha puesto de relieve con especial fuerza durante el último siglo, es optar por una categoría «débil» para definirlo, abandonando las categorías fuertes de la metafísica — como la del «primer motor inmóvil', o 'ipsum esse subsistens' — girando hacia la narratología. Tal concepción de Dios solo puede ser narrada, pues Dios no es un objeto presente, captable instrumentalmente, sino una realidad sólo accesible en la mediaciones y que sorprende en el símbolo[33]. En expresión de Eugenio Trías:

> «Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible».[34]

Pero pensar la religión implica pensar el límite por parte del ser humano que es un ente fronterizo, cuya razón se ve finalmente abocada a pensar «el más allá del límite» donde anida ya «lo sagrado»[35]. Lo sagrado, pues, se encuentra

---

32 G. VATTIMO, *La huella de la huella*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996, 109.

33 Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 145-148, en referencia a G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México 1996, 77-82.

34 E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 2001, 15.

35 Cfr. E. TRÍAS, *Lógica del límite*, Destino, Barcelona 1981; ÍDEM, *La edad del Espíritu,* Destino, Barcelona 1995; ÍDEM, *Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996.

allende el límite, constituye la orla de misterio que nos circunda. El hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado a ese límite. De esa ligazón o religación da cuenta la experiencia religiosa. Aunque un cerco hermético sigue protegiendo la santidad del Misterio intuido más allá del límite, si no «tocáramos» de algún modo la orla de su revelación ni siquiera podríamos nombrarlo[36]. La filosofía hoy parece volverse de nuevo a los orígenes en donde se hallan los testimonios del encuentro entre lo transcendente como fuente y el «logos» a través del cual se revela. Y ese encuentro constituye, justamente, la mediación simbólica, en la cual se produce la sutura de lo transcendente con el «logos» de su revelación[37]. El símbolo es «expresión del ser del límite», revelación del cerco hermético sagrado que nunca se da ni se alcanza del todo. Y el testigo de ese encuentro en el límite es el hombre, el testigo del símbolo de la revelación, partícipe en el acontecimiento de la mediación que permite la reunión de las dos mitades mutuamente enamoradas, la presente y la ausente, la temporal y la eterna, la histórica y la metahistórica, la inmanencia y la transcendencia[38].

La religión se revela a los ojos de la fenomenología como omnipresente, clavada en la realidad humana como una dimensión a la vez extraña e inerradicable[39]. En el hombre reside la sospecha de lo sagrado como realidad «indemne», a veces herida y debilitada pero imposible de dañar mortalmente, y la intuición de una presencia ausente[40]. Experiencia de transcendencia que acontece en la oquedad que deja en el pensamiento la sospecha de una realidad huidiza e inasible, de lo santo. J. Derrida dice haber descubierto dos fuentes de la religión. A la primera la llama «lo mesiánico». Designa con este nombre la apertura al futuro, lo que va viniendo como irrupción inesperada y perturbadora. Lo mesiánico para Derrida es una «estructura general de la experiencia» histórica que se halla —a veces inadvertida, ocultada por un contractualismo de primer plano— en las raíces del estilo democrático, generando un deseo incoercible de justicia y de igualdad. La segunda fuente es lo que denomina la «khôra». Este concepto lo encuentra en el Timeo de Platón. Allí puede leerse:

---

36 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o. c. 20-21.

37 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o. c. 154-160.

38 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión,* o. c. 151-152; *La edad del Espíritu*, o. c. 29-30. J. M. MARDONES advierte que esta síntesis es el «esqueleto» de *La edad del Espíritu*, cfr. *Síntomas de un retorno*, o. c. 47-48.

39 Cfr. J. DERRIDA, *Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, o. c. 58.

40 Cfr. J. DERRIDA, *Fe y saber*, o. c. 96-98.

> «Hay tres géneros de ser: lo que se hace, aquello en lo cual se hace y aquello a semejanza de lo cual tiene origen lo que se hace. Conviene comparar el receptáculo a una madre, el modelo a un padre y la naturaleza intermedia entre los dos a un hijo»[41].

Siendo difícil de interpretar, esta realidad recibe, en el diálogo citado, los nombres de substrato, matriz, nodriza de todas las generaciones, receptáculo general. Recibe todas las cosas pero no tiene ninguna figura semejante a cuantas entran en él. Aparece con los atributos de eterno e indestructible, indefinido y sin límites, invisible e incomprensible, casi como percibido en sueños. En él se hacen, nacen y mueren, aparecen y desaparecen, entran y salen todas las cosas. Contiene y sostiene las realidades del mundo visible. Derrida lo describe como una «impasibilidad sin forma»[42], un lugar completamente otro:

> «... un nombre de lugar, y bastante singular, para ese espaciamiento, no dejándose dominar por ninguna instancia, ontológica o antropológica, sin edad, sin historia y más 'antiguo' que todas las oposiciones (por ejemplo, sensible/inteligible), ni siquiera se anuncia como 'más allá del ser' según una vía negativa. Así que khôra permanece absolutamente impasible y heterogénea a todos los procesos de revelación histórica o de experiencia antropológica [...] Radicalmente heterogénea a lo sano, a lo santo y a lo sagrado, nunca se deja indemnizar. [...] el lugar mismo de una restancia infinitamente impasible: un cualquier / radicalmente otro sin rostro»[43].

No es la nada y es reserva, continencia, distancia, disociación, disyunción. Un «lugar» que da lugar sin esencia ni fundamento: es la imposibilidad de nombrar lo innombrable, la raíz última de lo sagrado que permanece «indemne» y cuya presencia ausente asoma por todos los rincones de la realidad. Estamos abocados a ocuparnos de lo que permanece oculto. Y no como límite del pensamiento, sino como provocación permanente de una búsqueda que no tiene término. De ahí la «deconstrucción» o interpretación sin final: la infinitud de las interpretaciones remite a una presencia —oculta y ambigua— de la transcendencia en el hombre. ¿Acaso Misterio sería una palabra adecuada para designar la «meta» de esa deconstrucción?

---

41 PLATÓN, *Timeo* 50b, edición de HENRICI STEPHANI (París 1578) citada por G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* I, BAC, Madrid 1965, 364.

42 Cfr. J. DERRIDA, *Khora*, Galilée, París 1993.

43 J. DERRIDA, *Fe y saber*..., o. c., 33-34.

El judaísmo rabínico tannaíta da a Dios el nombre de «Ha-Maqom», que significa justamente «El Lugar», relacionado con otro, «Shekina», designativo de «La Presencia», y refuerza el sentido de omnipresencia divina, como envoltura dinámica que se comunica al hombre. Este nombre de Dios encierra una metonimia: señala el continente en lugar del contenido. Así aparece en el midráš Génesis Rabba 68,8:

> «El Santo, bendito sea, es el Lugar del mundo, pero el mundo no es el lugar del Santo».[44]

El logos simbólico, como alma o núcleo vital de las mediaciones, es el único capaz de hacerse cargo de esa «presencia ausente» que rehúsa una comparecencia fenoménica asible. La mediación simbólica remite hacia lo hermético y misterioso y, finalmente, «sutura» o aúna ambos cercos u horizontes, el hermético y el fenoménico. Hay fundadas sospechas de que el hombre post-ilustrado se está viendo abocado a mirar la realidad como quien la estrena, como la primera aurora, sin reducirla, abandonándose a ella para recibir el mensaje en su hondura, la realidad oculta del ser; es el principio de la fenomenología. Frente al conocimiento dominador y expoliador de la modernidad, parece estar naciendo un conocimiento desasido, que da cabida al asombro que puede escuchar el fondo donde reside lo sacro. Y ello requiere prestar atención a la mediación simbólica.

El término griego «symbolon» significa la unión de dos mitades correspondientes —syn: junto a; y ballô: arrojar, poner—. Se usaban como testimonio de amistad entre dos partes, de coparticipación. Cada una de las mitades encajaba perfectamente en la otra. Y cada una de ellas, en su fragmentariedad o ruptura, hacía presente, en la ausencia, a la otra. En el ámbito religioso la estructura simbólica es la que hace posible la presencia de lo eterno en lo temporal y remite desde lo temporal a lo eterno. De ahí que se lo haya podido definir como «un educador en lo invisible»[45], o como «un tipo de conocimiento y aproximación a la realidad invisible, a la realidad no disponible ni a mano»[46]. También es designado como «realidad bifronte», que facilita el acceso a lo invisible a partir de lo visible. Para Ll. Duch, el símbolo es el componente fundamental del pensamiento sacramental, que es el que se sitúa a medio camino entre trans-

---

44 Cfr. A. Rodríguez Carmona, *La religión judía. Historia y teología,* BAC, Madrid ²2003, 336 y 342.

45 J. Vidal, *Símbolo*, en P. Poupard (ed.) *Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona 1987, 1655.

46 J. M. Mardones, *La vida del símbolo*, o. c., 17.

cendencia e inmanencia. En referencia a E. Cassirer, afirma que lo simbólico no pertenece jamás al allende o al aquende, ni al ámbito de la transcendencia o la inmanencia, sino que supera esos conceptos contrapuestos, no siendo lo uno o lo otro, sino que «presenta lo uno en lo otro y lo otro en lo uno», de modo que el símbolo es una mediación que participa de dos ámbitos de realidad, el transcendente y el inmanente, haciendo posible la transparencia de lo infinito[47]. Quizás podríamos hacer un diseño de la identidad del símbolo.

En primer lugar el «objeto» al que remite el símbolo es una realidad no sensible, misteriosa y honda. Por esta razón, en el símbolo hay necesariamente un «salto de planos» que no se da necesariamente en los signos. Estos indican normalmente una presencia fenoménica aunque su percepción sea más o menos dificultosa.

Otro rasgo de identidad es la presencia en el símbolo de dimensiones dinámicas, activas y vitales no reductibles al plano meramente nocional o funcional. La vinculación o sutura que se produce en la estructura simbólica es de tal naturaleza que, como tal estructura, no pertenece propiamente al «más acá» ni al «más allá», a la inmanencia o la transcendencia, pues, siendo bifronte, sobrepasa las contraposiciones entre esos dos mundos. El símbolo coimplica la inmanencia y la transcendencia, lo invisible en una forma visible[48].

Otra nota identificativa es su familiaridad o connaturalidad con lo simbolizado de tal modo que se puede decir que el símbolo vive de su afinidad con lo que sugiere. Quien habita un universo simbólico determinado dispone de una sensibilidad específica que percibe ese aire de familia entre el símbolo y su objeto ausente.

El símbolo puede ser expresión de un dolor metafísico, de un querer y no poder alcanzar lo sugerido. En el símbolo religioso, la racionalidad entra en una dimensión que apela a un uso de la razón más allá del concepto instrumental y funcional[49]. Su origen en ese «querer y no poder» enraizado en la finitud, la transitoriedad, la fragilidad, es la causa de este dolor. El hombre desea acceder a la totalidad del sentido de la existencia y realizarse con una plenitud que no

47 Cfr. Ll. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño-Edebé, Barcelona 1979, 47 ss, en referencia a E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* III, FCE, México ²1998, reflexiones finales. Esta «transparencia de lo infinito» la aplica Duch expresamente al «sacramento», cuya base antropológica es el símbolo.

48 Ll. Duch, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos* (PPC, Madrid 1995) 317.

49 Cfr. J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Sal Terrae, Santander 1999) 156 y *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Sal Terrae, Santander 2003), especialmente el capítulo III. El reino del símbolo, págs. 89-125.

corresponde a su situación en el mundo, marcada por la finitud y la presencia del deseo como ser inacabado que sufre su inadaptación a los límites de una existencia espacio-temporal, finita, efímera y fragmentaria. El poder del «no poder» del deseo humano solo se puede anticipar simbólicamente, como apunte hacia la superación de la contingencia[50]. La contingencia «in via», siendo la forma natural del hombre, queda superada el deseo simbólico, porque el mero camino histórico no es percibido como la verdadera patria de su identidad[51]. La capacidad simbólica del hombre sostiene la mirada elevada hacia el horizonte, vigoriza la cultura y mantiene encendida la llama de la victoria sobre la muerte y la negatividad[52].

El símbolo testimonia el fracaso del pensamiento conceptual en «los límites». Es, en este sentido, testigo de la resistencia a reducir el conocimiento a lo racional-conceptual y fedatario del fracaso de éste ante las cuestiones radicales de la existencia, como son el problema del sentido de la vida, el mal, el amor, el dolor, el fracaso, la muerte, la felicidad. Desde un punto de vista más gnoseológico, el símbolo sería el «lugar» de las cosas no sensibles, que no comparecen y de las cuales solo podemos apelar a su sentido. Por ello el símbolo es un «referente» no definible conceptualmente, pero muy importante para la vida individual y comunitaria. Ésta es su vertiente más antropológica. Según la definición de C. G. Jung el símbolo es:

> «la mejor representación posible de algo relativamente desconocido que, por consiguiente, no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o característica»[53].

---

50 «El ser humano tiene experiencia de una herida honda: siente el desgarro del desajuste con el entorno. Es un ser constitutivamente desajustado. [...] Nada tiene de extraño que este ser humano se vea a veces sobrecogido por la angustia de ser lo que es : un ser finito —arrojado en el mundo, diríamos con Heidegger—, como estando sin objetivo». Cfr. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 72.

51 «Las construcciones o formas simbólicas —en una palabra, la cultura—, son los instrumentos que posee y de los que se dota el ser humano para dar sentido y suturar la herida abierta en su existencia y en todas sus realizaciones [...] el símbolo es [...] el que reúne, integra y orienta comportamientos colectivos desde la prehistoria hasta nuestra posthistoria; el símbolo como acto poiético es el mediador que introduce luz en las tinieblas, ley en lo informe, y sentido en el sinsentido». J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 74.

52 Cfr. LL. DUCH, *Antropología de la religión* (Herder, Barcelona 2001) 235-237.

53 C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 1994, citado en J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 161.

U. Eco hace referencia a su función de hacer posible la comparecencia de lo que no es posible presentar de otro modo[54]. El símbolo nace, en los márgenes, en las orillas, donde pueden escucharse los ecos de otra voz[55]. En los márgenes del tiempo umbrío y aun oteando el horizonte desde la atalaya del símbolo es posible rescatar el Ser en su prístina decencia. Hoy está surgiendo una poética[56] en la cual emerge una protesta contra el olvido de la revelación religiosa, de la raíz sacra del pensamiento, que ha conducido a los hijos de este tiempo hacia el nihilismo. Alguno de estos nuevos poetas se declara a sí mismo «hijo de ningún tiempo»[57] y decide volver a los orígenes en donde halla los testimonios del encuentro entre lo sacro como manantial el «logos» a través del cual se vierte sobre la realidad, es decir, a la simbólica. Los poetas a lo largo de la historia han debido convertirse en testigos de ese encuentro en el límite. Pero han tenido que irse a las orillas del lenguaje para elevar con elegancia y dignidad su reproche por el quebranto del bosque sagrado, la protesta por el expolio del paraíso.

La modernidad ha pasado y en el mercado no suena ya la voz desquiciada del loco con su linterna encendida en pleno mediodía y su cantinela casi litúrgica de la muerte de Dios, «Requiem aeternam Deo», que entonaba en cada Iglesia de piedra[58], según nos narra el Zaratustra de Nietzsche. Ahora, en «este tiempo», el saqueo del bosque sagrado parece haberle privado del lugar de su presencia primera. Dicen los poetas que le gustaba pasear[59] por sus senderos a

---

54 Cfr. *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, 257. M. Meslin camina en la misma dirección, aunque introduce la palabra «signo» en su definición, lo que puede inducir ambigüedad: «Toda operación simbólica consiste, pues, en transformar un objeto cualquiera —a veces incluso un acto o una palabra— en signo de una realidad considerada más elevada, más amplia, o incluso transcendente al hombre». M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1978, 202.

55 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2005, 57, 87, 84-85.

56 «La filosofía y su pensar solo comparte el mismo orden con la poesía: aunque poetizar y pensar tampoco sean lo mismo. Hablar de la nada seguirá siendo repulsivo y sin-sentido para la ciencia. En cambio, además del filósofo, puede hacerlo el poeta, y ciertamente no porque la poesía se trabaje con menos rigor —como cree el entendimiento común—, sino porque en la poesía (solo me refiero a la auténtica y grandiosa) impera una esencial superioridad del espíritu frente a toda mera ciencia. Desde esta superioridad, el poeta habla siempre como si expresara e invocara al ente por primera vez. El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal». M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1999, 33.

57 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c. 135.

58 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid 1988, aforismo 125, pp. 160-162.

59 Cfr. Gn 3,8.

la hora de la brisa y que se prestaba con agrado al diálogo. Todos los videntes que lo han conocido a lo largo de la historia de las religiones, y de la poesía, dan testimonio de su amor a la palabra compartida. Pero al fin de los últimos verdores, el espacio y el tiempo parecieron cerrarse sobre sí mismos y Aquél que no pertenece a ningún tiempo pareció por un momento quedar fuera de lugar y de memoria. Es esta carencia de memoria la que nos ha abocado al olvido a los hijos de la modernidad. El rescate del olvido requiere del recuerdo; porque es el corazón sabio, el que salva y rescata del hondón negro del olvido lo más valioso para el hombre. «Ya no hay memoria de los que vivieron y nos dejaron»[60], se quejaba Diego Sabiote en uno de sus poemas. Me suena tan terrible como el lamento del terrorista Boria Annenkov en la obra de Camus: «He amado, pero hace tanto tiempo, que ya no me acuerdo»[61]. El lamento por lo lábil, mudable y voluble de los sentimientos humanos remite a un valor de fidelidad a la memoria del afecto echado de menos. Una racionalidad anamnética, que rescata del olvido —pues «el olvido está lleno de memoria»[62], al decir de Mario Benedetti—. Hoy, vuelve a hacerse presente una añoranza que sugiere la superación de esa debilidad que hace que la raíz sagrada de la realidad se olvide, y que, con el olvido, se anestesie el dolor de lo ausente. He aquí otra de las poderosas fuentes de la simbólica.

El símbolo contiene un exceso de sentido que remite a un fondo de riqueza inagotable, intuido, no controlado y no asumible por el lenguaje[63]. En este caso, el símbolo remite a algo exterior, numinoso, irreductible. Según Ricoeur, el exceso de sentido del símbolo religioso nunca pasa totalmente al lenguaje ni a la interpretación, pues nos «hunde en la sombreada experiencia de lo que es poderoso»[64]. Para hacerse cargo del potencial expresivo del símbolo se requiere el ejercicio de una racionalidad evocadora, insinuante, sugerente, anhelante, anamnética, analógica, metafórica y aún paradójica: una racionalidad simbólica[65]. Ésta es una racionalidad que puede detenerse y escuchar ese fondo de riqueza, un fondo que no podemos controlar ni someter; más bien somos nosotros quienes habremos de someternos a sus exigencias que nos interpelan y piden reconocimiento. Cuando el simbolismo se lleva a su fundamento último, desemboca en sus raíces religiosas: «aquel conjunto de símbolos —y lo

60 DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c. 90.

61 A. CAMUS, *Los justos* (1949), Alianza, Madrid [5]1996, 117.

62 M. BENEDETTI, *El Olvido está lleno de memoria*, Visor, Madrid 1997, 13-14, del poema «Ese gran simulacro».

63 Cfr. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 98.

64 Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, S. XXI, México 1995, 81-82.

65 J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 193.

por ellos simbolizado— en que radica la fuente última del sentido global de la existencia»[66], según definía Th. Lukmann.

La simbólica arranca de los márgenes, desde donde puede comenzar en cada momento con pureza, sin presuponer nada, sólo respondiendo como eco a la llamada de la voz ausente, la otra voz, acogiendo la luz necesaria para ver lo esencial; eso que, siendo invisible a los ojos, al decir de otro poeta, solo se ve con la sabiduría del corazón, que es un modo bello de nombrar una racionalidad que se rompe hacia lo innombrable[67]. La mediación simbólica se autentifica a sí misma en la capacidad de hacer que el hombre pueda comenzar como si se tratara de vivir la primera mañana, estrenando cada vez una segunda inocencia en la cual recomponerse de las fracturas, recuperarse de los dolores, regenerarse desde las cenizas y … «comenzar un nuevo camino»[68]. El símbolo también nace del silencio[69] ante el exceso de realidad intuida, sin presupuesto, rompiendo en creación —poiésis— que anuncia el Misterio absolutamente reservado a sí mismo, en su pura reconditez incólume.

Como he adelantado ya, los cantos fúnebres de la modernidad parecen haber enmudecido. Nietzsche pensó en el final de la religión, incluso en la muerte de Dios. Muchos de sus libros están dedicados a la crítica violenta del cristianismo. Tres de ellos, El Anticristo, Así hablaba Zaratustra, y La gaya ciencia son especialmente violentos y contundentes en sus gritos contra Dios, la religión y la moral religiosa. En ellos, Dios es un ser trasmundano que arrebata a los hombres su vida en plenitud en la tierra y les hace derrocharla en espera de un mundo futuro, más allá del espacio, que nunca llegaría, porque Dios no existe:

> «¿Dónde se ha ido Dios?, gritó ¡Os lo voy a decir! ... ¡Dios ha muerto. ¡Dios permanece muerto!»[70].

Pero a continuación enumera las consecuencias de esta muerte de Dios que él proclama. Ya no se puede saber si hay norte y sur, arriba y abajo, noche y día, bien y mal, si todavía la tierra está ligada a su órbita, etc. Fue clarividente para profetizar que la consecuencia sería el nihilismo, una forma de vida y de pensamiento según la cual nada tiene sentido y la vida no va a ningún sitio, sino al vacío y a la muerte. Por eso, el propio Nietzsche, casi al final de su

66 Th. Lukmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973, 13.

67 A. de Saint Exupery, *El Principito*, Alianza, Madrid [34]1996, 87.

68 Diego Sabiote, *Domingo de la Vida*, o. c. «Comenzar», 33-34.

69 Cfr. Diego Sabiote, *Y, pese a todo, la luz*, o. c.: «La palabra», 16.

70 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 125, Alianza, Madrid 1988, 160-162.

vida mental lúcida, antes de su desmoronamiento psicológico, se encontrará pidiendo a Dios que vuelva a su vida en la Queja de Ariadna que puede leerse en mismo Zaratustra:

«¡No!
¡Vuelve otra vez!
¡Con todos tus suplicios!
Mis lágrimas todas corren
hacia ti su carrera,
y para ti de mi corazón se enciende la llama postrera.
¡Oh, vuelve atrás,
mi Dios desconocido! ¡Dolor mío!
¡Mi última felicidad![71].

Ariadna había proporcionado a Teseo el hilo de oro que éste fue dejando tras de sí mientras se adentraba en el laberinto donde estaba el Minotauro, con la finalidad de encontrar después la salida. Sin este hilo, Teseo habría quedado atrapado, sin salida. Ésta es también una excelente imagen para describir la grave importancia del símbolo. Nietzsche, el que proclamó la muerte de Dios, llegó a reconocer, en este modo patético, que el hombre sin la simbólica que remite al Ausente está atrapado y sin salida en el laberinto del nihilismo. Traigo aquí un testimonio de M. Horkheimer, fundador de la corriente neomarxista en la Escuela Crítica de Frankfurt, que suscitó sorpresa, irritación e interés. Se trataba de una entrevista concedida a Der Spiegel[72] que fue posteriormente publicada con el título El Anhelo del totalmente Otro[73] y que ha quedado como su definición de religión. Los pensadores de esta corriente, sobre todo, Horkheimer, Adorno, Habermas y Bloch, han dejado constancia de la necesidad de lo «otro», tras cuyo neutralismo se esconde la «nostalgia del Otro» y la esperanza de su encuentro: he aquí el lugar de la mediación simbólica.

Ya que he hablado de un pensamiento post-moderno, no puedo dejar de mencionar el reverdecimiento de este anhelo en lo que ha dado en llamarse, en nuestros días, «nueva religiosidad», una de cuyas exponentes más conspicuas, Marilyn Ferguson, recoge también este sentimiento generalizado en el momento presente, como creciente nostalgia por lo espiritual que experimentan las sociedades occidentales avanzadas, en las que el materialismo se ha revelado insatisfactorio. En último término todo ser humano, una vez alcanzado el esta-

71 F. NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, Madrid 1972, 342.

72 *Der Spiegel*, 1-2 (1970) 79-84.

73 M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem*, Hambourg 1970.

dio de auto-conciencia, desea sentir que su vida tiene un sentido interior y más profundo que el mero existir y consumir[74].

Estos testimonios apuntan en una dirección que ha conseguido expresar W. Pannemberg: «El hombre es religioso por naturaleza. La religión —bajo una u otra forma— es una dimensión necesaria de la vida...»[75]. O, lo que es lo mismo, el hombre, por naturaleza, no es un ser autoclausurado, sino roto, abierto hacia un más allá de sí mismo y de su mundo inmediato, y más un quehacer que un hecho. De ahí que, siempre que se trata del hombre, aparezca el problema del más allá de su ahora y de su aquí, de su momento y realidad actuales, sea para reconocer ese más allá como transcendencia que remite a la esperanza, sea para clausurarse en una inmanencia que reactiva el anhelo, la nostalgia, la añoranza. Los grandes ateos han vivido y pensado, de hecho, permanentemente embargados por el problema de Dios, del más allá de la muerte, del sentido de la vida.

De una u otra manera hay aquí una cuestión abierta. El hombre es nostalgia de algo o alguien distinto. La nostalgia es definida por el diccionario como «la pena de verse ausente de la patria, o de los deudos o amigos». Parece, según esta definición, como si el hombre intuyera que Dios, o lo eterno al menos, fuese su verdadera patria de la cual se encuentra, de algún modo, exiliado, desterrado. De ahí que suspire y anhele volver a ella, regresar al ambiente original donde sospecha que existe una plenitud de vida, de realización del propio ser. Otro modo de entender la nostalgia es como una «tristeza melancólica que produce en el alma el recuerdo de una dicha perdida». En este caso la intuición, la sospecha, representa lo otro como la auténtica dicha, la verdadera felicidad y ventura que, de algún modo, ha sido extraviada y perdida en la actual condición terrestre. El recuerdo de la felicidad que debería ser y no acaba de ser del todo, aporta a la vida humana encerrada sobre sí misma no poca desventura. De ahí que esta añoranza, entendida como pena de ausencia o recuerdo de dicha pérdida sea la base antropológica donde se enraíza la apertura del hombre y su tránsito por la mediación que hace posible un encuentro elusivo con el objeto de su añoranza.

En este sentido, como ejemplo religioso y literariamente bello de esta apertura del ser humano hacia lo divino me ha fascinado la obra cumbre de la mística islámica, del sufismo, el Maṯnavī, poema de Ŷālāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) que comienza con el sonido de la flauta hecha de caña. Este sonido es la mediación simbólica que vehicula el lamento nostálgico de su patria, del cañaveral lejano de donde fue cortada. Así también, el lamento del místico,

74 Cfr. M. FERGUSON, *La conspiración de acuario*, Kairós, Barcelona 1990[4], 422.

75 W. PANNEMBERG, (ed), *Sind wir von Natur auch religiös?*, Düsseldorf 1986, 13.

que se expresa por medio de la flauta, es el de un ser cortado de su verdadera patria que es lo divino:

> «Escucha la flauta de caña, cómo nos cuenta su historia,
> cómo lamenta la separación diciendo:
> 'Desde que del cañaveral fui arrancada
> mi dulce son hace que lloren hombres y mujeres.
> Un corazón busco, un corazón desgarrado por la ausencia del amigo
> al que pueda explicar la angustia del deseo de amor.
> Quien se halla lejos del propio origen
> añora siempre el tiempo en que allí estaba.
> En toda la asamblea se ha oído mi dulce lamento,
> fiel compañero de felices y desdichados.
> Y todos creyeron ser mis amigos, mas ninguno
> buscó en mi corazón mi más profundo secreto.
> Y mi secreto no está lejano de mi gemido...'»[76].

El hombre es anhelo de transcendencia, de más allá, de otra cosa. Toda cerrazón del hombre en su mera finitud, limitación e imperfección, hace de él un ser patético. Max Horkheimer, a quien ya me he referido en el contesto de la Escuela de Frankfurt, lo expresaba con precisión:

> «Cualquier ser limitado —y la humanidad es limitada—, que se considera como lo último, lo más elevado y lo único, se convierte en un ídolo hambriento de sacrificios sanguinarios, y que tiene, además, la capacidad demoníaca de cambiar de identidad y de admitir en las cosas un sentido distinto»[77].

También he citado anteriormente una frase de W. Pannemberg, pero estaba incompleta. Ahora es el momento de citarla completa:

> «El hombre es religioso por naturaleza. La religión —bajo una u otra forma— es una dimensión necesaria de la vida, y donde se atrofia, las posibilidades que tiene el hombre de desarrollar su propia vida sufren deformaciones cargadas de consecuencias»[78].

---

76 Citado en F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975, 406.

77 *Schopenhauer-Jahrbuch* (1961). En M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, tr. R. Gibellini, Brescia 1990[4], 7.

78 W. PANNEMBERG, (ed.) *Sind wir von Natur auch religiös?* Düsseldorf 1986, 13.

El hombre, encerrado en su inmanencia, en la limitación de su ahora y su aquí, acaba convirtiendo su nostalgia de lo sagrado en un pathos, es decir, en una pasión y un padecimiento que tiende a convertirse en una verdadera patología, una auténtica enfermedad del espíritu que puede costarle caro. La patología o enfermedad del espíritu puede presentar diversos síntomas. Pero la causa parece que está bien diagnosticada: si se hace morir la nostalgia de lo sagrado, e incluso a Dios, en el corazón humano, entonces será el hombre o sus propias obras quien intentará ocupar ese puesto vacante.

La simbólica nos trae una y otra vez, sobre el plano del pensamiento y de la vida el evidente estado de buena salud del tantas veces dado por muerto por los diversos profetas que anunciaban a los cuatro vientos sus solemnes funerales. Los nuevos movimientos religiosos de todo tipo proclaman sin lugar a dudas que el hombre es nostalgia de transcendencia. El siglo XXI, cuyos umbrales acabamos de sobrepasar, da síntomas de que será un siglo religioso. En esto parecen haberse equivocado todos los que entonaron precipitadamente el canto a la muerte de Dios.

Es verdad que la historia de las religiones contiene tristes testimonios de desnaturalización interna, objeto de la crítica de reformadores y profetas. También lo es que la crítica externa erosiva de la religión, especialmente durante los dos últimos siglos ha despojado a la religión de su frondosidad de otros tiempos. Pero el decurso de la historia nos muestra que siempre ha quedado, después de los quebrantos interiores y de los embates externos lo más auténtico, lo que aspira a perdurar por encima de la voracidad del tiempo. Se han perdido muchas cosas y es posible que, de algunas, en ocasiones se experimente una cierta nostalgia meramente retrospectiva[79]. Pero la desnudez ha expuesto a la humanidad a una intemperie que es ocasión para una toma de conciencia: que aún conserva en lo más hondo de sí los anhelos esenciales que aguantan la crudeza de todos los inviernos y que florecen una y otra vez en la simbólica que parecía ya marchita. Es esta simbólica la que sostiene la esperanza de una primavera humana indemne ante los embates del tiempo. Mientras tanto, el universo simbólico de las religiones atraviesa sofocos, otoños e inviernos. Sin embargo, precisamente cuando el pensamiento ha quedado casi desnudo, se ha hecho más sensible a la compasión y a la belleza que brota de las fuentes del Espíritu. Así se hace presente una invitación a beber en ellas el agua de la vida.

79 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c.: «Papel en blanco», 112.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 49-68

CONFERENCIAS

Judaísmo: una mediación con muchas mediaciones

Dr. Luis F. GIRÓN BLANC
Universidad Complutense de Madrid

Dice Juan Martín Velasco «Llamamos 'mediaciones' a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal…; y la hacen posible 'mediando' la presencia in-objetiva del Misterio en el mundo de los objetos»[1]. A continuación las clasifica en 'objetivas' y 'subjetivas'. Las primeras son «aquellas en las que el hombre ha descubierto la presencia del Misterio» y las segundas «consisten en expresiones por parte del hombre del acto por el que reconoce esa presencia»[2].

No vamos a entrar aquí en los planteamientos teóricos de la mediación en general ni en la descripción pormenorizada del 'fenómeno'. En cierto modo los damos por sabidos y nos centraremos en la peculiaridad del Judaísmo, visto desde dentro, con sus propias categorías.

El pueblo de Israel, y su secuela primera e inmediata, el Judaísmo, se ve a sí mismo y se siente gratuitamente elegido por Dios para una misión: Ser luz de las naciones.

«Te constituyo luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» Is 49,6 / Hch 13,47 (Pablo y Bernabé en Antioquia).

---

1 Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed Trotta, Madrid 2006[6], pág 196.

2 *Ibid*, pág 197.

«Te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes» Is 42,6 / Lc 2,22.

Ambos versos están sacados de los diferentes 'cantos del siervo de Adonai'[3], al que una corriente de interpretación identifica con el mismo pueblo de Israel.

También Is 60,3, en el Trito-Isaías, cuando anuncia o constata la grandeza de la Jerusalén restaurada en el post-exilio, que es representación de la Tierra prometida y del pueblo, dice «Caminarán las naciones a tu luz».

En la elección divina de Abraham, no hubo intermediarios ni mediaciones: «Dijo Dios a Abram: Sal de tu tierra y de tu patria… Haré de ti una nación grande» (Gn 12,1), «y seré su Dios» (Gn 17,8). Estos compromisos básicos de la alianza se repetirán a lo largo de la historia y además irá concretándose la misión: ser luz de las naciones.

En el paradigma bíblico, Dios se revela a Israel, por y para él mismo, por supuesto, pero también como *medio* elegido para que esa revelación llegue a todos los pueblos. Israel y el Judaísmo se ven, por lo tanto, como la mediación fundamental elegida gratuitamente por el mismo Dios.

Igual que en el mito de la creación el primer hombre y Dios no necesitan intermediario, y Adán se relaciona directamente con el Creador, lo cual se nos representa de manera plástica con un Dios que baja al jardín a pasear con Adán gozando del fresco de la tarde (Gn 3,8), de forma que la *in-mediatez* es absoluta; de esa misma manera Israel se preguntará más tarde: «¿Qué nación tiene dioses tan cerca de ella como lo está de nosotros Adonai nuestro Dios?» (Dt 4,7). O «¿Qué pueblo ha oído a Dios hablarle en medio del fuego, como lo has oído tú, y ha vivido para contarlo?» (Dt 4,33).

En realidad todo el capítulo cuatro de Deuteronomio es un lugar estupendo para percibir estos planteamientos: Por una parte este carácter de mediación que ostenta el propio pueblo, mediación entre el Dios cercano y el resto de las naciones; por otra, qué mediaciones le son impuestas, cuáles exigidas y cuáles le son prohibidas.

Comenzaremos con esto último. El camino de mediación vedado se apoya sobre todo en la prohibición de la idolatría. Leemos en Dt 4,15-19: «¡Mucho cuidado! Que cuando Adonai vuestro Dios os habló en el Horeb, desde el fuego, no visteis ninguna figura. No os pervirtáis haciéndoos ídolos o figuras esculpidas: imágenes de varón o mujer, imágenes de animales terrestres, imágenes

3 En este texto se nombrará siempre así al Dios de Israel, evitando una trascripción pronunciable del *tetragrámaton* YHWH, según las más recientes normas de la Pontificia Comisión para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, emitidas en 2008 y remitidas por carta a todos los obispos del mundo. Cfr. Girón Blanc, L.F., «No tomarás en vano el nombre del Señor», *El Olivo* XXXII (68) 2008, págs. 5-14.

de aves que vuelan por el cielo, imágenes de reptiles del suelo, imágenes de peces que viven en las aguas por debajo del nivel de la tierra. Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, todo el ejército del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto…»

Y en los versos 23-24: «Tened, pues, cuidado de no olvidar el pacto que Adonai vuestro Dios ha hecho con vosotros. No os fabriquéis ídolos de ninguna figura que Adonai vuestro Dios os haya prohibido, porque Adonai vuestro Dios es fuego consumidor y Dios celoso».

Este Dios, celoso de sí mismo, no utilizó mediaciones con Adán ni con Abraham y tampoco quiere utilizarlas con los israelitas. Utiliza, es verdad, a Moisés como mensajero, con instrucciones varias de tipo práctico, y sobre todo para que represente al pueblo ante Faraón a fin de organizar la liberación de la esclavitud egipcia; pero cuando llega el momento de la revelación de la Torá, —podemos decir que el momento clave— Dios prescinde del mensajero y se dirige directamente al pueblo. Lo encontramos recogido en un pasaje bíblico que, al estar posiblemente descolocado en el texto, tanto en la narración de Éxodo como en la de Deuteronomio, ha sido poco valorado en el tema que nos ocupa, pero que es muy claro.

Éxodo 20,18-19: «Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante, y, temblando de miedo, se mantenía a distancia. Dijeron entonces a Moisés: habla tú con nosotros que podremos entenderte, pero que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos».

Y todavía más explicado en Dt 5,23-28: «(Dijo Moisés): Cuando vosotros oísteis la voz que salía de las tinieblas, mientras la montaña ardía en fuego, os acercasteis a mí todos vosotros y dijisteis: Mira, Adonai nuestro Dios nos ha mostrado toda su grandeza y hemos oído su voz en medio del fuego. Hemos visto en este día que Dios puede hablar al hombre y que éste sigue con vida. Pero ¿por qué hemos de morir ahora? —porque este fuego nos va a devorar—; si seguimos oyendo la voz de Adonai nuestro Dios, moriremos… Acércate tú a oír todo lo que dice Adonai nuestro Dios y luego nos dirás todo lo que Adonai nuestro Dios te haya dicho… (Siguió diciendo Moisés:) Adonai oyó vuestras palabras y me dijo… Está bien todo lo que te han dicho».

La tradición judía del midrás sí ha sido sensible a este hecho y ha tratado de hacer concordar la situación. Según el midrás Cantar de los Cantares Rabbá Dios comenzó a proclamar el decálogo de forma directa al pueblo desde la tormenta de truenos y relámpagos y cuando había pronunciado las dos primeras frases el pueblo, asustado, pidió a Moisés que actuara de intermediario. De manera que, dice el midrás, el pueblo escuchó de forma directa a Dios que decía: «Yo soy Adonai, tu Dios, que te saqué de la esclavitud de Egipto» y «no

tendrás otros dioses por delante de mí». El resto, hasta los 613 preceptos del Judaísmo, lo recibieron a través de Moisés[4].

Es, pues, el pueblo, que se siente destinatario directo y único de la revelación amorosa de Dios, pero teme su cercanía, el que pide a Moisés que sea mediador. Y notemos que la mediación en este caso no es para acceder a Dios, sino para mantener la distancia. Y aunque Dios no lo tenía previsto así, acaba aceptándolo y por eso dice «está bien todo lo que te han dicho» (Dt 5,28).

La simplicidad y sencillez con que Dios se comunicaba directamente con el hombre, tanto en el mito primigenio con Adam, como con Abraham en el relato fundante de la elección, se ha convertido ahora en un temor 'de muerte', en un texto que por otra parte resulta contradictorio, porque tras constatar los israelitas que han oído a Dios directamente y no han muerto, persisten en su miedo a morir si se mantienen a la escucha[5], y por ello recurren a Moisés[6].

Cuando en la época de la profecía se utilice la imagen nupcial, libre de truenos y relámpagos, para simbolizar la relación de Dios con el pueblo, ésta volverá a mostrarse de forma directa, sin intermediarios; por ejemplo en Ez 16,8: «Entonces pasé yo junto a ti y te vi en la edad del amor; extendí sobre ti mi manto para cubrir tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo y fuiste mía».

Adonai se nos muestra como un Dios cercano, pero celoso. Y no tanto celoso de otros dioses, de otros posibles amantes de esta esposa de juventud, sino celoso de sí mismo, de su propia intimidad. Por ello no podrá haber imágenes de Dios: «No te harás escultura ni imagen alguna…» (Ex 20,4), ni siquiera la representación fónica de su nombre: «No usarás a la ligera el nombre de Adonai, tu dios» (Ex 20,5). Estas son también mediaciones prohibidas.

En torno a esta prohibición de la representación figurativa de Adonai, una nota más. El grado de esta prohibición es sumamente estricto. En Dt 4,25-26 se especifica: «Si…os corrompéis y os fabricáis ídolos y toda clase de figuras, haciendo así lo malo ante Adonai vuestro Dios y provocándolo a ira, hoy pongo

---

4 Cfr. Girón Blanc, L.F., *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Ed. Verbo Divino, Estella 1991, párrafo 1.2.2.6. pág. 61. A modo de breve excurso, que nada tiene que ver con el tema, puede añadirse que este mismo midrás dice que estas dos palabras de Dios son precisamente los besos por los que suspira la amada en Cant 1,2: «¡Que me bese con los besos de su boca!» o en preciosa traducción de E. Fernández Tejero: «Bésame con esos besos tuyos», cfr. *El cantar más bello*, Ed. Trotta, Madrid 1994.

5 Quizá «porque fuerte como la muerte es el amor… sus brasas, brasas de fuego, fuego divino» Cant 8,6 en traducción de Fernández Tejero, *op. cit*.

6 Otras hierofanías —manifestaciones divinas—, mediaciones objetivas, serán percibidas de forma mucho más suave y cálida, como la 'suave brisa' con la que Adonai se comunica con Elías en 1Re 19,12.

al cielo y a la tierra por testigos contra vosotros, de que muy pronto desapareceréis de la tierra que vais a poseer al otro lado del Jordán».

Y la importancia de esta prohibición quedará muy clara en el pasaje del becerro de oro (Ex 32). Conocemos la historia: como Moisés tarda en bajar del monte, los israelitas se impacientan, quieren algo tangible 'que vaya delante de ellos' tal como Moisés iba mostrándoles el camino, y piden a Aarón que les haga una imagen. Así se hace, con el oro que aportan entre todos, y resulta un toro, que es símbolo conocido y aceptado, es decir mediación subjetiva, de la divinidad en muchas culturas de antiguo Oriente. Se puede decir: ¡Idolatría!; pero no es tan simple, porque lo más interesante es lo que afirma Aarón: «mañana habrá fiesta en honor de Adonai» (32,5), es decir, no se trata de un dios distinto, sino que se trata nada más que de una representación de Adonai. El uso del lenguaje quizá nos traiciona al decir 'nada más', porque en realidad habría que decir ¡nada menos! El problema no es en este caso el culto a otro dios, sino la trasgresión de la prohibición expresa de una mediación escultórica y figurativa.

También en el capítulo cuatro de Deuteronomio encontramos otras mediaciones prescritas, formas de mantener el contacto y la presencia de Dios actualizando su acción y su palabra…

Dice Dt 4,9 «*¡Presta atención y no olvides las cosas que han visto tus ojos, ni las apartes de tu corazón mientras vivas*. ***Y cuéntaselas a tus hijos y a tus nietos***». Una de las mediaciones prescritas va a ser precisamente la transmisión de las tradiciones y de las creencias, como medio, por una parte de hacer brotar la fe, y por otra como medio para actualizar la acción y la palabra de Dios, que en la repetición una y otra vez de la narración de los hechos, se hace presente.

Esto tendrá una importancia capital en la celebración anual de la Pascua. Es una celebración cargada de simbolismos. En esa celebración ocupan un lugar preferente los niños, a los que van dirigidas muchas de las actuaciones. Se recuerda la comida festiva, previa a la salida de Egipto, con el texto de Éxodo 12 y múltiples comentarios. Se recitan los salmos del *Hallel* (Salmos 113-118), y se escenifican las preguntas que los más pequeños de la familia han de hacer:

> *¿En qué se diferencia esta noche de todas las otras noches?*
> *¿Por qué hacemos todos estos rituales?* Preguntan los niños.

Y el padre o quien preside la celebración explica:

> *Todo esto lo hacemos porque fuimos esclavos del Faraón de Egipto y porque el Señor, nuestro Dios, nos sacó de allí con mano fuerte y*

brazo extendido. Si el Santo, bendito sea, no hubiese sacado de Egipto a nuestros padres, entonces nosotros, nuestros hijos y nuestros nietos, seríamos aún esclavos en Egipto. Por eso aunque fuéramos todos sabios y doctores en la Torá, seguiríamos, sin embargo, obligados a narrar esta salida de Egipto.
Por eso estamos obligados a dar gracias, alabar, ensalzar, glorificar, exaltar, bendecir, enaltecer y honrar a Aquel que hizo por nuestros padres y por nosotros todos esos prodigios. Nos sacó de la servidumbre a la libertad, del pesar a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la luz admirable, de la esclavitud a la redención. Cantemos en su presencia: Hallelu-Yah.

Y termina con la razón de todo ello:

En toda generación, ***cada uno debe considerarse como si él mismo hubiese salido de Egipto****. Es lo que está escrito: En aquel día se lo contarás a tu hijo diciendo: «Es por lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto. El Santo, bendito sea, no sólo liberó a nuestros padres, sino junto con ellos, también a nosotros, pues escrito está: «Y nos sacó de allí a fin de conducirnos y darnos la tierra que prometió con juramento «a nuestros padres»».* (Deut. 6, 25.).

Si bien lo miramos no cabe mayor actualización, mayor presencia y cercanía del Misterio, en esta mediación de transmitir en primera persona y experimentar de nuevo en propia carne lo que experimentaron y vivieron los antepasados en la inmediata presencia y actuación de Dios.

Dt 4,2 y 4,6 ofrece todavía otro camino, en cierto modo un paso adelante: el camino, el medio para que el pueblo mismo se convierta en verdadera mediación: *«No añadáis ni quitéis nada a estas palabras que os he ordenado, a fin de cumplir los mandamientos de Adonai vuestro Dios… Ponedlos por obra, que ellos* ***mostrarán vuestra sabiduría y prudencia ante los demás pueblos****, que al oír estos mandatos comentarán: ¡qué pueblo tan sabio y prudente es esa gran nación!».*

Aquí en cierto modo se completa el círculo: el cumplimiento de los mandamientos es el camino que el Judaísmo tiene para ser y actuar como mediación, para llegar a ser lo que Adonai quiere que sea, aquello para lo que Él lo escogió, es decir, para llegar a ser 'luz de las naciones'. El cumplimiento de los mandamientos es el que pondrá de manifiesto el carácter de mediación que tienen Israel y el Judaísmo. Según nuestra terminología, estrictamente hablando, los

mandamientos son diez, el Decálogo, pero el desarrollo normativo judío ha llegado a deducir de la Escritura, concretamente del Pentateuco, 613 preceptos, 248 positivos y 365 negativos, todos ellos reflejos especulares de los diez mandamientos[7].

Se suele hablar de la 'Ley' y del 'cumplimiento de la Ley' como una característica señalada del Judaísmo. Y es cierto, si se entiende bien. Dice una frase lapidaria de la Misná: «Sobre tres pilares se sostiene el mundo (judío): la Torá, el culto divino y las obras de misericordia». Estas, podríamos decir, son las tres grandes mediaciones.

Torá es la palabra que se traduce por 'ley', pero está muy mal traducida, porque realmente lo que significa es 'enseñanza' o 'instrucción'. El error puede rastrearse fácilmente a partir de la traducción de la Biblia hebrea al griego (LXX). Allí se tradujo Torá por *nómos*, que ciertamente puede significar ley, tal como nosotros lo entendemos, pero también significa otro cúmulo de cosas: uso, costumbre, manera, fundamento, máxima sapiencial, etc. Incluso un diccionario escolar como el SPES de Pabón-Echauri, no coloca el significado de ley hasta el octavo lugar.

Como *nomos* se usó en el Nuevo Testamento con toda su carga semántica, que sin duda entendían bien las comunidades en las que los escritos neotestamentarios se gestaron. Sin embargo, al latín pasó como 'lex' y con ello quedó consumada la traición propia del '*traduttore*'.

Incluso en el uso, que podemos denominar como el más vehemente, de Pablo en la carta a los Gálatas, hay que ver la palabra *nomos* con una perspectiva mayor que el mero concepto de ley, porque hace siempre referencia a la alianza en su conjunto, que tiene ciertamente normas y prescripciones, pero tiene también mucho más: ofertas, compromisos, enseñanzas… y sobre todo gratuidad y amor.

Tengamos en cuenta que ni siquiera los mandamientos del decálogo, que son el resumen y quintaesencia de la Torá, se denominan en hebreo 'mandamientos', ni preceptos, ni ordenanzas, ni nada por el estilo; se llaman 'palabras', es decir, 'términos', como solemos decir 'los términos de un contrato'; son las 'cláusulas' de un pacto, es el 'condicionado' de un contrato pactado libremente. La 'esclavitud de la ley' de la que habla tanto San Pablo, es un correlato secundario, es una simplificación que significa en buena medida un vaciamiento de contenido y de sentido. Sin duda que esa 'esclavitud', ese atenerse a la letra, se da en el seno del Judaísmo, como en todas las religiones conocidas, sobre todo en las discusiones entre los expertos y los letrados. Pero del hecho de que

7 Sólo unos pocos, como por ejemplo la circuncisión, no pueden reducirse de manera directa al Decálogo.

esta esclavitud pueda existir, no podemos concluir que ese sea el fundamento, de la misma manera que proliferó la casuística en los tratados de moral católica post-tridentinos para consumo de confesores, confesionarios y penitentes, sin que eso tuviera ni tenga nada que ver con el amor de Dios que está en el fundamento sacramental de la Reconciliación.

Quede claro, pues, que la Torá, pilar y mediación fundamental del Judaísmo, no debe identificarse sin más con 'ley', cuya letra mata. Por eso en hebreo el que hace *torá* no es un legislador, y mucho menos un tirano o un dictador, sino un 'maestro' (*moré*), porque su significado como he dicho es 'enseñanza' e 'instrucción'. El buen maestro no imparte ciencia solamente, sino que aspira a formar *conciencia*, y por ello un cierto conductismo de normas y prescripciones pueda ser conveniente o, incluso en ocasiones, necesario. Así lo entendieron perfectamente los sabios judíos de los primeros siglos tras el cambio de era, que dieron estructura y consistencia al naciente Judaísmo, que se desarrolló ya sin templo a partir del año 70.

Se cuenta de Rabí Hillel, que falleció en torno al año 10 del siglo I[8], que en cierta ocasión se le presentó un no judío que quería convertirse al judaísmo, pero con la condición de que le pudieran instruir en la totalidad de la Torá mientras estaba a la pata coja, sobre un solo pie. Otros rabinos habían rechazado tal pretensión entendiendo que era una burla y una provocación. Pero R. Hillel aceptó el reto y le propuso lo siguiente: *«todo lo que resulte odioso para ti no se lo hagas a tu prójimo. Éste es el contenido de toda la Torá, el resto es comentario; ve y estúdialo»* (*Šab* 31a).

Hillel, al que se considera en cierto modo refundador o renovador del fariseísmo, nos presenta la esencia de esa Torá, que es mediación, como un imperativo ético, es decir con un carácter 'antropocéntrico'. Por supuesto que también hay unas pautas para con Dios, que están concretadas en las cuatro primeras 'entradas' del Decálogo:

1) Reconocimiento (amor??) a Dios como 'liberador' —«Yo soy Adonai que te saqué de Egipto»—,
2) Unicidad de Dios-Monoteísmo —«No tendrás otro Dios por delante de mí—, (prohibición de las imágenes),
3) Prohibición de usar el Nombre propio de Dios —«No usarás el nombre de Adonai tu Dios a la ligera»—, y
4) Dedicación a Dios de un día cada siete —«El día séptimo es día de descanso dedicado a Adonai».

8 Si la narración evangélica del niño Jesús 'perdido y hallado' en el Templo tiene alguna base real, éste Hillel podría haber sido perfectamente uno de los 'doctores' que quedaron admirados de su «inteligencia y sus respuestas» (Lc 2,47).

Pero el resto de las cláusulas —en una proporción de 4 a 6— tienen que ver con las relaciones humanas básicas, desde la honra a los progenitores hasta el no tratar de hacerse con los bienes ajenos.

De manera que se puede decir que la Torá como mediación incluye e incorpora ya las otras dos mediaciones que se presentan como pilares del judaísmo: el culto y las obras de misericordia. Estas obras de misericordia —en hebreo *gemilut jasadim*— no son otra cosa que la presentación en positivo, en activo y de obra, del planteamiento-resumen de Hillel: *todo lo que resulte odioso para ti no se lo hagas a tu prójimo*. Que a fin de cuentas es otra formulación del mandato veterotestamentario, recogido en Lv 19,18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

No en vano, el evangelio de Mateo, y curiosamente en idéntico capítulo y versículo, Mt 19,18, pone en boca de Jesús en su acogida al 'joven rico', los mandamientos que le abrirán la puerta de la vida: *«no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no mentirás ante el juez, honra al padre y a la madre; en resumen, amarás al prójimo como a ti mismo»*[9].

Y en otro lugar, los tres sinópticos con pequeñas variaciones, nos presentarán el resumen o sustento de 'toda la Torá y los profetas' en la archiconocida fórmula: *«Amarás a Adonai tu Dios de todo corazón, con toda tu vida, con toda tu mente...* (Dt 6,5) *y amarás al prójimo como a ti mismo* (Lv 19,18)» (Mt 22,34-40)[10]. Y en los paralelos sinópticos (Mc 12,28-34 / Lc 10,25-27), para que no quepa duda de la coincidencia total de pensamiento en este punto entre el escriba y Jesús, a pesar de que Mateo califica al escriba de 'capcioso', vemos que en el caso de Marcos el escriba convalida la respuesta de Jesús, y en el caso de Lucas, es Jesús quien convalida la respuesta del escriba.

Esta coincidencia del pensamiento o planteamiento religioso de Jesús con el de sus aparentes oponentes (escribas y fariseos), es decir esta coincidencia *absoluta*[11] de Jesús con el pensamiento judío, alcanza también al Judaísmo como mediación que citábamos al comienzo de este artículo, cuando Jesús dice: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14); y sus oponentes no podrían estar más de acuerdo con ello[12].

---

9 Nótese que en este lugar no hay referencia alguna a las cuatro cláusulas 'teocéntricas'.

10 Exactamente lo que dice —o al menos decía— el catecismo: «estos diez mandamientos se resumen en dos: Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo».

11 El calificativo de 'absoluta' es fuerte y precisaría de matización, pero no es este el lugar de hacerlo. No se tome, pues, *ad pedem literae*.

12 Los exegetas discuten si estas palabras están dichas sólo para los discípulos más cercanos, o para toda la multitud que le seguía (Mt 4,25-5,1). Yo creo más plausible esto último, pero en cualquier caso, a ningún judío que lo oyera le parecería sorprendente ni siquiera original, porque ese pensamiento pertenece a la base del pensamiento del pueblo elegido. Y una vez más nótese que sólo está dicho en el evangelio de Mateo, el más 'judío' o 'judeo-cristiano' de los evangelios.

Pero volvamos a mirar a Hillel. La esencia de la Torá para él, y para el judaísmo fariseo que de él se deriva, es un imperativo ético, centrado en las relaciones humanas, y basado en la más secularizada y secularizadora expresión bíblica, la de Oseas 6,6, en la que el propio Dios dice por el profeta: *«prefiero la misericordia a los sacrificios»*. Y una vez más habría que hacer la salvedad de que lo de 'misericordia' viene de la traducción griega, ***eleoς***, y que la palabra hebrea, *jesed*, se traduciría mejor por 'amor' o 'benevolencia' o «amor *con-pasivo*»; El diccionario de la lengua hebrea define *gemilut jasadim*, las obras de misericordia, como 'ejercicio de buenas obras para con el prójimo'. No se trata de un mero sentimiento, sino de un amor activo que se demuestra con obras[13]. *Jesed* es la actitud que tiene Dios respecto de sus criaturas (*«porque es eterno su amor»*, dice el salmo 118: *ki le'olam jasdó*) y la que debe tener el ser humano tanto respecto de Dios como respecto de las demás criaturas y muy expresamente respecto de los demás seres humanos.

Las exigencias éticas del Decálogo se concretan en otros lugares de la Biblia con claridad meridiana.

Por ejemplo en Is. 58,9-14: *«Si alejas de ti toda opresión, si dejas de acusar con el dedo y de levantar calumnias, si repartes tu pan al hambriento y satisfaces al desfallecido, entonces surgirá tu luz en las tinieblas y tu oscuridad se volverá mediodía. Adonai te guiará siempre»*.

En Lv 19, 1-3.11.13-15.: *«Sed santos, porque yo Adonai vuestro Dios soy santo. Respetad a vuestros padres. No robéis, no mintáis, ni os engañéis unos a otros. No oprimas ni explotes a tu prójimo; no retengas la paga del jornalero hasta la mañana siguiente. No maldigas al sordo. No pongas tropiezo en el camino del ciego. No procedas injustamente en los juicios; ni favorezcas al débil ni te rindas ante el poderoso, sino que has de juzgar con justicia»*.

No se puede negar que baja a detalles y concreta bien cuál es y en qué consiste el *jesed* que Dios prefiere a los sacrificios del culto. «Los rabinos convirtieron la *gemilut jasadim* en una virtud social básica que incluye todas las formas de asistencia humana al prójimo: donaciones, visitas a los enfermos, consuelo en los duelos»[14].

Y para esta íntima relación entre culto y obras de misericordia, valga como ejemplo el caso del ayuno y la penitencia de *yom-kippur*, el gran día de la penitencia, la fiesta más importante del Judaísmo junto con la Pascua. El ayuno y la penitencia de ese día (que son claras mediaciones subjetivas) son expresión una vez más del reconocimiento de la absoluta superioridad de Dios. Concre-

13 He encontrado una traducción de Os 6,6 en una Biblia Interconfesional que dice «lo que quiero es que me améis y no que me ofrezcáis sacrificios».

14 *Judaísmo A-Z,* pág. 66.

tamente en ese día se solicita el perdón no sólo de las faltas y transgresiones de los preceptos, sino también de los votos y las promesas hechas a Dios y que no se hayan cumplido; sin embargo el Talmud especifica que los compromisos hechos a las personas no quedan anulados, y todo el esfuerzo penitencial de *yom-kippur* sólo servirá para alcanzar el perdón si se solicita y se intenta también la reconciliación con los hombres a los que se haya ofendido.

En el ejercicio de las obras de misericordia, dice la Misná, «no hay medida fijada» (*mPeá* 1,1), queda a la libre decisión y generosidad de cada uno. El Talmud de Jerusalén distingue, en esta misma línea, las obras de misericordia que se hacen con implicación personal de las que se hacen mediante una donación económica o de bienes (*Peá* 1,1 15b), y en el de Babilonia una vez más se distingue: «*tsedacá* (limosna) se hace sólo con dinero, *gemilut jasadim* con la implicación personal y con dinero; tsedacá se hace sólo con un pobre, gemilut jasadim puede hacerse con ricos y pobres; *tsedacá* puede hacerse sólo con los vivos, *gemilut jasadim* con los vivos y los muertos» (*Suk* 49b).

Los comentaristas detallarán diversas formas de práctica de esta 'prestación amorosa' y entre las más nombradas y mejor consideradas se cuentan el honrar y festejar a quienes contraen matrimonio, especialmente a la novia, dar hospitalidad a caminantes y viajeros, visitar a los enfermos y enterrar a los muertos.

En el caso de la hospitalidad son muchas las recomendaciones, los dichos y los ejemplos que encontramos en la literatura rabínica: Comentando un texto de la Misná que dice que aunque sea sábado se pueden mover cuatro o cinco montones de paja para preparar el aposento a los huéspedes (*mSab* 18,1), dice el Talmud: «R. Yojanán dijo: ofrecer hospitalidad a un viajero (en sábado) es tan importante como ir a la sinagoga. R. Dimí dijo: es incluso más importante». Y sigue el Talmud: «Ejercer la hospitalidad es incluso más importante que colocarse en la presencia divina. R. Yehudá dijo que había oído a su maestro R. Yojanán decir que hay seis cosas cuyo fruto se saborea ya en este mundo, aunque su principal valor esté en el mundo futuro, y son: hospedar a los viajeros, visitar a los enfermos, hacer oración, reunirse a estudiar, acostumbrar a tu hijo al estudio de la Torá, y juzgar favorablemente al prójimo» (*Sab* 127a-b)[15].

Otras obras de misericordia aparecen valoradas desde tiempos del antiguo Israel; por ejemplo, dar comida o bebida o vestido a quien lo necesita, y seguirán siendo punto de referencia en el Judaísmo. Un midrás comenta: *«Cuando aquella gran desgracia le sobrevino a Job, dijo ante el Santo, bendito sea: Señor del universo, ¿Acaso no he dado yo de comer a los hambrientos y de beber a los sedientos, según se dice «¿comí solo mi pedazo de pan y de él no*

15 El valor principal está en el mundo futuro, es decir 'el día del juicio'. Ver la versión cristiana en Mt 25.

comió el huérfano?» (Job 31,17), acaso no he vestido a los desnudos, según se dice «¿y del vellón de mis corderos no se calentó?» (Job 31,20)»[16].

«No es el estudio de la Torá lo principal, sino (llevarla a) la práctica», dice la Misná (*Abot* 1,17), lo cual no quita para que el profesor de Judaísmo Emil Fackenheim defienda, como ya lo hacía Agustín de Hipona en el siglo IV, que «cuando oramos, hablamos a Dios, pero cuando estudiamos, es Dios quien nos habla a nosotros». El estudio de la Torá es en el Judaísmo una mediación para acercarse a Dios mismo, pero la vivencia y práctica de lo que allí se aprende es todavía mejor mediación. El culto (oración, rituales festivos, etc.) es una mediación, expresión del amor (*jesed*) a Dios y de la santificación de su Nombre, pero su reflejo en el amor a las criaturas, a la naturaleza y al conjunto de la creación (ecología?), y en el amor específico a los seres humanos (*gemilut jasadim*) es todavía mejor mediación.

Y una nueva plasmación de aquel «prefiero la misericordia a los sacrificios» se encuentra en un principio básico del Judaísmo, denominado en hebreo *picúaj néfesh*. Es decir, la obligación de cuidar o mantener la vida, según lo cual cualquier consideración debe quedar de lado cuando está en peligro la vida de una persona; y quien dice la vida puede decir la seguridad, la integridad, el bien más profundo, etc. En formulación literal del Talmud encontramos dicho: «no hay nada que prevalezca frente a la vida humana» (*Yoma'* 82a); y en otro lugar: «el mantenimiento de una vida humana anula el precepto del sábado» (*Sab* 132a), y no sólo el mantenimiento de la vida humana, sino también de la vida animal. Esto último lo tenemos preciosamente atestiguado, por ejemplo, en el evangelio de Lucas (14,5), puesto en boca de Jesús: «¿A quién de vosotros se le cae un hijo o (incluso) un buey a un pozo en sábado y no lo saca al momento?» y añade el evangelista «y no pudieron replicar a esto». Evidentemente, de darse el caso, no pudieron replicar ya que era y es doctrina básica del Judaísmo fariseo, porque, como dice el Talmud en otro lugar, «todos los preceptos fueron dados al hombre para que viva por ellos y no para que muera por su cumplimiento» (*Yoma'* 85b citando Lv 18,5).

El judaísmo puede llegar a entender y a valorar la entrega de la propia vida por la causa divina, por la «santificación del nombre de Dios», en momentos o situaciones, —no deseadas ni deseables—, en las que está en cuestión la aceptación de sí mismo por parte del hombre como un 'no-Dios'; es decir, el judaísmo admite y valora el martirio por la fe, pero entiende que en toda otra situación en la que un deber religioso pone en peligro una vida o la integridad física de un persona, o incluso la mejoría o el bienestar de un enfermo, el deber religioso

16 *Abot de Rabbí Natán* A cap 7,3. En A. Navarro: 1987 87.

debe ceder, e incluso el cumplimiento de los mandamientos –excepción hecha del asesinato, la idolatría, y las relaciones sexuales prohibidas.

Leemos en la Misná: «el que apaga la lámpara en sábado para que pueda dormir un enfermo, está exento de culpa», y en el Talmud se preguntan «entonces, ¿es verdad que se puede apagar la lámpara en sábado para que duerma un enfermo?» y se responden usando la referencia bíblica de Pro 20,27, «el aliento del hombre es la lámpara del Señor» y mejor es que se apague una lámpara cualquiera a que peligre la «lámpara de Dios», es decir a que peligre la vida del enfermo.

Y prestemos atención al hecho que hemos comentado más arriba de que la hospitalidad anula el precepto del sábado, y ahora vemos que la ayuda a la vida anula el precepto del sábado, y eso que el sábado es uno de los preceptos más importantes, junto con la circuncisión. También la práctica de la circuncisión quedará en suspenso y se retrasará si el recién nacido no goza de buena salud. Quizá pueda decirse que no hay mejor mediación subjetiva, es decir mejor respuesta del ser humano a la manifestación del Misterio, que la atención a otro ser humano, imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27).

Entre las mediaciones 'subjetivas', las que consisten en expresiones por parte del hombre por las que se reconoce la presencia y el encuentro con el Misterio, el judío practica todas las habituales: la oración que se concreta de forma especial en la recitación de *Shemá Israel*, texto tomado básicamente de Deuteronomio 6, 4-9 con añadido de otros pasajes[17], que es verdadera profesión de fe y sintetiza el quehacer diario: *«Escucha, Israel, Adonai, nuestro Dios, es uno. Ama a Adonai tu Dios con todo tu corazón, con toda tu vida y con todas tus fuerzas. Estén siempre grabadas sobre tu corazón estas palabras que te ordeno hoy. Incúlcalas a tus hijos, enseñándolas al reuniros en vuestras casas y al andar en el camino, al acostaros y al levantaros. Átalas como señal sobre tu brazo y que sean un frontal entre tus ojos. Escríbelas en las jambas de tu casa y sobre tus portales» (Deut 6,4-9)*

En este texto se sintetiza, además de la profesión de fe y la propia obligación de recitarlo dos veces al día (*al acostaros y levantaros*), el uso de las filacterias (*tefilin*) y la prescripción de la *mezuzá*[18].

Además de la oración, se establecen un buen número de celebraciones a lo largo del año en las que en paralelo con la producción agrícola y los trabajos

---

17 Dt 11,13-21 y Nm 15,37-41

18 Ante la imposibilidad de ofrecer en este marco una descripción y valor de las diferentes mediaciones, remito al lector a cualquier diccionario de términos judíos, por ejemplo *Diccionario del Judaísmo*, de Johann Maier y Meter Schäfer, ed Verbo Divino 1996, o a *La religión judía*, de Antonio Rodríguez Carmona, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos 2001.

del campo, en unos casos, o los momentos señalados del calendario en otros, se reconoce la realidad, la cercanía y la presencia del Misterio en el devenir histórico de Israel con acciones cultuales, muchas de ellas de ámbito puramente familiar.

Fiestas de Peregrinación

– *Pésaj* (Pascua)

En la fiesta de *Pésaj* confluyen varias tradiciones; las dos principales son el sacrificio y comida festiva de un cordero, de origen nómada, relacionada directamente con la salida de Egipto; y los panes ázimos, sin levadura, de origen agrícola, que algunos relacionan con la entrada en la tierra prometida y primer asentamiento. Comenzó siendo fiesta familiar, se asimiló más tarde a una de las peregrinaciones y, mientras el Templo estuvo en pie, el cordero se sacrificaba en el Templo y se consumía en familia; y volvió a ser fiesta familiar una vez que el Templo fue destruido. Tiene un ritual establecido conocido con el nombre de *séder*, que pretende revivir y sobre todo transmitir a los hijos la experiencia de la liberación de Egipto. *Pésaj* se celebra la tarde-noche del día 14 de *Nisán* (marzo-abril)[19] con una cena familiar festiva y se prolonga durante una semana. En la actualidad, al no existir la posibilidad de sacrificarlo ritualmente, el cordero se ha eliminado de la cena de *Pésaj*, pero siempre se tienen presentes unos huesos de cordero asado como recuerdo del pasado. Se consumen hierbas amargas en recuerdo de la amargura de la esclavitud y se bendice a Dios en cuatro ocasiones con copas de vino que se consumen, dos antes de la cena y dos después de ella. Al ritual de la cena se le han ido añadiendo himnos, canciones y pasatiempos que se prolongan hasta bien entrada la noche. Los niños tienen un especial protagonismo, pues son los que preguntan por la tradición. En la celebración de corte tradicional al final de la noche se hace un voto unánime producto de los siglos de dispersión: 'el año que viene en la Jerusalén reconstruida'.

El rito de los panes ázimos pudiera tener su origen en Josué 5,11 tras la entrada en la tierra prometida, pero aparece desde antiguo traspuesto y entroncado con la salida de Egipto. Esta prescripción del pan sin levadura ha dotado además a la fiesta de elementos populares de hondo significado. Con la llegada de la Pascua hay que eliminar todo resto de levadura en el hogar, como simbólico signo de renovación anual. En las versiones y costumbres más tradicionales el padre de familia deberá comprobar la limpieza del hogar y 'encontrará' un

19 Exactamente se celebra el día de la luna llena del mes lunar que ha comenzado después del equinoccio de primavera.

rincón en el que todavía quedan unos restos de pan. El proceso de su búsqueda, hallazgo y eliminación supone toda una escenificación especialmente dirigida a los más pequeños de la casa, que como se ha dicho son especiales protagonistas de la fiesta y el rito.

– *Shabuot* (Semanas)

Se celebra siete semanas después de *Pésaj*. Actualmente el 6 de *Siván*. Era la fiesta de la cosecha y la siega y, cuando estas celebraciones agrícolas perdieron buena parte de su sentido para los habitantes de las ciudades, se propuso como conmemoración de la entrega de la Torá en el monte Sinaí. Tenía su carácter de peregrinación al santuario para ofrecer las primeras frutas de la cosecha. Es fiesta de un solo día y actualmente no tiene otro reflejo social que las oraciones especiales del día. En algunos lugares hay tradición de realizar una comida compuesta integramente de productos lácteos, para unos referencia a la 'tierra que mana leche y miel', para otros como referencia a la aceptación de las normas de pureza alimentaria (*kashrut*).

– *Succot* (Cabañas o Cabañuelas)

Es la fiesta del otoño. Se celebra el 15 de *Tishrí* (septiembre-octubre) durante siete/ocho días y termina con la festividad de *Simjat Torá* (23 de *Tishrí*), que conmemora una vez más la entrega de la Torá en el Sinaí y significa el final del ciclo de lectura de la Torá durante el año y el comienzo de uno nuevo. *Succot* recuerda el éxodo por el desierto y la vida en tiendas o cabañas de aquella época y su principal característica es que cada familia debe construirse una cabaña en la que pasar varias horas al día y sobre todo hacer las comidas. En el mundo moderno las cabañas se construyen en patios y terrazas y pueden incluso ser comunitarias. Además de la cabaña se reúnen las llamadas 'cuatro especies' (rama de palmera, de mirto y de sauce, y un fruto cítrico) y se tienen en la mano y se agitan mientras se recitan bendiciones especiales los ocho días de la festividad. En *Simjat Torá*, festividad que carece de fundamento bíblico, es típico sacar en procesión los rollos de la Torá con bailes y cánticos, sobre todo en las comunidades jasídicas.

Otras grandes festividades (*Yamim ha-Nora'im*)

– *Rosh ha-shaná* (primero de año)

Es la fiesta del comienzo del año el 1 de *Tishrí* (septiembre-octubre). Está en contradicción con muchos pasajes bíblicos que hablan del comienzo del año en primavera (*Nisán*), y por eso los maestros rabínicos hablaban de diversos

tipos de años. El inicio otoñal sería el que servía precisamente para el cálculo de los años sabáticos y jubilares, mientras que el inicio primaveral tendría que ver más con las celebraciones festivas y cultuales, comenzando por *Pésaj*. Es festividad de un día pero el sonido del *shofar* (cuerno) anuncia el periodo de diez días de penitencia preparatorio del *Yom Kippur*. Las personas se desean unas a otras 'ser inscritos (en el libro celestial) para un buen año' (*le-shanah tovah niccatebu*).

– *Yom Kippur* (día de la expiación)

Esta conmemoración tiene lugar a los diez días del comienzo del año (10 de *Tishrî*)[20] y es el gran día del perdón: se solicita el perdón de Dios por todas las transgresiones y los compromisos no cumplidos; este perdón está asegurado si el solicitante está arrepentido y consecuentemente tiene propósito de enmienda. Sin embargo, el perdón de las transgresiones contra el prójimo sólo se alcanza de Dios si se solicita el perdón del ofendido, y a éste se aconseja perdonar a su ofensor. Es por lo tanto el gran día de la reconciliación social.

Es una fiesta de desarrollo post-exílico en la que, mientras el segundo Templo estuvo en pie, se unía una triple expiación: la de los *cohanim* con el holocausto de un toro, la del pueblo con el holocausto de un macho cabrío y la del santuario mediante el rociado del altar con la sangre de las dos víctimas citadas. Además era el único día en que el *cohen gadol* entraba ritualmente en la Cámara Santa del Templo (*devir*). A estos ritos se asoció el del 'chivo expiatorio', también llamado 'chivo para Azazel', sobre cuya cabeza ponía el *cohen gadol* las manos como signo de la transmisión al animal de todas las transgresiones de los israelitas. Después se empujaba al chivo al desierto (Lv 16,10). Tras la desaparición del Templo todos estos ritos dejaron de practicarse. Hoy en día en *Yom Kippur* los judíos se reúnen en las sinagogas para solicitar el perdón divino. Como constatación sociológica puede decirse que es el día que más judíos asisten a la sinagoga, para muchos de ellos quizá el único día del año que la visitan. Está prescrito el ayuno según las normas más rigurosas.

Entre las plegarias de *Yom Kippur* merecen señalarse la denominada *kol nidré* por la que se pide a Dios la cancelación de todos los votos, compromisos y promesas incumplidos durante el año, en la que, como se ha dicho más arriba, se trata de los compromisos adquiridos respecto a Dios y no los que se hayan adquirido respecto a otras personas; y la fórmula de confesión (*vidui*): *«Por favor, oh Eterno, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, que nuestra*

20 *Yom Kippur* no debe caer ni en viernes ni en domingo. Para ello existe un complicado cálculo del calendario con intercalaciones y reducciones de días. Se ha hecho aludión a ello al hablar del calendario.

oraci6n llegue a ti, y no te ocultes, Rey nuestro, de nuestras plegarias, pues no somos tan insolentes ni tan duros de cerviz como para decirte que somos justos y que no hemos pecado. No, sino que hemos pecado... Nos hemos hecho culpables; hemos traicionado; hemos robado; hemos hablado calumnias y maledicencias... hemos dado malos consejos... nos hemos burlado; nos hemos rebelado... hemos cometido inmoralidad; nos hemos apartado de ti... hemos causado daños espirituales; hemos oprimido a otros; causado sufrimiento a otros... nos hemos extraviado del buen sendero y hemos hecho que otros se extravíen; y nos hemos apartado de tus mandamientos y de tus buenas leyes... ¿qué podemos decir delante de ti ?.. Nada se esconde de ti, ni nada hay que sea oculto ante tus ojos. Sea tu voluntad, oh Eterno, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, que tengas misericordia de nosotros y nos perdones por todos nuestros pecados. Expía todas nuestras iniquidades y perdona y disculpa todas nuestras transgresiones»[21].

Fiestas menores

Repartidas a lo largo del año hay otras festividades de menor importancia pero mucha tradición popular.

– *Januká en Kislev* (diciembre) que conmemora la reinauguración del Templo en época macabea; es fiesta de la luz. 'Sucedió un gran milagro', *nes gadol hayá sham*, es el lema de esta fiesta que tiene como objeto central una lámpara o candelabro de nueve candelas (ocho más una), denominada *janukiá*[22]. Cada día de la fiesta se alumbra una nueva candela recitando unas bendiciones. Son luces de alegría que no deben utilizarse para otros fines. La *janukiá* es objeto imprescindible en la casa judía. Se ha convertido además en elemento decorativo y los artistas y orfebres han competido en diseños y variedades a lo largo de los siglos.

– *Purim* en *Adar* (febrero/marzo) que conmemora la salvación, con tintes legendarios, de los judíos de Persia en un momento de peligro (libro bíblico de Ester); se celebra popularmente, sobre todo los niños, con desfiles y fiestas de disfraces.

– *Tishá beav* (nueve de *Av*) en agosto que conmemora penitencialmente la destrucción del Templo.

---

21 Cfr. Ionel Mihalovici *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Riopiedras, Barcelona 2000.

22 No hay que confundir esta lámpara con la *menorá*, el candelabro de siete brazos que se describe en Éxodo 25,31-40 como parte del mobiliario del Tabernáculo y que es emblema del pueblo y del moderno Estado de Israel.

Entre las celebraciones familiares hay que citar en primer lugar la circuncisión, signo de pertenencia al pueblo y de la alianza pactada por Adonai. Su mención rápida en este lugar no ha de quitarle importancia porque es mediación subjetiva primera y fundamental. Como rito de iniciación al llegar a la pubertad se produce la celebración del *Bar Mitsvá*, mediante el cual el joven adolescente entra a formar parte de la comunidad sujeta al cumplimiento de las prescripciones. Ambos son ritos solo para varones en el judaísmo clásico, aunque esta última tiene en tiempos modernos una versión para jovencitas.

Para terminar nos referiremos a un último tema muy de pasada; no haremos más que enunciarlo. Todas las religiones dan algún valor mediatorio al espacio; lo que la fenomenología de la religión llama el 'espacio sagrado'. Suele ser lugar de culto, de acercamiento a la divinidad, de cercanía del Dios, de presencia de Dios. El antiguo Israel lo tuvo con una gran preeminencia: el Templo. Durante el Éxodo había sido el santuario, llamado también 'tienda del encuentro o de la reunión', de la reunión con la divinidad, se entiende. Para el primer Judaísmo siguió teniendo sin duda el mismo significado, pero la destrucción del Templo en el año 70 cambió radicalmente los planteamientos. El Judaísmo se ha desarrollado como una religión sin templo, sin un lugar sagrado en el que se concrete la presencia y la cercanía de Dios. La sinagoga ya no será el lugar específico de encuentro con la divinidad. No pasa de ser el lugar de reunión, pero de reunión de la comunidad, de los miembros de la comunidad entre sí. De hecho desde las épocas más antiguas el mismo local de la sinagoga es el lugar de estudio, en hebreo *bet-midrash*. Como lugar de estudio —ya hemos visto la importancia del estudio como mediación— y por el hecho de que en ella se conservan y guardan los libros de la Torá que cada comunidad debe poseer, tiene la sinagoga sin duda un *estatus* especial, pero no mayor que el de cualquier lugar en que se encuentre un Rollo de Torá.

La sinagoga solo recibirá la presencia de Dios cuando una comunidad esté allí reunida en oración y estudio. Entonces, por el hecho de la comunidad reunida, la *SHEKHINAH* se hará presente en la comunidad. La *SHEKHINAH* es Dios mismo en cuanto que habita en medio de una comunidad orante o del pueblo en general. La palabra significa precisamente 'vecindad' y en tratados de teología se ha traducido como 'inhabitación' divina.

Dice la Misná (Abot 3,2): «Si dos se reúnen y no se ocupan de cuestiones de Torá, constituyen una «reunión de cínicos», tal como dice el salmo 1 acerca del hombre justo que «no participa en reuniones de cínicos»; pero si dos se reúnen y se ocupan de cuestiones de Torá, la *SHEKHINAH* se aposenta en medio de ellos».

Esta carencia e incluso falta de necesidad de un Templo, lugar sagrado, lo tenía claro el judío (o judeo-cristiano) que escribió el evangelio de Juan y en

4,21-24 dice: *«Créeme mujer que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre…; llega la hora, y ya estamos en ella, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn. 4, 23-24)*. Constataba el evangelista que ya no existía un lugar sagrado como el Templo, ni el de Jerusalén ni el de Gerizim de los samaritanos, y que además no era necesario[23]. La reunión de la comunidad es en sí misma mediación, genera presencia y cercanía de Dios, al margen del lugar donde se produzca.

Y, retomando el tema del comienzo de esta charla, la comunidad judía que vive fiel al pacto, es presencia de Dios en el mundo, lugar de inhabitación de la *SHEKHINAH*, y como tal, pretende llegar a ser mediación 'objetiva' en la que los demás pueblos puedan descubrir la presencia amorosa de Dios.

Conclusión ¿extemporánea?

Hace años que tengo contraído conmigo mismo el compromiso de no hablar o no escribir nunca de Judaísmo sin hacer una referencia al Holocausto, la *Shoá* como se dice en hebreo. Creo que nunca se recordará bastante, que nunca se llorará bastante, y que debe permanecer en la memoria. Si además, como es el caso, hablo o escribo en un ámbito cristiano, el compromiso resulta todavía mayor, porque fue en el mundo cristiano donde tuvo lugar esta catástrofe, y no voy a hacer distinción entre católicos y protestantes, alemanes y no alemanes. Pero tampoco podemos olvidar, como se ha reconocido en las más altas instancias del mundo católico, cuando Juan Pablo II pidió perdón, la parte de culpa que en todo ello haya podido tener el anti-judaísmo secular de la Iglesia, la acusación de deicidio, los pérfidos judíos, etc. Hay que reconocer que en general no hay en el mundo cristiano de a pie demasiada sensibilidad sobre este asunto.

En relación con el tema que hoy nos ocupa se puede hacer la siguiente reflexión: si decimos que el Holocausto fue un genocidio, —algunos opinan que sólo el Holocausto merece el nombre de genocidio—, si fue un crimen contra la humanidad, y por ello mismo un inmenso desprecio a Dios, al Dios único de ese monoteísmo antropocéntrico del que hemos hablado, todavía podemos verlo como más contrario a Dios en su pretensión de exterminar a los judíos y acabar precisamente con la 'mediación' por él elegida…

Emil Fackenheim, al que hemos citado más arriba, en su reflexión post-Holocausto como judío y para judíos, dice que si tradicionalmente el judío ha tenido 613 preceptos que cumplir, después del Holocausto y por medio del Holocausto mismo, se le ha revelado un nuevo precepto, el 614, expresado en

23 De nuevo en el *Apocalipsis* se insistirá en la no necesidad de templo: «… Me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo…no vi en ella templo alguno…» Ap. 21,10-22.

la obligación que incumbe al pueblo judío de sobrevivir, de resistir, de seguir aspirando a ser 'luz de las naciones', porque de otra manera se le estaría dando una victoria póstuma a Hitler, al permitir la desaparición de la mediación elegida por Dios mismo.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 69-84

CONFERENCIAS

El Islam, donde la mediación parece no existir

Dra. Montserrat ABUMALHAM MAS
Universidad Complutense de Madrid

Un sistema religioso, especialmente un sistema cuyo centro es un Dios único, cuya esencia es totalmente diferente de la del ser humano o la criatura, suele comportar el fenómeno de la mediación. Es decir de cauces simbólicos o representativos mediante los cuales la propia divinidad se acerca al creyente o éste puede comunicarse con el misterio.

Las mediaciones constituyen todo un sistema simbólico, que escoge diversos mecanismos para establecer ese nexo especial que, sin desvelar el misterio, al menos lo acerca y permite un diálogo comprensible para los seres humanos. La variedad de mediaciones es casi infinita; desde la propia oración a toda una corte de gestos rituales, pasando por personas que actúan como intercesoras, o de la propia divinidad que mediante diversos recursos se comunica: la zarza ardiendo, los truenos y relámpagos, una brisa o un viento huracanado.

Sin embargo, dos datos parecen apuntar a la inexistencia del recurso a la mediación en el Islam. Por una parte, la ausencia de un sacerdocio consagrado a la defensa de la ortodoxia y que pueda a su vez tener un contacto directo con lo sacro, del que quedan excluidos los demás fieles. Por otra parte, la falta de una autoridad suprema que sancione la santidad para que ésta actúe como mediadora.

Se podrían añadir otras carencias en este sentido, como la falta de representaciones o el rechazo de la ortodoxia a la música sacra, la danza o a otro tipo de manifestaciones que permiten al creyente establecer un espacio de comunicación con el misterio.

La propia inexistencia en el Islam de espacios en donde lo sagrado tenga su lugar en medio de los creyentes, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo,

en el antiguo *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalem o en el Sagrario de las Iglesias cristianas, establece, sin duda, una separación entre lo divino y lo humano y supone un impedimento para la comunicación, en el que parecen no caber las mediaciones.

Con todo, las dos ausencias más llamativas son aquellas de la falta de sacerdocio y la de la santidad. La constatación de estas realidades se hace, por una parte, en la perspectiva de la fenomenología de las religiones y, por otra y con frecuencia, desde un examen del Islam en el que prima la comparación con otras manifestaciones religiosas que poseen o bien sacerdotes o bien santos o ambas cosas.

Sin embargo, la carencia de estos dos elementos, como la del resto de las posibles vías de mediación, no supone ni una mengua en la comprensión del Islam como un sistema religioso completo, ni tampoco una negación absoluta de la existencia de la mediación, no sólo en los niveles de la fe popular, en donde existe y es reconocida la santidad, sino incluso en los medios más ortodoxos y desde luego en la propia Escritura; es decir, en la revelación.

La mediación, de manera general, a veces aparece como un movimiento que parte del creyente en su necesidad de comunicación con la divinidad que, por su propia esencia, es un ser completamente diferente del hombre y al que éste no sabe o no encuentra el modo de dirigirse. De ahí que el creyente establezca cauces a través de personas consagradas o de aquellos que han mostrado verdadera santidad. Ambos aspectos los separan y diferencian del resto de los creyentes y, en esa medida, pueden servir de mediación entre la divinidad y el resto de los seres humanos.

También existe un movimiento que podríamos denominar descendente, en el que la mediación se produce por iniciativa de la propia divinidad. En este sentido, las voces proféticas, los seres humanos considerados 'elegidos' y la propia letra del texto revelado son mediaciones propiciadas por la divinidad.

Ambos aspectos se dan en el Islam. Quizá es más significativa y ortodoxa la mediación que se produce a iniciativa de Dios. En este sentido, varias son las iniciativas de Dios. Por una parte, la elección que Dios hace de determinados seres humanos, a lo largo de la Historia de la humanidad, para que transmitan su voluntad; empezando por Patriarcas como Abraham, o por Profetas, entre los que cabe considerar no sólo al propio Profeta Muhammad, sino a figuras como Moisés, David, Salomón, Juan, hijo de Zacarías o Jesús, hijo de María. Así mismo, las propias figuras femeninas de la hermana de Faraón que rescata a Moisés de las aguas, cambiando su destino, o la figura de la Virgen María, quien contraviniendo todas las normas de su sociedad queda encinta sin estar casada, sólo desposada, y de ese modo muestra la fuerza de Dios y su voluntad insondable y su decisión de comunicarse con los seres humanos.

Pero, siendo estos rasgos que el Islam comparte con otras religiones y que del mismo modo proceden de la iniciativa divina, uno de los datos más significativos es la elección por parte de Dios de la lengua árabe para dirigirse a ese pueblo que la habla. Para ello, Dios mismo hace declaración de la elección no de un dialecto posible, sino de 'lengua árabe comprensible por todos'. Así lo expresa el propio Corán:

> *Estos son los versos de una escritura clara (y esclarecedora). Nos la hemos hecho descender como una recitación en árabe a ver si así os volvéis sensatos*. (Qur. 12, 1-2)

Así pues, elegida por Dios la lengua de comunicación, no sólo la emplea, sino que se empeña en que su formulación sea de lo más clara y evidente, a fin de que los seres humanos puedan aplicar en ella su raciocinio y llegar a comprender la voluntad divina.

Incluso va aún más lejos: Utilizando esa lengua comprensible por todos los hablantes del árabe, va a iniciar el relato de una historia hermosa que sirva de ejemplo y esclarezca de qué modo Dios actúa con los seres humanos:

> *Nos vamos a contarte la más bella de las historias de entre las que te hemos revelado en este texto, aunque tú, antes eras de los que andaban despistados* (Qur. 12, 3)

A continuación Dios 'cuenta' la historia de José, hijo de Jacob, sus vicisitudes, sus tentaciones y, sobre todo su fidelidad a Dios, poniéndolo como ejemplo.

En este texto tan breve que hemos seleccionado, hay aún otro dato interesante. Ese que andaba despistado es el propio Profeta Muhammad. Dios no se vale de sabios e ilustrados, no de aquellos que comprenden a la primera, sino de los que no significan nada en el mundo de los hombres y es a esos a los que coloca como modelo y hace objeto de la confidencia de sus designios.

De manera que la elección de la lengua, la elección de aquellos a quienes va destinada, es muestra evidente de que Dios necesita comunicarse con los seres humanos y Él mismo establece los mecanismos de comunicación que le parecen los más adecuados.

Este afán de comunicación por parte de Dios se ve continuamente reforzado, pues el texto coránico insiste en que ya ha habido diversos intentos de Dios de comunicarse con los seres humanos. Así ya se reveló en la Torah al pueblo de Israel y mediante el Evangelio a los cristianos. Pero unos y otros o bien no

aceptaron el diálogo o bien tergiversaron su significado, por lo que Dios se ve obligado a comunicarse una vez más:

> *Él ha hecho descender sobre ti la Escritura con la Verdad, confirmando los mensajes anteriores. Pues Él hizo descender la Torah y el Evangelio, y lo hizo como indicación a los hombres…* (Qur. 3, 3-4)

Textos semejantes se repiten a lo largo del Corán, reiterando la multitud de ocasiones en que Dios ha intentado comunicarse y los hombres han hecho oídos sordos. Pero Dios es perseverante e insiste una y otra vez en hacer llegar su mensaje.

No es de extrañar que Dios sea paciente y persistente, porque sin duda alguna le mueve la Misericordia. Dios se apiada de los errores de los hombres porque esa es la parte más importante de su esencia.

En el texto coránico, la expresión primera y más repetida respecto a Dios se refiere a Él como *al-Rahman al-Rahim*, es decir el Todo Misericordia o la Misericordia Suma. La expresión *b-ism-Allah al-Rahman al-Rahim*, conocida con el término basmala, se repite en boca de los musulmanes como una jaculatoria permanente al inicio de cada azora coránica y de cualquier acción por simple que sea, significando que el creyente se coloca en la presencia de Dios antes de emprender cualquier tarea; sea la de la propia oración, sea un trabajo o cualquier otro acto.

Pero, además de la frecuencia de uso, la expresión es interesante atendiendo al significado de los términos *rahman* y *rahim*. Ambos son morfológicamente adjetivos. El primero de ellos construido sobre un esquema que tiene carácter intensivo y el segundo, en composición paralelística, con un significado propio casi idéntico al anterior, «misericordioso», con lo que refuerza aún más el sentido intensivo del primero.

Por ello, utilizando una expresión muy característica del lenguaje religioso en español, podemos traducir ambos adjetivos por la expresión «todo misericordia» o «misericordia suma».

Ambos adjetivos proceden de una misma raíz verbal, *rhm*, que se refiere a las entrañas. Como ocurre con mucha frecuencia en las lenguas semíticas y especialmente en la lengua árabe, muchos estados anímicos se expresan mediante imágenes o palabras, cuyo significado primero se refiere a la transformación física que un sujeto experimenta al hallarse movido o conmovido por una pasión o un sentimiento.

Dicho de otro modo, el concepto al que responden estas voces es un concepto descriptivo de un determinado aspecto físico y material que es síntoma externo de un movimiento anímico.

Así, por ejemplo, la cólera divina se expresa en el texto bíblico, por una imagen más bien castiza y que el español también posee como es la de «echar humo por la nariz» y de hecho, el término *af* (en árabe *anf*) significa al mismo tiempo nariz y cólera o ira.

De manera semejante, la raíz *rhm* de la que provienen esos adjetivos, *rahman* y *rahim*, se refiere a la remoción o conmoción de las entrañas por un afecto intenso. Las madres pueden llamar a sus hijos «entrañas mías». Un amor apasionado e incondicional surge de «las tripas». De manera que Dios, así calificado, aparece como un ser dotado de la capacidad suprema para mostrar compasión y misericordia, para sentir que sus entrañas se conmueven y, bajo esa denominación, es como el creyente que trata de atraer la atención divina, lo siente cercano y proclive a tomar consideración de sus demandas.

No sólo es, pues, uno de los atributos más señalados de la divinidad, tal como la presenta el Corán, sino que es el propio Dios quien ha revelado esa característica de lo que podríamos denominar su carácter.

Pero la *rahma*, «misericordia», es una virtud que no puede ser ejercida en la distancia, sino que esa conmoción de las entrañas se produce en el sujeto que la siente en la cercanía del objeto. Así, el Dios *Rahman* y *Rahim* necesariamente ha de ser un Dios cercano o, si se hallaba distante, al ser así invocado, inmediatamente ha de hacerse presente y cercano. Podríamos, pues, afirmar que el Dios del Corán se presenta a sí mismo como una divinidad cercana y los creyentes así lo perciben desde el primer instante.

Sin embargo, otros atributos aparecen inmediatamente asociados a la imagen de Dios ya en la propia *Fatiha*, primera azora del Corán:

Al-Fatiha, Mequí, sus versículos son siete

> *En el nombre de Dios todo misericordia. (1) Alabanza a Dios, Señor del Universo, (2) el Todo misericordia, (3) el Rey del Día del Juicio. (4) A Ti servimos, a Ti imploramos. (5) Dirígenos por la senda recta; (6) la senda de los que Tú has favorecido, no la de aquéllos que provocan tu ira, ni la de los descarriados. (7)*

Entre ellos quizá el más importante el de *Malik yawm al-din*, «Rey del día del Juicio Final». Este atributo, sumado a la petición final de esta azora: «Otórganos la recta vía, la vía de aquellos a los que has favorecido, no la de los que han incurrido en tu cólera», dota a la divinidad de un cierto carácter misterioso e insondable que, sin duda, aleja a ese dios que tan cercano aparecía en un primer momento.

Por otra parte, el justo empeño de los teólogos musulmanes[1], a lo largo de siglos, de esclarecer la verdadera esencia de Dios y, en particular, de demostrar que se trata de un Ser sobre todo ser, diferente en todos los aspectos de las criaturas y al que nada puede asemejársele o «asociársele» (*srk*)[2], juntamente con su esfuerzo por dejar claro que el mundo celestial es un mundo descrito mediante imágenes materiales, pero de otra naturaleza muy distinta al mundo sensible que conocemos, contribuye a desdibujar la primera imagen de cercanía y a alejar en cierta medida a Dios, situándolo en un plano rodeado de misterio al que la acción humana no puede realmente acercarse.

Ni siquiera los 'elegidos' pueden alcanzar ese lugar o, al menos, no pueden dar noticia fehaciente de él. Así ha de comprenderse la descripción que el Hadiz del Profeta Muhammad hace de su ascensión a los cielos y de su llegada al Trono de Dios, que ni siquiera se nombra:

> *Allí estaba yo con Abraham, la bendición y la paz de Dios con él, que tenía la espalda apoyada en la Morada de la Vida[3]. De ella entraban y salían cada día setenta mil ángeles. Luego me llevó hasta el loto del límite[4], cuyas hojas se parecen a las orejas de los elefantes y cuyos frutos son del tamaño de una cántara». Dijo: «Cuando la cubre un velo, por orden de Dios, cambia, y ninguna criatura de Dios puede describirla por su extrema belleza. Dios me inspiró lo que me inspiró; me prescribió cincuenta oraciones cada día y cada noche[5].*

---

1 Véase entre otros a D. Waines, *El Islam*, Barcelona, 1998.

2 El propio Corán insiste en numerosísimos pasajes acerca de esta cuestión, fundamentalmente entendida como advertencia acerca del error de los cristianos que otorgan a Jesús una naturaleza divina.

3 Esta denominación se usa para designar a Meca, pero también a la Jerusalem celestial. (*Cfr*. Fernando Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, eds. del Colegio de México, México, 1998, p. 97 y nota 83.

4 Se trata del loto que marca el límite del séptimo cielo. Según el comentario que recoge Muslim, siguiendo la interpretación de este término por parte de Ibn `Abbâs y otros comentaristas, se refiere al lugar hasta donde alcanza el conocimiento de los ángeles y que sólo puede ser atravesado por el Profeta. Véase Muslim,*Al-Sahih*, edición de *Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols.vol. I, p. 173.

5 A partir de este Hadîṯ, que se apoya en la azora 17 del Corán, se desarrolla una larga tradición literaria que, en distintas versiones, amplía el contenido del «viaje nocturno» (*isrâ'*) y de la «ascensión» (*mi`ray*) del Profeta. Véase entre otras muchas referencias posibles, Ioan P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, ed. Paidós, Barcelona, 1993, en especial p. 215 y ss. Se la conoce con el nombre de *Azora de la Ascensión*, véase trad. Julio Cortés, pp. 338 y ss. y nota al versículo 1. Recogido en M. Abumalham (dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid 2003

Así ocurre también en los comentarios coránicos que se ocupan en aclarar lo más posible la naturaleza de Dios y los modos de su manifestación. Así Zamajšarî, uno de los grandes comentaristas del Corán, en su *Al-Kaššâf*, aclara en su comentario a la azora 2, aleya 255 lo siguiente:

> *(Su Trono se extiende sobre los cielos y la Tierra) Este texto tiene cuatro sentidos: Uno de ellos es que el Trono no se limita a los cielos y a la tierra, por la extrema grandiosidad de su extensión. No es más que una imagen a causa de su grandeza y gloria. Allí no hay ninguna silla real, ni un asiento, ni alguien sentado.*[6]

Estas explicaciones, que tienden claramente hacia una visión netamente espiritual y que impida que los creyentes caigan en antropomorfismos o representaciones excesivamente materiales de la divinidad, han ido produciendo un paulatino alejamiento de la divinidad que, en algunos creyentes, llegó a provocar cierto desasosiego o rechazo[7].

Frente a ese desasosiego que produce la distancia divina y su insondable misterio, hallamos dos respuestas que buscan un camino de mediación para recobrar la cercanía de Dios. Una de ellas es la posición de los místicos que aparece como algo interior, pero más directa en la expresión de la relación con la divinidad. Así lo expresa Ibn `Arabî en uno de sus textos:

> *Aunque al interrumpirse el ciclo de la profecía no vuelva a descender Gabriel,... no por ello ha dejado de descender la (divina) inspiración a los pechos de los santos... Las súbitas iluminaciones que a sus corazones hace Dios llegar son infinitas, ilimitadas...*[8]

Estas expresiones de los místicos tienen su justificación igualmente en el texto coránico:

> *Dios os ha ayudado a vencer en muchos sitios. Y el día de Hunayn... Dios envió de lo alto Su «sakina»... (Qur. 9,26-27)*

---

6 Recogido en M. Abumalham, *El Islam*, Madrid, 1999; M. Abumalham (Dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2003.

7 Como lo llamó el Prof. Sánchez Nogales en su intervención: *el dolor metafísico*.

8 *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. de S. Hakim y P. Beneito, Ed. regional de Murcia, Murcia, 1994, p. VII.

El propio Dios, en algunos pasajes coránicos, escoge a determinados hombres y mujeres con el fin de que actúen como modelos. Estos son los 'elegidos' o los 'amigos de Dios'. Así ocurre con la figura del José bíblico, a quien se dedica todo un capítulo coránico, (azora 12) o con la Virgen María (azora 19) y otros personajes cuya historia se cuenta mediante el recurso de 'menciona' o 'recuerda'. Así ocurre con Zacarías o con Juan el bautista o Jesús de Nazaret. Estos personajes, hombres y mujeres, tienen presencia en el texto coránico porque han sido escogidos por Dios para servir de referencia. Ellos son los que de manera perfecta han cumplido con la voluntad divina y han seguido sus mandatos, de tal manera que si, por una parte, la imagen de Dios es una imagen difícilmente comprensible, la de estos seres humanos nos permite hallar el modo de comprender los designios divinos, por extraños que puedan parecer.

De manera que el propio Dios, a través de su palabra revelada y tomando el ejemplo de personas concretas de cuya existencia en el mundo no cabe duda, ha propuesto modos de mediación. Dios no está lejos, se le puede contemplar en aquellos que siguen su voluntad. La imitación de estos es garantía de hallarse en la recta vía, en la que Dios ha elegido para los seres humanos.

Sin embargo, a pesar de la insistencia de los hombres de fe profunda y de las palabras del texto coránico, el Dios de los teólogos, Todo Otro, quedaba fuera del alcance de los sentimientos religiosos de las masas populares y resultaba incomprensible, o tal vez insoportable, para hombres y mujeres dotados de una sensibilidad espiritual finísima, como los místicos.

En esos dos ámbitos, aparte de otras causas, se produce, pues, la búsqueda de recursos que devuelvan la imagen divina a un espacio más próximo y accesible. Algunas de esas búsquedas darán como fruto prácticas aceptadas y normativas, mientras que otras serán rechazadas y perseguidas. Unas serán claramente populares y derivarán hacia el campo de lo folklórico o de la magia, mientras que otras serán el motor de especulaciones filosóficas de altísimo nivel.

Así, el progresivo alejamiento de la divinidad, en aras de una mejor comprensión de su esencia, dará lugar en el Islam a planteamientos extremos y hasta paradójicos, que, en la mayoría de los casos, rozarán la heterodoxia, pero, al mismo tiempo, contribuirán a un afinamiento de la ortodoxia, creando sistemas de mediación. Algunos de estos sistemas serán interiores y otros exteriores. Aunque, tal vez, sea mejor identificarlos como individuales y colectivos, aunque de este modo sea más difícil establecer fronteras entre ellos.

El recurso a la mediación se presenta en el Islam de muy diversos modos. El primero de ellos, discutido por algunos maestros, pero aceptado y promovido por otros e incluido en devocionarios y obras literarias piadosas, utiliza, apoyándose en una alusión del propio texto coránico, a la persona del propio

Profeta Muhammad como camino de mediación. Así, son numerosos los tratados, que constituyen un género literario, dedicados a la plegaria a Dios, dirigida a través de la intercesión de Muhammad.

Como explica Cristina de la Puente[9]:

> «La oración por el profeta Muhammad, llamada *taliya*, forma parte de la oración ritual y su forma más frecuente es la expresión «Dios lo bendiga y salve» que sigue al nombre del Enviado, pero también posee formas variadas más extensas, que se emplean como plegarias independientes y voluntarias. Tiene su origen en la aleya 56 de la azora XXXIII, con la que comienzan todas las obras dedicadas a estas oraciones, y se aconseja su práctica para obtener la respuesta divina por medio de la intercesión de Su Profeta».

Entre otros modelos posibles, esta oración se recomienda por parte de los tradicionistas del modo siguiente[10]:

> *Al piadoso[11] jeque Abû Bakr Yahyà b. Mûsà leyendo yo a Ibn `Abbâs, Dios los tenga a los dos en Su Gloria, se le preguntó por la exégesis de los «saludos a Dios» y dijo: « Dios nos impuso que recemos a nuestro Profeta y le saludemos, Dios le bendiga y salve».*

Esta devoción hacia el Profeta, reflejada en la persistente mención de la jaculatoria «Dios lo bendiga y salve», se extiende con el paso del tiempo a la mediación, y por tanto devoción, hacia mujeres y hombres santos, a través de los cuales se solicita de la divinidad una determinada protección o ayuda, aunque la jaculatoria en estos casos sea «Dios haya tenido misericordia de él/ella/ellos». Son numerosos los ejemplos de la intervención de figuras santas en rogativas públicas. En muchos casos, esa intervención parece tocada de un halo milagroso y misterioso como el del caso narrado por un autor andalusí[12]:

---

9 Véase C. de la Puente, «La oración», en M. Abumalham (Dir.), Textos de la tradición religiosa musulmana, ed. Trotta, Madrid, 2003

10 *Ibidem*

11 Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *K. al-qurba ilâ Rabb al-`alamîn Llibro de la cercanía al Señor del Universo)*. Madrid, 1995, estudio ed. crítica y traducción de C. de la Puente. Véase n. 85, pp. 75-6 (árabe), p. 278 (trad.).

12 Recogido por Cristina de la Puente en M. Abumalham (ed.), *Op. cit*.

Dijo Yûnus b. `Abd Allâh[13]: me informó uno de mis maestros, digno de confianza, ...: Estuve en el istisqâ'[14] (plegaria para implorar lluvia) en época del emir al-Hakam, en la musalla[15] (oratorio) del Arrabal de Córdoba, por una sequía persistente. El jatîb[16] (el predicador) hizo con nosotros la oración de la lluvia y después de la invocación dijo:
— «¡Oh Fulano al-Ballûtî, a ti te conjuro, si oyes mis palabras, a que te levantes!»
Nadie respondió, ni a ésta ni a su segunda llamada. Por tercera vez dijo:
— «¡Oh Fulano al-Ballûtî, te conjuro por Dios, que allá donde estés, te levantes!»
Entonces se alzó un hombre, envuelto en un alquicel, que le dijo:
— «¿Qué te ocurre? Me has puesto en evidencia; yo hago la invocación donde me encuentro».
El jatîb le respondió:
— «Ya puedes ver cómo está la gente, así que yo haré la invocación y tú dirás 'amén'».
De seguido se puso el jatîb a hacer la invocación, diciendo:
— «¡Dios mío, a ti recurrimos por la intercesión de éste tu santo!»
La gente empezó a gritar y a llorar, mientras se levantaba el viento. Luego se formaron las nubes y se puso a llover. Dijo 'Abd Allah: cuando volvimos caía una fuerte lluvia. Después se buscó a aquel hombre y no se le encontró.

En este texto, aparece claramente expresada ya la idea de intercesión, es decir de mediación de un hombre santo para lograr una respuesta positiva de la divinidad. El testimonio es recogido por un autor del siglo XII. Así pues, en los cinco siglos transcurridos desde la revelación del Islam, el alejamiento de la divinidad ha venido a ser paliado mediante este recurso de los intercesores.

Esta práctica se convierte en algo admitido en las manifestaciones de la religiosidad popular, pero es significativo que tradicionistas de gran talla e irreprochables en su formación teológica transmitan estas experiencias de carácter milagroso, dando por sentada la mediación y su ortodoxia.

---

13 Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *K. al-mustagitîn bi-Llâh ta`ala `inda al-muhimmât wa-l-ayât* (En busca del Socorro divino). Madrid, 1991, ed. crítica y estudio de M. Marín. Véase n. 149 pp. 157-8 (árabe), pp. 67-8 (estudio). Traducción de Manuela Marín.

14 Rogativa para pedir lluvia.

15 Lugar al aire libre destinado a celebrar oraciones comunitarias.

16 Predicador, persona encargada de pronunciar el sermón (*juba*) de la oración del viernes.

Práctica semejante la constituye la oración que llevan a cabo los fieles que visitan regularmente la tumba de un santo o que constituyen una «cofradía» (*tariqa*) siguiendo su ejemplo o sus enseñanzas. No obstante, esta última manifestación de la mediación que va acompañada, generalmente, de todo un proceso de iniciación, se desarrolla por otras vías y pretende otros objetivos diferentes, pero que, en definitiva, se refieren a conseguir una cercanía a Dios[17].

Esta forma de mediación que emplea diversas técnicas, incluso corporales, bailes o balanceos, la repetición de determinadas letanías o la invocación de un santo, es compartida por algunos rituales sufíes. De manera que se convierte en una práctica socializada y estructurada, aunque su objetivo sea, en principio diferente.

El sufismo parte de una experiencia individual de diálogo interior[18] que usa estas prácticas e incluso la socialización como método de trabajo para lograr un determinado estado anímico que favorezca la comunicación con la divinidad. El carácter jerarquizado e iniciático, por otra parte, distingue a estas formas de mediación, propias de las cofradías místicas, de aquellas otras formas de mediación que siendo públicas o privadas se desarrollan coyunturalmente, como en el caso de las rogativas por la lluvia que veíamos más arriba, o de aquellas fórmulas que dependen de la devoción individual y para intenciones privadas del orante.

Así pues, dentro del mundo musulmán, aunque sea muy difícil separar ortodoxia de heterodoxia, podemos observar cómo aquello que los teólogos y el propio texto coránico señalaban con insistencia, es decir la inequívoca unicidad de Dios y su carácter totalmente diferente de cualquier otro ser, producía, en lugar de un efecto de cercanía e intimidad, el contrario.

Es decir, un efecto de distancia insalvable y casi de incapacidad total para cualquier tipo de relación por parte del creyente y, además, la sensación de que la comunicación descendente había desaparecido del todo. La exégesis coránica, que podría haber actuado como un modo de mediación, tal como ocurre en otras tradiciones religiosas, también se interrumpe para evitar la dispersión teológica y se conforma con la repetición de lo ya autorizado, en especial a partir del siglo XIII. El esfuerzo hermenéutico de interpretación, actualización y contextualización de la revelación, de manera que ésta siga hablando a cada ser humano en cada momento histórico quedó, pues, interrumpido y dejó de ser una vía para la mediación.

---

17 A. Popovic y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.

18 E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, 2ª ed., Madrid, 2002.

Ante esta situación, se puede afirmar que una ritualización de la vida vino a imponerse como única vía de contacto, con lo que ello puede suponer de desgaste y empobrecimiento para una experiencia profunda de fe. Por ello, manteniendo un difícil equilibrio con la más estricta ortodoxia, el sentimiento religioso desarrolla vías de acercamiento que, paradójicamente, son recomendadas por los hombres de religión que defienden esa ortodoxia.

Esta realidad, sin embargo, ha tenido y tiene un efecto secundario que no queda sólo dentro de los límites de una práctica religiosa, sino que inmediatamente ha tenido repercusiones sociales y políticas.

Las prácticas de mediación, bien sea por su carácter socializador, bien sea porque permiten una cierta seguridad en el creyente de acceso directo a la divinidad, han sido vistas, en épocas de crisis, como un peligro y una vía de escape al control de las autoridades religiosas, en la mayoría de los tiempos, muy ligadas al poder político establecido.

Pero también y por lo mismo, esas prácticas se han visto como un magnífico instrumento para crear movimientos de masas favorables a los intereses de los gobernantes.

Una vez más se comprueba que lo que puede ocurrir, partiendo de un sentimiento religioso espontáneo, es fácilmente manipulable en diversas direcciones, a veces contradictorias, e incluso paradójicas. Pero, el Islam, que parece negar la posibilidad de mediación entre el hombre y la voluntad divina, crea sus propios modos de acercamiento a una divinidad tan diferente de la esencia humana, aún a riesgo de establecer un camino que pueda ser utilizado para otros fines o que quede desvirtuado por reduccionismos ritualistas o normativos[19].

Por fin, la práctica de la mediación y el logro de un diálogo interior entrañan otro riesgo que de alguna manera supone un cierto círculo vicioso. La santidad, tocada de misterio, se aleja en sus manifestaciones de la norma de conducta habitual en los seres humanos que no poseen ese grado de santidad. El individuo que logra un diálogo interior con la divinidad, sea él mismo mediador o no, aparece en posesión de una visión de la realidad que no es compartida por el resto de los creyentes. De este modo, son frecuentes los relatos que se refieren a santos que actúan de modo incongruente o incluso reprobable que, no obstante, queda justificado por lo incomprensible e inaccesible de su carácter. Como es el caso recogido por Fernando Rodríguez Mediano y relatado por AlKattânî en su *Salwat alanfâs*:

19 Me refiero a lo que el prof. Duch llamó en su intervención 'la regulación ortodoxa'.

«'Isà alKattânî pidió una vez a una mujer que iba a coger agua a su casa que se acercase y le besase. Su esposa estaba delante, pero como ya conocía la fuerza de su arrebato extático, no podía contradecirle. La mujer se negó y él la amenazó con que iba a ocurrirle algo en las mejillas si no accedía a su petición. La mujer siguió negándose y salió corriendo. Poco después las mejillas comenzaron a pelársele, enrojecieron y se hincharon. La mujer volvió a alKattânî diciendo que hiciese con ella lo que quisiera, pero que la curase. AlKattânî le dijo a su mujer: 'Dile que se vaya. Ya no la necesito para nada'. La mujer se marchó triste, y las mejillas siguieron hinchándose hasta que se desgarraron de tal modo que se podían ver los dientes [...] Las cosas de los santos escapan a menudo de la comprensión racional[20]».

Estas rarezas del carácter de los santos musulmanes producen una extrañeza semejante a la que experimenta el creyente ante la insondable voluntad divina, de tal modo que la mediación se vuelve un elemento complejo que, sin duda, exige del fiel un esfuerzo de fe igualmente importante.

Como resumen, pues, podemos decir que aquel Dios cercano, dotado de *rahma* (misericordia), que escoge reiteradamente establecer cauces de comunicación con los seres humanos, insensiblemente se aleja de sus fieles de quienes se diferencia en la esencia. Los creyentes abrumados por esa lejanía buscan una mediación o un diálogo interior que les permita recuperar la inmediata respuesta de Dios y su proximidad.

Pero, el misterio de la santidad y el misterio de la conversación interior espiritual, recursos para la mediación y el contacto, se vuelven inaccesibles para el común de la gente y pueden convertirse en mecanismos de fácil manipulación de las masas de fieles y, por otra parte, parecen ser reprimidos o incluso perseguidos en épocas de crisis social y política, siendo sustituidos esos mecanismos propios de una fe madura por imposiciones reductoras que bien podríamos denominar fanatismos.

A pesar de estos riesgos, el gran caudal espiritual del Islam es invocado y potenciado periódicamente y, desde los comienzos del siglo XX, viene siendo presentado como el verdadero rostro del Islam, incluso por creyentes tan significados como por ejemplo Muhammad Iqbal[21], lo que provoca respuestas racio-

---

20 AlKattânî, M., *Salwat alanfâs*, ed. litografiada, Fez, 18989, II, 256. Véase, Rodríguez Mediano, «Vidas de santos», en M. Abumalham, *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2005, pp.

21 Véase, entre otros, A. Muhammad Iqbal, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid, 2002.

nalistas y laicistas que apuestan más por los puros planteamientos filosóficos, como es el caso del marroquí Mohammed Abed al-Yabri[22]. De tal manera que el fenómeno de la revitalización espiritualista, frente a una visión racionalista, es un fenómeno que afecta a los propios musulmanes del mismo modo que afecta a los analistas occidentales. Se establece así una forma extraña de comprensión de la racionalidad en su relación con la experiencia de fe. Resulta que si se afirma ésta, necesariamente se renuncia a la racionalidad y se opta por lo mistérico e inexplicable. Mientras que si se opta por la vivencia espiritual, se aparta el creyente irremisiblemente de la racionalidad.

Esta disputa entre fe y razón queda muy lejos de la razón práctica de Dios que utiliza un lenguaje comprensible para los seres humanos y en Él se revela y manifiesta.

Bibliografía

Abumalham, M. (dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid 2003.

— *El Islam*, Madrid, 1999.

— *El Islam de religión de los árabes a religión universal*, ed. Trotta, Madrid, 2007.

Fernando Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, eds. del Colegio de México, México, 1998.

El Corán, trad. Julio Cortés, ed. Herder, Barcelona, 2005.

Couliano, Ioan P. *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, ed. Paidós, Barcelona, 1993.

Galindo Aguilar, E. *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, 2ª ed., Madrid, 2002.

Ibn `Arabi, *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. de S. Hakim y P. Beneito, Ed. regional de Murcia, Murcia, 1994, p. VII.

Ibn Baškuwal, *Kitâb al-qurba ilâ Rabb al-`alamîn (Libro de la cercanía al Señor del Universo)*. Madrid, 1995, estudio, ed. crítica y traducción de C. de la Puente.

— *Kitâb al-mustagitîn bi-Llâh ta`ala `inda al-muhimmât wa-l-ayât* (En busca del Socorro divino). Madrid, 1991, ed. crítica y estudio de M. Marín.

Ibn al-Hayyay, Muslim, *Sahih*, edición de *Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols.

Iqbal, A. Muhammad, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid, 2002.

22 M. A. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001.

AlKattânî, M., *Salwat alanfâs*, ed. litografiada, Fez, 1898-9.
Popovic A. y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.
Al-Yabri, M. A. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001.
Waines, D. *El Islam*, Barcelona, 1998.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 85-102

CONFERENCIAS

La literatura como mediación religiosa
Novela y cristianismo

Dr. Pablo D'ORS
Novelista y sacerdote

Imaginemos por un momento que Israel hubiera leído en clave de fe —es decir, rastreando la huella de Dios— sólo los acontecimientos expresamente religiosos, o sea, aquellos que se refieren al culto, al templo o a la oración. ¿Qué quedaría en ese caso del Antiguo Testamento? ¿No se empobrecerían terriblemente las Sagradas Escrituras hebreas —que también son las cristianas— desde una óptica tan reducida? Lo que el pueblo judío enseña es que no hay acontecimiento histórico en sí mismo sagrado o profano, sino que cualquier suceso —hasta el más banal— puede ser sagrado si quien lo lee o interpreta es un creyente.

Esta reflexión, tan elemental como necesaria, es muy pertinente como pórtico a este discurso sobre la literatura como mediación religiosa. La teología cristiana debe reflexionar sobre la literatura (y voy a centrar mis reflexiones fundamentalmente en el género literario de la novela) en cuanto que se trata de una expresión en la que el hombre contemporáneo, como el de otros tiempos, se dice de modo privilegiado. Ahora bien, si los teólogos reflexionaran sólo sobre la literatura cuyo trasunto o tema fuera explícitamente religioso, esa reflexión —por interesante que pudiera resultar— sería necesariamente superficial.

Así las cosas, no voy a limitarme a una meditación sobre lo que podría designarse «novela religiosa», sino que pretendo entrar a fondo en la valencia trascendente del concepto y de la realidad de la novela en sí: en la literatura como —digámoslo técnicamente— *locus theologicus*, vale decir, un lugar desde que

pensar lo divino —y su ausencia— para, si es el caso, asumir la provocación pastoral que se derive de tal confrontación. Porque éste es el tema que se me ha planteado: la literatura como mediación para el acceso a Dios.

La Biblia es literatura

Dicho esto, y consciente de que huelga insistir en la potencia humanizadora y formativa de la narración, quisiera subrayar hasta qué punto el alimento espiritual por excelencia del ser humano son las historias. De hecho, ha podido afirmarse que no seríamos los mismos —acaso no seríamos en absoluto— sin los llamados «relatos primordiales», gracias a los cuales los pueblos e individuos alcanzan su identidad. No deja de ser revelador que ya desde niños —y sobre todo en esta etapa, la de la infancia— las personas necesitemos de cuentos y fábulas con que nutrir nuestro imaginario y amueblar nuestra cosmovisión.

Por si este dato antropológico fuera insuficiente, quede también constancia de que la propia religión cristiana se despliega en el género literario de la narración (y en el de la poesía), para así llegar al corazón del hombre y orientarlo hacia Dios. Si de la Biblia se eliminase todo lo que es narración, el resultado no sería sólo una Biblia cercenada o dimidiada, sino prácticamente irreconocible; si eliminásramos de la Biblia lo que se conoce por literatura, entonces esa Biblia, sencillamente, desaparecería como tal.

El propio Jesús de Nazaret se comunica la mayoría de las veces «narrativamente», nunca «conceptualmente». Todavía más: no sólo en la religión cristiana, sino en todas las religiones del mundo es la narración —junto a la poesía— el medio privilegiado de su expresión verbal.

No habría que enfatizar ninguna de estas obviedades sino fuera incuestionable que en la Iglesia no hemos sabido hasta hoy dialogar como es debido (o sea, en un viaje de ida y vuelta: influyendo en la historia de la narrativa y dejándose influir por ella) con el mundo de la narración: un mundo que, desde al menos hace un par de siglos, se condensa principalmente en el genero que llamamos «novela».

Diálogos válidos pero insuficientes

La anterior afirmación sobre la dificultad de la teología cristiana (porque es a ella a quien compete) para dialogar con la novela o, más genéricamente, con el mundo de la narración, es a mi juicio muy grave.

Por supuesto que ha habido intentos, como los de la llamada «teología narrativa» (que, más que un discurso sobre la novela y las novelas, se ha constituido

como una búsqueda por cambiar el estilo literario de la teología), la de muchas de las teologías de la liberación (que han sabido partir de la experiencia histórica de la opresión narrada por sus protagonistas —los pobres—, para desde allí, sin perder su rigor, elaborar un pensamiento genuinamente cristiano), como la de Hans Urs Von Balthasar (sin duda el logro más insigne, pues plantea el mismo quehacer teológico desde claves estéticas) o, en fin, como la del imprescindible Charles Moeller (quien, a principios del siglo pasado, nos dejó varios y jugosos volúmenes en los que afronta analíticamente este problema).

La significación y el alcance de estas realizaciones no debe en modo alguno minimizarse. Y ello porque, cada cual desde su perspectiva, todas han entrado en territorios que a la teología cristiana convenía explorar. La teología narrativa, trivializada en la mayoría de los planes de estudio de los seminarios católicos, ha intentado oxigenar el lenguaje teológico, de un espesor conceptual a veces innecesario. Las teologías de la liberación, en buena medida condenadas por el Magisterio (y aquí sería preciso citar también buena parte de las teologías asiáticas y africanas), han prestado oído al clamor del pueblo, que difícilmente sabe expresarse en otro lenguaje que en el de la narración oral. Von Balthasar, por su parte, revolucionó la teología al proponer la estética y la dramática —también la lógica— como claves de bóveda desde las que construir el edificio del pensamiento cristiano. Charles Moeller, en fin, selecciona algunos autores y algunas obras literarias, en su mayoría de narradores, para estudiar qué es lo que dicen sobre el Dios de Jesucristo, sea de forma explícita (Bernanos, Claudel, Chesterton ...) o implícita (Sartre, Camus...).

Sea como fuere, la tesis sobre la deficiencia del diálogo cristianismo-novela sigue en pie; y ello porque ninguna de estas corrientes o estos pensadores ha entrado con la suficiente hondura en el concepto mismo de novela y, secundariamente, en cómo algunos novelistas han sabido interpelar —como sólo puede hacerse desde el arte— al mundo de lo cristiano. Lo que diré a continuación pretende, de forma necesariamente sucinta, colmar esta laguna.

El advenimiento de la Modernidad

Lo primero que hay que decir (y aquí se apoyará la tesis básica de mi planteamiento) es que la novela es el género literario de la Modernidad. Más aún: lo que se conoce como «Tiempos Modernos» nace con el advenimiento de la novela.

Tengo la sospecha —por no decir la certeza— que la traba eclesial para dialogar con el mundo de la novela no es otra que la traba para dialogar con los llamados Tiempos Modernos. Por Tiempos Modernos entiendo la autono-

mía de las cosas creadas —que no necesitan de sanción eclesiástica de clase alguna—. Por Tiempos Modernos entiendo la sensibilidad democrática y, por ende, una cierta alergia a la jerarquía y, sobre todo, al argumento de autoridad. Entiendo, por supuesto, el necesario protagonismo de la mujer, arrinconada al servicio de los varones —también y sobre todo en la Iglesia— desde tiempos inmemoriales. Y entiendo, por último, la parcelación de la verdad —en virtud del descubrimiento de la hermenéutica—; el reconocimiento de la espantosa ambigüedad moral de los hechos, que no admiten juicios taxativos y unívocos; la legitimación del pluralismo y, termino, la conciencia de la relatividad —que no relativismo—: un hallazgo que puede purificar la fe o, por el contrario, destruirla hasta dejarla en ruinas.

Todo esto (el pluralismo, la democracia, el feminismo, la relatividad...) no ha sido descubierto y conquistado por la Modernidad de forma traumática —aunque sí beligerante—, sino como logros necesarios y dignos de celebrar.

La novela es anti-ideológica y democrática

Toda buena novela —y es así como manifiesta su indisoluble vínculo con la Modernidad— pone en tela de juicio la autoridad constituida y presenta la riqueza poliédrica de la realidad (que no se deja domesticar). Así es: la novela, aún la más totalizante y ambiciosa (piénsese en los novelones de Tolstoi o en los de Thomas Mann: auténticas cosmovisiones, al menos intencionalmente, omnicomprensivas), desenmascara la futilidad y precariedad de todo sistema, incapaz de hacerse cargo de eso que, a falta de un nombre mejor, llamamos vida.

Y, ¿cómo lo hace?, cabría preguntarse. Respuesta: Contando una historia desde muchos puntos de vista — contradictorios, pluriformes—, no sólo desde uno. Y ello hasta el extremo de que el novelista puede no identificarse con lo que piensan, dicen o hacen sus personajes. En una novela todos los personajes tienen razón, una parte de la razón; el lector puede identificarse con cualquiera, aún con los más perversos, pues también ellos pueden —deben— resultar entrañables (o, al menos, comprensibles).

La novela es por ello anti-ideológica, pero no porque no contenga ideas, sino porque contiene demasiadas. Tantas que, con frecuencia, no hay ninguna que aventaje a las otras y, por ello, ninguna que se imponga y arramble con la diferencia. La novela es democrática: todos tienen su sitio, cada cual tiene su trozo de pastel; las verdades más descabelladas parecen razonables y las más razonables, al menos a veces, muestran su rostro más precario y banal.

La novela, por tanto, no es un territorio donde el bien y el mal queden claramente diferenciados; no es un espacio donde las ideas sean claras y

distintas —como con no poca frecuencia gusta a la teología—. Todo lo contrario: el bueno puede retorcerse en malo y el malo en bueno; el bueno no es solamente bondadoso ni el malo únicamente malvado. Es, como ha quedado dicho, un ámbito estructuralmente democrático: un escenario en el que caben todos y en el que lo pequeño puede tener una relevancia de la que carece para los historiadores.

El universal en lo particular

Esto es importante. Si la Historia relata lo grande (los universales, por así decir), la novela aborda lo pequeño (los particulares). La fenomenología de la vida, propia del quehacer novelístico, es mucho más concreta y precisa, que la del quehacer del historiador o del filósofo. El universal, por su propia idiosincrasia, puede convencer; ahora bien, sólo el particular puede enamorar.

Por eso mismo no debería extrañarnos que muchas de las grandes obras filosóficas de nuestro tiempo, desde el *Ser y tiempo* de Heidegger hasta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pasando, por supuesto, por las *Investigaciones filosóficas* de Husserl, hayan querido tener una impronta claramente novelesca. O, ya en el ámbito teológico, en el que la *Dogmática eclesial* de Karl Barth, como cualquiera de los libros de Dietrich Bonhoeffer (*Resistencia y sumisión, El precio de la gracia ...*), pueden leerse en el fondo como si fueran novelas.

Esta mezcla entre pretensión de universalidad y ejercicio de individualización de toda novela es lo que la convierte en un producto auténticamente explosivo. Lo universal en lo particular: ese es el arte de la novela y, quizá, el misterio del arte en general. Conmociona saber que también ese —lo universal en lo particular— es el misterio del Cristo, y que sólo así, siendo inmensamente concretos, se puede llegar al corazón de los humanos. Pero, acudamos a las fuentes.

Boccaccio o el nacimiento de la novela

Cifro el comienzo de la novela en el 1348, año en que ve la luz el *Decamerón* de Boccaccio. Esta novela, que no es si no un conjuntos de relatos, da el pistoletazo de salida a la descomposición del sujeto moderno y, con él, al fin del Medioevo. Con el *Decamerón* nace la Modernidad y nace la novela, quizá porque la novela sea el mejor cauce de expresión de la Modernidad.

Diez narradores (y no es casual que sean mayoría mujeres: siete contra tres) se dan democráticamente la palabra (todos hablan, no hay nadie que tenga el monopolio del discurso, ninguna historia es más importante que la otra) para,

lejos de la peste —esa plaga de la que han huido—, escuchar historias divertidas, en más de un setenta por ciento de carácter erótico. ¿Qué significa todo esto? Aquí todo es importante. Es importante que no haya un único narrador, sino muchos (pluralismo); es importante que los narradores sean fundamentalmente mujeres (feminismo); es importante que esos narradores hayan huido de la peste, como si la novela fuese un refugio frente a la adversidad del mundo, un salvavidas, una alternativa —la ficticia— frente a la hostilidad de lo real; es importante que ninguna historia tenga preponderancia sobre las otras (no hay jerarquía; es el nacimiento de la laicidad; late en todo el texto un difuso anticlericalismo); y es importante, en fin, que las narraciones versen sobre el irrefrenable deseo de los sexos, sobre las artimañas del engaño y la seducción y, es obvio, sobre la constante y liberadora ruptura de toda norma o convención. Y todo ello... ¡como un divertimento!

Sí, el lector del *Decamerón* se divierte: comprende la relatividad de las instituciones (sobre todo de la Iglesia y del matrimonio); la ambigüedad de la moral católica, tan estrecha, tan discutible; los vicios ocultos de los curas y de las monjas; la escasa fiabilidad de las personas y sus compromisos. ¡Y se ríe! El lector del *Decamerón* se ríe a mandíbula batiente con las desgracias ajenas y entiende, como nunca hasta entonces, la mentira de la sociedad —con la que este texto es implacable como pocos— y la trampa del mundo, donde nada ni nadie es lo que parece ser.

Por encima de que el *Decamerón* esté en las cimas de la literatura y de que Boccaccio sea, en mi opinión, el mejor prosista de todos los tiempos, este libro —por ser el primero en la historia de la novela— supone algo así como una declaración de guerra a una cierta cosmovisión: la teo-céntrica, la eclesiástica, la medieval. El *Decamerón* abre una senda para que discurran por ella el resto de las novelas. Como todo verdadero exordio, este, el del *Decamerón*, contiene en su seno sus posteriores desarrollos, esto es, la larguísima —casi infinita— serie de novelas que la seguirán.

Al lector atento no puede escapársele que, ya en el título: *Decamerón*, hay ironía, puesto que el libro se erige como la otra cara, el reverso, del *Hexamerón*, el famoso tratado de San Buenaventura, en que se da cuenta de la Creación del mundo en seis días. Así las cosas, el *Decamerón* es una suerte de anti-creación. Al igual que el Dios Creador, el novelista se erige aquí en otro tipo de creador.

Pero nuestro balance no sería diverso si fijáramos el inicio de la historia de la novela en *Don Quijote de La Mancha*, por ejemplo, donde también se relatan —¡y cómo!— la violencia de las relaciones humanas y la ineluctable trampa del mundo, ante cuyas apariencias es muy fácil dejarse engañar. Don Quijote es un héroe, sí, pero un héroe ridículo: confundido, apaleado, vilipendiado, ingenuo.

Sancho, su escudero fiel, es un comilón y un bebedor: el perfecto representante de los instintos más bajos. Ninguno de los dos va a ninguna parte, vagan por las llanuras de la Mancha, castigados por el sol. La traducción de sus ideales es patética: el castillo por conquistar no es más que un molino de viento, la horda de los soldados no es más que una manada de cerdos. Dulcinea, la dama, es Aldonza, una campesina ruda y malhablada. Nada es lo que parece, el mundo nos engaña. Kundera lo dice con su característica rotundidad: «La novela no ha nacido del espíritu teórico, sino del espíritu del humor. Uno de los grandes errores de Europa es el de no haber comprendido jamás el arte más europeo: la novela.»

Diferencias entre la novela y el ensayo

Mi maestro, Elmar Salmann, en su excelente artículo *La novela como modelo para la teología*, defiende en esta misma línea que, más que en los libros de ensayo o pensamiento, donde mejor se refleja el proceso de la Modernidad, donde esta revolución social, típicamente europea, ha quedado recogida de manera más visceral, ha sido precisamente en la novela.

La diferencia entre la novela y el ensayo no radica, simplemente, en que una se mueva en el terreno de la ficción y otra en el de la elucubración (¡como si no hubiera pensamiento en las novelas o como si los ensayos no estuvieran plagados de los constructos más fantasiosos!); tampoco en que el lenguaje de la novela sea literario o artístico y el de los ensayos filosófico o conceptual (¡como si no hubiera arte en el pensamiento ni pensamiento en el arte!). La diferencia entre estos dos géneros del arte verbal es mucho más sutil y profunda. Cierto que el estilo novelesco es predominantemente imaginativo (es decir, que opera con imágenes: es, por ende, plástico) y que el ensayístico es primordialmente teórico (es decir, que opera con ideas); pero no es aquí —repetimos— donde radica su diversidad.

La novela —he aquí la cuestión, como indicaba más arriba— sólo puede ofrecer el paisaje de lo concreto (es el arte del particular); el ensayo, por contrapartida, únicamente puede ser general (es el arte de lo universal). Claro que cabría alegar que también los novelistas —y esto es indiscutible— pretenden brindar en sus novelas un universo completo —y a veces hasta cerrado—; y que también los ensayistas —y esto es igualmente indiscutible (y ello sin detrimento del rigor y tecnicismo de sus elucubraciones)— se esfuerzan por ser concretos y aterrizar sus reflexiones.

El asunto va por otros derroteros. Repitámoslo una vez más: el ensayo es totalitario y unívoco por definición; la novela, en cambio, también por defini-

ción, es democrática y plural. Quiero decir que el ensayo utiliza los recursos que le son propios para demostrar y convencer, mientras que la novela, en su presentación de los distintos puntos de vista de los personajes —variopintos, contradictorios—, no quiere demostrar nada, sino simplemente reflejarlo lo más expresivamente posible y, ¡cómo no!, seducir.

Las ideas de un ensayo son las de su autor, no puede ser de otra manera. Las ideas de una novela, en cambio (y toda buena novela contiene ideas, si bien expresadas de un modo que sólo la novela sabe expresar), no son con frecuencia las de su autor. Un ejemplo lo clarificará.

Tolstoi o la «moralidad» de la novela

En la primera versión de *Ana Karenina* —una de las mejores novelas de todos los tiempos—, su protagonista resultaba ser alguien bastante antipático y engreído al que, después de todo, correspondía el trágico desenlace con que culmina sus días. En la versión definitiva de esta novela, en cambio, Ana es un personaje mucho más entrañable y humano, alguien que no es posible dejar de compadecer. Su postrera muerte bajo las ruedas de un tren resulta en este último planteamiento mucho más descarnada y brutal. ¿Cambió Tolstoi sus ideas morales entre ambos manuscritos? En su magnífico *El arte de la novela*, Milan Kundera postula que Tolstoi, el moralista, supo escuchar, mientras escribía su gran libro, «la sabiduría de la novela». Obediente a este dictado, Lev Tolstoi —según Kundera— supo ser portavoz de unas ideas que no eran las suyas.

Este planteamiento es muy hermoso, pues hace del novelista una suerte de receptor de mentalidades y experiencias muy distintas a las propias, cuando no contrapuestas, convirtiendo la novela en una especie de casa común donde caben los puntos de vista más diversos. El novelista que consigue dar cabida en su novela a tan poliédrica riqueza, el novelista que hace de su novela un espacio de convivencia de los tipos humanos más distintos y que sabe justificar a cada cual desde su lógica, ese novelista consigue crear un escenario bastante parecido al que ofrece la sociedad, consigue, en fin, que todos —hasta lo más abyectos— sean atendibles y, todavía más, dignos de ser amados. Un lector puede llegar a identificarse con el asesino de una novela (el Raskólnikov de *Crimen y castigo*, de Dostoievski), con un usurero (el Fagin de *Oliver Twist*, de Dickens) o con un truhán (el *Barry Lyndon* de Thackeray). Esta pluralidad constitutiva, este dejar oír voces que no son necesariamente la propia, esta democracia estructural..., todo esto sí que es lo definitorio del género novela.

Por mucho sentido del humor que el ensayista quiera tener, sus obras serán siempre graves y trascendentes. No puede ser de otra forma, pues lo que el

pensador escribe es, por fuerza, su punto de vista, sólo el suyo. El humor de la novela, en cambio, no deriva primordialmente de que las situaciones que presenta sean cómicas o ridículos los personajes que las viven. El humor radica en que la perspectiva de un personaje viene contrastada por la de otro, y la de ese otro por la de un tercero; y así todas por las de todos en una especie de tiovivo cuya impresión, cuando se lee, es la de vitalidad. La novela es irónica y ligera por constitución, puesto que todas las perspectivas quedan relativizadas. Una novela no puede ser, bajo ningún concepto, un panfleto. Las novelas, todas ellas, critican cualquier forma de absoluto. La ironía, por tanto, proviene de la multiplicidad de las ópticas. Y es este carácter sustancialmente irónico (humorístico podríamos decir, relativo) lo que diferencia el género novela del género ensayo.

Digámoslo de otro modo. La filosofía pretende comprender qué es el hombre y qué es el mundo; la novela, en cambio, pretende mostrar que son incomprensibles. El pensamiento, con sus estrategias, ordena el mundo; la novela, con las suyas, lo desordena (aunque sea ordenadamente). El pensamiento no puede ser sino ordenado; la novela, por contrapartida, ordenadamente desordenada. Cabría decir que frente a la sabiduría de la certeza, propia de los ensayos, la novela abre a la sabiduría de la incertidumbre o, dicho más técnicamente, que frente a la verdad que busca el pensamiento está la hermenéutica en que se recrea la novela: ese espejo en el que la Modernidad se refleja y comprende.

El autor y sus personajes

A lo dicho hay que añadir que la novela es lo que es porque no se mueve simplemente en el campo de la ficción —como ha llegado a decirse, no sin ingenuidad—, sino también en el de la historia; porque no pasta únicamente en los campos de la fantasía, sino también en los de la realidad. Este nadar entre dos aguas —que es, precisamente, su definición— es lo que introduce ironía (junto a la ya citada multiplicidad de perspectivas en los personajes) en el mismo corazón de la novela.

Porque al leer uno no sabe bien si lo que se le cuenta es verdad o mentira, si es una verdad que parece mentira o una mentira que parece verdad. Porque la voz narradora aparece, sí, por encima de todo —omnipresente, omnisciente—; pero hay veces (desde Cervantes a Unamuno, pasando por Rabelais o Pirandello) en que el propio narrador entra en la acción como personaje, sometiéndose al peligro de caer en manos de sus propias criaturas. Dios es evidentemente el narrador perfecto: en Cristo, Él mismo corrió el riesgo de abajarse a la condición humana: un experimento difícil, trágico y, por ello, fecundísimo. Los

hombres condenan y enjuician a Dios. También el novelista es enjuiciado y condenado (o salvado). Y no se sabe bien si es el novelista quien ironiza sobre el mundo o el mundo de su novela quien ironiza sobre él. El verdadero novelista —como el Creador— se somete a esta disciplina: se pone en manos de lo creado, corre la misma suerte —o peor— que los suyos.

Este paralelismo entre el artista y el Dios creador, sobre el que tanto han reflexionado dos de los más ilustres teólogos del XX, Rahner y Guardini, no es en absoluto una asociación arbitraria, caprichosa o cogida por los pelos. Y ello porque cada novela es en sí misma, al menos en cierto sentido, un universo completo: un mundo más o menos cerrado (novela renacentista) o abierto (novela contemporánea) que, en buena medida, pretende ser autóctono. Sí, cada novela es una metáfora del mundo y un reflejo de la sociedad.

Legitimidad de la risa

Lo extraordinario es que la novela indaga en ese inmenso archipiélago que es el ser humano desde una óptica completamente insólita hasta la llegada de los Tiempos Modernos: el humor. El advenimiento de los Tiempos Modernos, que coincide con el advenimiento de la novela —hasta el punto de poder decir que uno y otro son casi lo mismo— coincide también con el advenimiento del humor. Hablo del humor como de la capacidad de reírse de la vida y de la muerte, de los fracasos, de las miserias de los hombres y —¿por qué no decirlo?— del mismo Dios.

Sí, porque si no hay una verdad única sino tantas como individuos que la buscan, si no podemos estar absolutamente convencidos de nada desde el momento en que la relatividad ha convertido el pensamiento en un campos de minas, si el *ágape* ha quedado desplazado por el *eros*, entonces... ¿a qué certeza aferrarse? Y, sobre todo, ¿cómo saber que nuestro Dios es el verdadero? ¿Es esta pregunta —la pregunta por un Dios único y verdadero— todavía legítima en nuestros tiempos? ¿Es una pretensión risible? ¿Somos los cristianos seres anacrónicos, equivocados, caducos? ¿Tiene el cristianismo, en Europa, una fecha de caducidad?

El humor pone muy nervioso a quien se toma la vida demasiado en serio o, por mejor decir, a quien se toma a sí mismo demasiado en serio. La Iglesia, naturalmente, no está exenta de esta incomodidad frente al humor. Todavía más: la Iglesia es la institución a quien más incomoda el humor por causa de la gravedad de la misión que tiene entre manos. La pregunta es seria: ¿podemos o no podemos reírnos de lo sagrado?

Las nupcias entre lo sublime y lo ridículo

En la novela, lo sublime está muchas veces muy cerca de lo ridículo y lo ridículo es presentado, también con frecuencia, con gran solemnidad. Detrás de todo episodio serio y grave, en las buenas novelas resuena el eco de una carcajada. La mueca del lector se congela tras haberse reído con una escena humorística. Como en la vida misma, lo trágico y lo cómico —en la novela— se dan la mano. Nos reímos con las andanzas del Quijote, pero la verdad es que tendrían que darnos lástima. Nos compadecemos de la mala suerte de Mister Pickwick, pero la verdad es que su desgracia no deja de ser muy graciosa. El objetivo de la novela es éste: llevarnos del llanto a la risa y de la risa al llanto, conducirnos una y otra vez de la sonrisa de satisfacción a la de melancolía.

El registro de los estados de ánimo a que una buena novela es capaz de inducir es tan amplio e incoherente como el que es capaz de suscitar la vida de un individuo cualquiera a lo largo de todo un año. Cuando leemos sabemos que el suspense no puede ser definitivo, sabemos que el alivio que experimentamos al saber que un personaje se ha librado de un gran peligro no podrá prolongarse por muchas páginas. Todo es provisional, hay algo que nos empuja a leer hasta el desenlace: el buen libro pide ser leído por entero al igual que una buena vida quiere ser vivida hasta el final.

Necesidad del humor

Desde el nacimiento de la novela, con Boccaccio, hasta hoy con *El Evangelio de Jesucristo*, de José Saramago, la novela se ríe de todo. No hay novela decente tras la que no se escuche una risotada sorda o, al menos, una sonrisa irónica. Ironía y novela son términos casi afines. Por el contrario, ¿de qué texto teológico podría decirse que es irónico? ¿Hay algún escritor cristiano que nos haga reír? ¿Cabe conciliar cristianismo y humorismo, o son más bien términos irreconciliables y compartimientos estancos?

Para mí no hay un humor sano y otro pérfido o malsano. El humor es el descubrimiento del lado cómico de la existencia, y de ese lado también y sobre todo en las experiencias más dramáticas. En este sentido no hay un campo acotado para el humor. El humor es tan pretencioso en sus expectativas como, por otra parte, lo es la religión: no admiten zonas reservadas, no se apocan ante nadie ni respetan nada.

La razón por la que el humor no consiente ser arrinconado a un sector (ese que llamamos «sano» desde criterios que sólo pueden ser morales cuando no directamente moralistas) radica en que el peso de la existencia es a veces dema-

siado insoportable. El humor, con sus estrategias, se encarga de aliviarlo para hacer la existencia más llevadera. En este sentido, no sólo la religión puede ser un auténtico bálsamo con el que sobrellevar la vida, sino también el humor: un instrumento terapéutico cuyas excelencias han sido cantadas sobre todo por el arte de la novela. Dickens es incomprensible sin humor. Italo Calvino es incomprensible sin humor. Lawrence Sterne es humor puro. Pero también es humor puro el *Bartleby* de Melville, el *Cándido* de Voltaire o el *Jacques y su amo* de Diderot: obras todas ellas que han reflejado el sentir de una época y de una generación, obras que miles y a veces cientos de miles de lectores han devorado con auténtica fruición, y obras, en fin, ante las que la Iglesia se ha sentido irremisiblemente incómoda.

Por moverse en el terreno de la ficción, es decir, de lo inventado, con frecuencia la Iglesia ha rehuido el bulto y no ha querido pronunciarse sobre el mundo de la novela. Otras veces, por ser la herida demasiado honda, sí que lo ha hecho, pero casi siempre en tono condenatorio o, al menos, de reserva y admonición. Sucede que no se puede —debe— leer una novela desde un talante distinto a aquél con que ha sido escrita. Para que la lectura de una novela sea fructífera, para que sea correcta, tiene que generarse una corriente eléctrica entre el autor y el lector, una complicidad, un pacto. Las novelas hay que leerlas con la predisposición del humor y con el espíritu de la pregunta. La novela, por tanto, hay que degustarla con el mismo espíritu con que se degusta un buen plato o con que se disfruta de una caminata. Se lee para disfrutar, no para aprender. En el arte de la novela se aprende disfrutando, no hay otro modo.

Los cristianos deben convertirse a la novela

Todo este *excursus* sobre el humor y la novela, al que ya he dedicado mucho espacio, no es en absoluto baladí; y ello porque la incomodidad de la teología frente a la novela radica, precisamente, en el humor. La resistencia a la novela por parte de la Iglesia no es otra cosa que la resistencia a los Tiempos Modernos o, dicho de otro modo, el anclaje en los tiempos medievales, donde el universo parecía más ordenado y la postura eclesial no se discutía. Ha sonado la hora —en realidad sonó hace ya mucho tiempo— en que la Iglesia debería asumir este reto con humildad (una palabra que, como el propio «humor», deriva de este tomar tierra que es el *humus*).

Estoy convencido —y con esta conferencia quiero proclamarlo— que cabe hacer teología con humor, lo que no significa ni muchísimo menos una teología divertida o con chistecitos. Estoy convencido de que el paisaje democrático, femenino, relativo, hermenéutico y todo los demás no es necesaria y estructu-

ralmente incompatible con el cristianismo. Más aún: el cristianismo —y la teología en particular— podría oxigenarse mucho con estos nuevos interlocutores. Estoy convencido, en fin, que gran parte de la dificultad eclesial para engarzar con la sensibilidad contemporánea se cifra, justamente, en esta interferencia en la comunicación que dura ya varios siglos.

Por eso mantengo que en la Iglesia no sólo debemos escuchar al mundo de la novela (leerlas lo primero, porque no se leen), sino convertirnos a él. Si el mundo de lo cristiano se hace discípulo del mundo de la novela (y creo que hoy no hay expresión más completa y cabal de lo que el hombre ha llegado a ser que el presentado por la literatura), tal vez podamos aprender algo. Sólo desde esta actitud discipular podrá la Iglesia también, tal vez, erigirse algún día en auténtica maestra y pueda el mundo de la novela, en consecuencia, aprender algo de lo cristiano.

¿Convertirse a la novela? ¿Es una broma? ¿Puede la historia perder terreno ante la ficción? ¿Puede capitular el pensamiento ante la imaginación? El discurso sobre la potencia de verdad que tiene la ficción nos llevaría a un campo filosófico que excede la pretensión de esta charla. Pero quede aquí dicho, al menos, que la imaginación (campo en el que se mueve la ficción) no es menos humana ni humanizadora que el raciocinio y que, en este sentido, se trata de una facultad tan digna de explotar, religiosamente hablando, como pueda serlo la razón.

La novela tiene mucho que enseñar al lenguaje teológico: pasión por lo concreto, precisión fenomenológica, escucha a las instancias más plurales, plasticidad y temperatura de la prosa, convivencia (¡en una misma pagina!) de voces muy dispares, expresividad estilística... El listado de ventajas de esta interrelación sería interminable.

Claro que también la novela tiene mucho que aprender del cristianismo: el horizonte de los misterios (Creación, Trinidad, Encarnación, Eucaristía...: ¿hay alguna otra cosmovisión tan extraordinariamente rica?); el mundo de la plegaria, ese coloquio interior, tan silencioso como sonoro; la sobriedad y pulcritud de la liturgia; la pasión por los desfavorecidos; los arquetipos religiosos (el profeta, el sacerdote, el peregrino, el ermitaño...); la búsqueda decidida por la luz... También aquí, por fortuna, la lista sería interminable.

Algunos representantes literarios

Conscientes o no de la envergadura religiosa (¡auténticamente religiosa!) de sus ficciones, algunos literatos han contribuido con sus obras a que este diálogo sea posible. Sin pretender hacer ni mucho menos un elenco completo

de aquellos que más han contribuido a la interpenetración entre novela y cristianismo, y consciente de que mi selección es necesariamente parcial (pues coincide en buena medida con mi propia sensibilidad), me atrevería a reseñar algunos nombres.

La perspectiva conciliadora de este diálogo ha sido protagonizada por el binomio gracia-pecado, y es de ley citar aquí a François Mauriac, a Paul Claudel, a Graham Greene y, sobre todo, a G. K. Chesterton, que profundiza en el valor de la ortodoxia, o a George Bernanos, que aborda la comunión de santos y pecadores. En la perspectiva provocadora, en cambio, deberíamos hablar de Goethe o de la aventura del hombre moderno, de Leopardi o de la caída de las ilusiones, de Baudelaire o del mal del siglo, de Rimbaud o del ángel rebelde, de Andrè Gide o de los nuevos Ulises, de Malraux o de la desesperada condición humana, de Papini o del renacimiento de un hombre finito, y de Camus o del hombre absurdo (y sigo aquí las categorías de Charles Moeller, por ser la suya la mejor sistematización a este efecto). Sin embargo, por encima de estos autores —con los que, de un modo un otro, el cristianismo ha intentado confrontarse—, hay otros, algo menos explorados, con los que esta reflexión podría ser todavía más sugerente. Me refiero a Robert Musil y a su trasposición secular de la mística; a Hermann Hesse o a su dialéctica entre carne-espíritu; a Thomas Bernhard o a su infierno sin paliativos; a Thomas Mann o a su lectura psicológica de la Biblia; a José Saramago o su evangelio alternativo; a Franz Kafka o a su reverso de las parábolas. Pero hablar de todos ellos nos llevaría, evidentemente, demasiado lejos.

La novela cómo épica del yo

Todos estos autores, que me he limitado a mencionar, tienen un denominador común: no hay en sus obras providencia o designo divino, sino casualidad: los destinos de sus personajes están regidos por lo fortuito del azar, por los encuentros y desencuentros más insospechados, por los eventos más imprevisibles en los que Dios no parece tener lugar (o uno tan remoto que es prácticamente invisible). ¿Significa esto —cabe preguntarse— que Dios ha sido expulsado del horizonte de lo humano? ¿Son cristianismo y novela términos incompatibles?

No es ésta, evidentemente, la idea que he pretendido postular. Aspiro más bien a proponer una conversión (y éste es el término adecuado) del cristianismo a la laicidad, una mayor atención por parte de la Iglesia a la poliedricidad del mundo y a la ambigüedad del alma humana, una introducción en la teología —ese ámbito en el que se elabora el dato de la revelación y de la fe— del juego y de la fantasía. No puede decirse que la novela sea el espacio del juego y de

la fantasía y la teología el del realismo y el rigor. También hay rigor y realismo en la novela y, en consecuencia, también debería haber mucho más juego y fantasía en el cristianismo.

Claro que no se trata de un diálogo fácil, y ello porque la conversión a la novela que el cristianismo debe hacer es la misma que debería realizar a la Modernidad, una asignatura todavía pendiente (!). Pero ¿en qué consiste esa conversión? No desvelo nada original si afirmo que lo más precioso de la cultura europea, esa perla que está encerrada en el cofre de la historia de la novela, es el respeto al individuo y a su inalienable derecho a una vida privada. Ahí están los ideales de la revolución francesa, la declaración de los Derechos Humanos, el derrumbamiento de los totalitarismos...

Mi maestro Salmann, con su característica y arrebatadora lucidez, habla de la vecindad entre el fenómeno del Iluminismo y el del la Ilustración, que es tanto cómo decir entre mística y filosofía. En efecto, ningún fundamento mejor —o eso creo— podrá encontrar la Modernidad en su defensa de la persona que el que brinda Jesucristo al revelar la paternidad de Dios y la consecuente filiación divina de los humanos. En este sentido —y sin menoscabo de las cosas creadas— hay un dialogo posible, y hasta necesario, entre cristianismo y Modernidad y, por ello, entre cristianismo y novela.

Aplicaciones pastorales

Así cómo el hombre se inicia a la vida mediante los cuentos infantiles y las fábulas (¿qué sería de nuestra formación inicial sin los cuentos de hadas o los libros de aventuras?), Jesús de Nazaret inicia a los suyos en el Reino de los Cielos mediante las parábolas: esas micro-historias —misteriosísimas— que encierran una enseñanza que no se puede domesticar. Ya sólo por esto debería la Iglesia tomarse mucho más en serio el misterio del relato como pedagogía para la evangelización.

Son muchos, seguramente, los que coincidirán con este dictamen, pero pocos, en cambio, los que a la hora de la verdad (es decir, la hora de la acción pastoral) estarán en condiciones de ponerlo en práctica. ¿La razón? Por encima de la dificultades técnicas para la aplicación de esta pedagogía de la narración, hay una —más de fondo— que enturbia y hasta impide su realización: el doctrinalismo en el que hasta ahora se ha volcado —y reducido— buena parte de la enseñanza católica; también la resistencia del propio agente pastoral a la narración, cuyo mensaje nunca es unívoco ni simple.

La utilización del relato con fines pastorales se identifica, con no poca frecuencia, con la utilización del relato con fines morales. Ábrase cualquier libro

de religión escolar y se comprobará que los relatos que allí figuran son todos netamente moralistas, es decir, orientados a la configuración de la conducta. Los relatos que pueden leerse en la Biblia —y, por supuesto, los evangélicos—, que son los que deberían servir de modelo y guía para le escritura de relatos aplicables a la pastoral, no son en absoluto de este tenor. Los cuentos de nuestros libros de religión católica no suscitan ni una triste pregunta, sólo dan respuestas a preguntas que nadie se ha formulado. No convocan a la imaginación, sino que son de un realismo tan craso como decepcionante. Son meramente ilustrativos, redundantes, prescindibles: no hay ni una brizna de arte en ellos. El relato, con un fin moralista o aleccionador, queda desvirtuado. Pierde su misma condición de tal y se convierte en una lamentable caricatura de lo que debería ser.

Por ello, no se trata sólo de que la pastoral vuelva sus ojos al arte de la narración, sino al arte de la narración de verdad, no moralista. El agente de pastoral no debe sentirse incómodo cuando no logre domeñar las consecuencias que la escucha o lectura que un relato despierta en sus oyentes o lectores —infantiles, adolescentes o jóvenes—; y ello porque lo propio del relato o la narración no es ilustrar o demostrar, sino suscitar, provocar, abrir: dejar al oyente o lector perplejo, estupefacto: lo mismo, precisamente, que cuando el hombre se coloca frente al Misterio. Todo lo demás es tan superficial cómo superfluo. Y, diría más: no solo denigra el arte de la narración, sino la misma pedagogía religiosa.

Sostengo que si no hay narradores cristianos (y aquí el sustantivo es «narrador» y el adjetivo «cristiano») no es por causa de una falla pedagógica fácilmente subsanable, sino porque la fe de los propios agentes de evangelización es mucho más moral que religiosa, y ese sí que es un fallo difícil de subsanar. Si la iniciación religiosa es una iniciación hacia el Misterio, entonces es que esa iniciación no puede hacerse más que «misteriosamente». En pocas palabras: no nos fiamos de la narración; y hacemos bien en no fiarnos, puesto que nada hay tan peligroso como un buen relato. Un buen relato puede cambiar la vida de un hombre. Conozco personas que han cambiado de forma de pensar después de leer el *Siddharta* de Hesse o *La broma* de Kundera, personas que ya no fueron las mismas tras la lectura de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski o del *Robinson Crusoe* de Defoe. Las buenas novelas y cuentos tienen una extraordinaria capacidad de subyugación; ante ellos el hombre se ensimisma como ante pocas cosas; su poder de transformación —sea para bien o para mal— es genuino e inalienable.

El pedagogo cristiano debe recorrer con el catecúmeno el mismo proceso —o uno afín— que le condujo a él a la fe, y no seguir unas pautas didácticas, por muy convincentes que teóricamente puedan aparecer, diseñadas por unos

especialistas en una mesa. Esto por lo que se refiere a la catequesis o a la religión en la escuela, pero lo mismo —o más— cabría decir de la enseñanza de la teología, de la predicación en la liturgia, de la redacción de documentos magisteriales, de... ¿debo seguir?

Para terminar diré que la verdadera interferencia en este diálogo entre novela y cristianismo radica en una comprensión del fenómeno cristiano preponderantemente, cuando no exclusivamente, en clave dogmática o moral. Hasta que no se logre creer y vivir por encima de las verdades (dogmática) y de los mandamientos (moral), y ello por muy convincentes que sean estas verdades y muy recomendable la vivencia de estos mandamientos, el cristianismo no se habrá entendido como lo que es: un fenómeno de gracia, irreductible a unas fórmulas teóricas o a unas prácticas de conducta. Hasta que no se dé cabida a un cristianismo más estético, que es lo mismo que decir extático, y que la mística o experiencia religiosa no tenga en la vida cristiana la prioridad sobre cualquier otra manifestación, este diálogo entre cristianismo y novela no dejará de ser un dialogo de sordos: algo risible, por tanto o, lo que es lo mismo, un buen tema de fondo para una novela. Muchas gracias.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 103-120

CONFERENCIAS

Crisis de Dios y crisis de la Memoria

Prof. Dr. Lluís DUCH
Univ. Autónoma de Barcelona

1. Introducción

Al menos en el mundo occidental, creo que es bastante evidente que la actual crisis de Dios es en realidad una crisis del Dios de la tradición judeocristiana. En el momento presente y desde hace algún tiempo, en la cultura occidental, asistimos al paso «del monoteísmo religioso al politeísmo cultural» (Beriain). O si se quiere expresar de otra manera: lo que ahora mismo irrumpe con fuerza en nuestras sociedades son distintas formas y modulaciones de *politeísmo* que, de una manera u otra, en todos los tiempos y circunstancias, con formas y fórmulas diferentes, ha constituido la contraparte del combate secular del Dios bíblico contra la cosificación y la utilización perversa de lo divino (los ídolos).[1] En un momento en el que los dos grandes pilares de la ideología occidental moderna (la razón y la historia) experimentan una profunda crisis y un agudo desprestigio, ese combate se libra sobre todo en el ámbito de la naturaleza con un poderoso *pathos* antiilustrado, que se refleja a través de las múltiples y, a menudo, ambiguas manifestaciones del mal llamado «retorno de lo religioso» de nuestros días. Como no podía ser de otra manera, la sobreabundancia y provisionalidad de valores que ofrece nuestra sociedad —el «politeísmo de los valores», según la gráfica expresión acuñada por Max Weber— en el ámbito de lo religioso se concreta en la presencia de innombrables dioses efímeros y

1 Véase J. Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000.

«a la moda y a la medida», que, en nuestros días, se disputan la atención, el dinero y el culto de los mortales.

Creemos que hay cuatro factores que determinan poderosamente la situación de nuestro momento histórico: 1) fragmentación de la conciencia de los individuos a causa de la brutal sobreaceleración de su *tempo* vital; 2) sometimiento casi incondicional de las personas a los dictados de los *mass media*; 3) desintegración de la comunidad como consecuencia de la creciente debilidad del vínculo social; 4) preponderancia creciente de las comodidades que, en muchos casos, se muestran con caracteres claramente enfermizos: de ahí la importancia que ha adquirido el *consumidor* en las modernas sociedades occidentales.

Cuando actúan de manera coordinada y compacta, estos cuatro factores más que ayudar a describir la *crisis* de una determinada sociedad, señalan su *hundimiento*, con frecuencia, definitivo e irreparable. Toda crisis posee aspectos altamente positivos, ya que supone en el ser humano la presencia y actuación de unas disposiciones de búsqueda de nuevos criterios para enderezar, a nivel personal y colectivo, el rumbo de su existencia porque se tiene el convencimiento de que el mundo actual nunca es el mejor de los mundos, sino que, porque siempre posee notables dosis de inaceptabilidad, puede ser mejorado. El hundimiento, en cambio, suele ser el «resultado final», la consumación de un trayecto, la renuncia inapelable a volver a empezar, el fin de las ilusiones, la abdicación apática a la búsqueda de sentido en medio del caos que, constantemente, desde lo psicológico hasta lo sociológico, amenaza a la aventura humana. A mi modo de entender y en relación con la temática de esta exposición, creo que, al menos en términos generales, se puede afirmar que nos encontramos inmersos en una profunda crisis de Dios, pero en ningún caso, mientras el ser humano, indefectiblemente, se halle sometido a la *contingencia*, nos encontraremos en una situación de hundimiento de Dios, de desaparición de los interrogantes últimos del ser humano y de contentamiento por su parte con lo meramente dado y sancionado.

En el momento presente, la crisis de Dios puede abordarse desde múltiples perspectivas, que casi siempre son complementarias porque son el reflejo de las distintas facetas de la compleja visión del mundo que tiene vigencia en estos comienzos del siglo XXI. Con frecuencia se afirma que nos hallamos en una situación de profunda *crisis global*, es decir, de falta de *criterios* orientativos fiables para el pensamiento y la acción. En esta exposición, intentaré concretar, ni que sea mínimamente, la problemática en torno a la actual crisis de Dios a partir de un factor de extraordinaria importancia en la constitución del ser humano y, mucho más si cabe, en la tradición judeocristiana: la *memoria* o,

tal vez mejor, la tensión entre memoria y olvido.[2] Esta tensión, con claros e influyentes precedentes en el Antiguo Testamento, ha sido determinante para las expresiones y experiencias que se han llevado a cabo en las diversas fases de la larga y compleja tradición cristiana. Algunos aspectos importantes de la temática no podrán tenerse en cuenta de una manera suficiente. Me refiero, por ejemplo, a la cuestión de los sentidos corporales humanos en la experiencia de Dios, en especial la vista y el oído, que tanta importancia tienen en relación con el recordar y el olvidar porque permiten el tránsito continuo entre la interioridad y la exterioridad del ser humano como «espíritu encarnado» que es. Debo añadir que, seguramente por deformación profesional, consideraré la problemática desde una perspectiva antropológica sin entrar en detalles en lo que entiendo por «antropología», el cual, como es harto conocido, es un término polivalente que, en cada caso, tiene que determinarse qué premisas lo sustentan y cuál es el uso que se hace de él. El interés que puede tener esta reflexión antropológica para la teología es discutible. Personalmente, sin embargo, estoy convencido de que los males y la ineficacia práctica de la teología cristiana (especialmente, católica) de estos últimos siglos se deben, entre otras muchas causas, a un considerable déficit filosófico-antropológico en el quehacer teológico, que ha imposibilitado en el pasado próximo y sobre todo en estos comienzos del siglo XXI una adecuada contextualización del «hoy de Dios».

2. La situación de la memoria en la actualidad

2.1. Reflexiones previas

La memoria, concretada en los llamados por Aleida Assmann «espacios del recuerdo» (*Erinnerungsräume*), permite la constitución de la trama histórico-cultural en la que el ser humano ubica sus provisionales procesos de identificación y las múltiples conexiones y formas de relacionalidad que le permiten, entre vacilaciones, interrogantes y perplejidades, la articulación de su propio relato biográfico.[3] Para Platón, al igual que para Nietzsche, «conocer es recordar». La memoria, el recuerdo, es sobre todo un *re-acuerdo* que, a partir de la dispersión crea *unidad*, y en la unidad diseña aquella identidad subjetiva y objetiva que la razón occidental ha designado con los nombres de «yo» y de «mundo». Tanto el uno como el otro no son *datos* objetivos de la realidad,

2 En nuestro estudio *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, cap. II (pp. 127-180), hemos abordado esta temática bastante detalladamente.

3 Sobre esta problemática, véase el instructivo estudio de A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Múnich, C- H. Beck, [4]2009.

sino *construcciones* o *contextualizaciones* realizadas mediante el trabajo, al mismo tiempo rememorativo y anticipativo, de la memoria. No habría «yo» si la memoria no construyese aquella esfera de pertenencia en cuyo interior reconozco como «míos» acciones, vivencias, pensamientos y sentimientos. No habría «mundo» si la memoria no vinculase en un todo más o menos coherente la sucesión de los acontecimientos y las historias individuales y colectivas, los cuales, de otro modo, ofrecerían un espectáculo caótico sin ningún tipo de ilación y armonía interna. Construyendo el mundo y el yo, la memoria permite abrir aquella ventana del sentido, del cual se hallan excluidos los animales por el hecho de no disponer de una memoria de sí mismos y del mundo circundante que sea capaz de articular las secuencias temporales en un presente operativo, siempre contextualizado de nuevo.[4] A pesar de la ambigüedad de todo lo que piensa, hace y siente el ser humano, necesitamos el recuerdo activo del pasado para tomar conciencia de la pertenencia a una tradición viva que, para que lo sea, constantemente debe recrearse y no encerrarse en la falacia, tan poco cristiana, de «cualquier tiempo pasado fue mejor» (Jorge Manrique).

En relación con la «memoria familiar», aunque creo que la reflexión es también perfectamente aplicable a la cuestión de Dios, sobre todo si la primera «estructura de acogida» (la *codescendencia*) constituye la imagen de referencia más idónea para describir e interpretar el más allá de las representaciones de Dios, la antropóloga Anne Muxel señala que tres son las funciones principales de la memoria familiar: 1) función de *transmisión*, que se inscribe en la continuidad de una historia familiar con los particularismos que la caracterizan; 2) función de *vivencia* (de «volver a revivir»), vinculada con la experiencia afectiva de los miembros vivos y difuntos de la familia; 3) función reflexiva, que se ocupa de la evaluación crítica de todo lo que se transmite en el seno de la familia.[5] Teniendo en cuenta su evidente e insustituible importancia antropológica en todas las facetas de la existencia humana, estas tres funciones (transmisión, vivencia y reflexión) deberían ser los factores contextuales más importantes de nuestra imagen actual de Dios para que fuésemos capaces de actualizar la *memoria Dei* que corresponde a nuestro *Sitz im Leben* presente. Sólo de esta manera, creo, estaremos en disposición de rechazar el olvido de Dios y la memoria desmesurada y egocéntrica de nosotros mismos.

---

4 Véanse las sugerentes reflexiones de U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Milán, Feltrinelli, 2001, pp. 141-144.

5 Véase A. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, París, Nathan, 1996. Nos hemos ocupado de la «memoria familiar» en *Ambigüesdades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2, 2*, Madrid, Trotta, 2009, cap. III (pp. 97-136).

2.2. La arqueología del recordar cristiano

Es de sobras conocida la importancia excepcional del recordar en la tradición véterotestamentaria.[6] Especialmente en el *Deuteronomio*, que traza el recorrido histórico de la memoria individual, colectiva y cultural de Israel, se expresa el miedo de Moisés de que el pueblo, una vez asentado en la tierra prometida y puesto a prueba por las sugestivas, pero maléficas presencias de los ídolos de las naciones, *olvide* los eventos extraordinarios que ha vivido desde el éxodo de Egipto y las obligaciones que ha contraído con Yahvé tras la alianza del Sinaí. A lo largo y ancho del Antiguo Testamento, resuena el imperativo «¡recuerda!», que tiene la finalidad, por un lado, de hacer presente y eficaz la verdad monoteísta en medio de la vida cotidiana del pueblo y, por el otro, exige el olvido de las falacias del engaño politeísta.[7] En el caso de Israel, el olvido del pasado de la salvación imposibilita la reactualización de su eficacia salvadora en el presente o, expresado negativamente, la clausura que lleva a cabo el olvido del presente del pasado abandona al pueblo en su conjunto a una especie de «estado de naturaleza», no en un nostálgico sentido rousseauniano, sino como situación de extravío y dislocación de los seres humanos en medio de una naturaleza cuyos poderes y potestades provocan la perversión y el caos en el conjunto de sus relaciones consigo mismo, con la naturaleza, con los demás y con Dios. Ernst Bloch solía afirmar que «en el pasado había futuro» sencillamente porque se trata de un pasado que es, aquí y ahora, presente y, mediante la rememoración, acontece en las condiciones del presente.

Fundamentalmente, el ser humano es *relación*, y, en cada aquí y ahora, la calidad de sus relaciones da razón, también en cada aquí y ahora, de lo que realmente es, de lo que va siendo, en su trayecto biográfico desde el nacimiento hasta la muerte. Pero hay que tener en cuenta que la relacionalidad humana, para bien y para mal, implica el conjunto de la secuencia temporal del ser humano: pasado, presente y futuro y se constituye mediante su concurso.

2.3. Memoria y constitución histórica de lo cristiano

En los momentos de crisis globales de la sociedad, la reflexión sobre la memoria adquiere una enorme importancia, ya que, por lo general, tanto a nivel individual como colectivo, las crisis ocasionan casi necesariamente una

6 El libro de Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, es importante para abordar la cuestión de la memoria en la tradición semita.

7 Cf. J. Assmann, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod, 2008, p. 81.

mala relación entre el *recordar* y el *olvidar*, que tiene como consecuencia la descolocación efectiva y afectiva del ser humano en su mundo cotidiano o, lo que es lo mismo, un mal uso del pasado y del futuro para la construcción y la habitación en el presente. No cabe duda de que siempre lo que importa es el momento presente, los distintos retos e interrogantes que nos plantea nuestro aquí y ahora. Quién y qué es Dios *hoy* para nosotros. Por más que intentemos relegarla, no podemos eludir la situación de provisionalidad que es propia de los humanos (Rilke habla de situación de «constante despedida» del hombre), pero, al mismo tiempo, deberíamos tener en cuenta que no hay presente posible sin la actualización del pasado individual y colectivo (*rememoración*) y del futuro individual y colectivo (*anticipación*). Algunos autores judíos como, por ejemplo Levinas o Jankélévitch, han hecho notar que el *nomadismo*, que es otra manera de designar nuestra situación de incesante despedida, es una característica muy peculiar y distintiva de la tradición hebrea que, en oposición a la tradición griega, acentúa el valor salvífico de aquellos cambios (historia) que, en medio de la variabilidad de espacios y tiempos, son los espacios propicios para el mantenimiento del recuerdo activo de la salvación ofrecida por Dios a su pueblo. Mediante su concurso, el hombre experimenta en carne propia el encuentro inquietante y lacerante de la atracción (a menudo, la tentación) de lo infinito y la experiencia de sus propios límites. Desde sus mismos orígenes, la tradición cristiana (y la misma imagen de Dios), como si se tratase de una mesa con tres patas, se ha movido en la cuerda floja entre lo griego y lo semita, entre la *theoria* y lo ético, entre Atenas y Jerusalén.[8] Hoy, por lo que parece, en relación con la crisis de Dios, la secular inestabilidad de lo cristiano entre lo griego y lo semita vuelve a hacerse notar. El actual panteón de los dioses *ad usum delphini*, a menudo animado por una fuerte impronta dionisíaca de procedencia más o menos nietzscheana, posee proporciones gigantescas, el Dios de la tradición judeocristiana, en cambio, olvidado y denigrado, se ha convertido en un extraño en su propia casa. Con harta frecuencia, las consecuencias del «monoteísmo como problema político» (Peterson) se utilizan para proponer, a menudo de manera un tanto críptica, un retorno a variadas formas de politeísmo.

El egiptólogo Jan Assmann, uno de los teóricos actuales más prestigiosos del estudio de la memoria cultural, puntualiza: «La necesidad de tradición es tan intensa que la humanidad ha recurrido ya desde muy temprano a todos los posibles mecanismos mnemotécnicos y sistemas de registro para facilitar el acceso

8 Vénase sobre el particular las atinadas reflexiones de S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milán, Adelphi, [2]2006, esp. pp. 58-68.

posterior».[9] Tal vez sea correcto afirmar que el hombre es un ser que comprende porque es un ser que recuerda o, tal vez mejor, un ser que recuerda, porque sin cesar ha de recolocarse en la cuerda floja entre el olvido y la memoria. Salta a la vista que, a causa de la creciente y alocada sobreaceleración del *tempo* vital de la sociedad de nuestros días, fácilmente puede advertirse una erosión, una caída libre, de nuestra capacidad de recordar, de hacer *mediatamente* presente lo *inmediatamente* ausente, de contextualizar, de releer, vivir e interpretar significativamente en el presente la «fe de nuestros padres». Creemos que con razón, George Steiner ha señalado que, en el momento presente, sobre todo en el ámbito pedagógico, parece como si la *amnesia* hubiese sido programada con la malévola intención de desestructurar y «caotizar» los puntos de referencia de lo humano.[10] Por su parte, Johann Baptist Metz se pregunta si en un tiempo de amnesia cultural, histórica y social como el nuestro es posible hablar de Dios. En términos generales y en relación con el trabajo de la memoria, hay que tener presente, como apunta Peter Sloterdijk, las negativas y deshumanizadoras consecuencias que se desprenden del incesante aumento de la velocidad en todas las facetas de la existencia humana de nuestros días y, de manera especial, en la actividad de la memoria activa, del recordar como acto de salvamento y rehabilitación de las víctimas del pasado.[11]

2.4. Memoria y tradición

Todas las tradiciones religiosas se articulan en torno al «trabajo de la memoria», la cual, en cada aquí y ahora, espacial y temporalmente, conjuga más o menos armoniosamente, sobre todo en las religiones del tronco abrahámico, la biografía de los creyentes y su trayecto vital desde el nacimiento hasta la muerte con el *pasado* de Dios (promesa y confianza) y con el *futuro* de Dios (cumplimiento y esperanza). Es harto evidente que, históricamente, tanto en términos progresistas como reaccionarios, ha habido un «buen uso» de la memoria y un «mal uso» de ella. En este contexto, deberíamos referirnos a un aspecto muy importante de la memoria, que es la *tradición* porque es innegable que el ser humano, desde lo biológico hasta lo cultural, es un ser tradicional, un *heredero*, que, en el transcurso de su existencia y en la variabilidad de los contextos

9 J. Assmann, *Religión y memoria cultural*, cit., p. 15. Para el análisis de la espacialidad de la memoria humana es importante el estudio de A. Tarpino, *Geografia della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani*, Turín, Einaudi, 2008.

10 Cf. G. Steiner, *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 38-39-

11 Véase P. Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, esp. 1ª parte («La era moderna como movilización»).

históricos y sociales, debe administrar distintas herencias, las cuales, por más que se intente estabilizarlas y canonizarlas, son entidades ambiguas, móviles, históricas, que han de contextualizarse en función de los interrogantes y dilemas que cada momento presente plantea a hombres y mujeres de una determinada generación. Jan Assmann ha puesto de manifiesto que «creer, *pistis* en griego y *emuná* en hebreo, es sólo otra palabra para recuerdo, pues se trata de no olvidar lo que fue dicho a los antepasados y de confiar en su testimonio».[12]

Además de las catástrofes que a nivel personal causa el «mal uso» de la memoria (rencores, antipatías ancestrales, incapacidad de perdonar, deseos de venganza), a nivel colectivo, no deberían olvidarse los horrorosos estragos de todo tipo que el «mal uso» de la memoria y de la tradición religiosa, histórica, social y política ha provocado en nuestro país.[13] Un mal uso, debe añadirse, que frecuentemente ha tenido dos frentes. Por un lado, los que, eliminando la recreación que exige cualquier tradición auténtica, propugnaban un retorno incondicional a un pasado ideal, mítico y totalmente clausurado, a una supuesta «edad de oro» sin conflictos ni aventuras religiosas o intelectuales porque mantenían la premisa que la «verdad» era fundamentalmente *ahistórica*. Por el otro, los que, sumiéndose en un olvido total del presente del pasado, procedían o, al menos era eso lo que pretendían, a la «destradicionalización» de la geografía humana, la cual siempre es un producto de la memoria *in actu*, es decir, del recordar como acontecimiento actual, que posee la virtud de hacer presente a «lo ausente» pasado y futuro. De ese modo intentaban desgajar el presente, su presente, del «presente del pasado» y del «presente del futuro». En muchos casos, especialmente en nuestro país, las consecuencias del rechazo, en principio muy justificable y necesario, del «tradicionalismo» religioso y político han sido sumamente negativas, ya que, consciente o inconscientemente, se ha pretendido «borrar» las *trazas*, las *huellas*, de Dios y del hombre que, individual y colectivamente, Dios y el hombre han dejado impresas a lo largo de los siglos en lo que Maurice Merleau-Ponty con muy buen criterio ha designado con la expresión «espacio y tiempo *antropológicos*».[14]

---

12 Assmann, *o.c.*, p. 81.

13 H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999, ha señalado la función terapéutica del olvido. En un sentido muy parecido se han manifestado Tzvetan Todorov y Avishai Margalit.

14 Véase M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, que, según nuestra opinión, es una de las piezas fundamentales para constituir una antropología (y una teología) realista y compleja.

2.5. Memoria y gnosis

En los primeros años del siglo XXI, la crisis de Dios consiste en la incapacidad creciente de *empalabrar* históricamente la fuerza salvadora y subversiva de su mensaje, que es, que debería ser, Buena Nueva en el aquí y ahora de nuestros contemporáneos, porque, lo sepan o lo ignoren, Cristo es, en cada aquí y ahora de la historia de los humanos, *nuestro contemporáneo* (Kierkegaard). A pesar del fenomenal caudal informativo de que ahora disponemos y por paradójico que pueda parecer, vivimos en un mundo en el que la auténtica palabra humana, que es la *comunicación*, casi ha enmudecido por completo. Parece como si los recursos verbales de nuestra cultura se hubiesen agotado (Steiner), y, con una enorme pasividad e indiferencia, asistimos a una «muerte gramatical de Dios» y a un empobrecimiento alarmante de las posibilidades expresivas del ser humano. En nuestra sociedad, puede observarse fácilmente un «encogimiento» de la memoria, una reducción tajante de lo recordado que, inevitablemente, produce una desmemorización generalizada de lo que debería ser «lo inolvidable» cristiano. El individualismo, que ha sido uno de los motores ideológicos de la modernidad europea, ha incidido muy poderosa y negativamente en la memoria individual y colectiva del hombre y de la mujer occidentales, y ha conseguido que se implantara el olvido casi total de los otros y el recuerdo obsesivo y, a menudo, patológico del propio yo.[15] En un libro reciente, Charles Taylor señala que, a la inversa del yo de épocas pasadas cuya identidad era «porosa», «osmótica», en relación con el mundo y, en general, con la exterioridad, lo cual propiciaba su dependencia respecto a «instancias exteriores» (Dios, ángeles, demonios, autoridades, etc.), la identidad del yo de nuestros días es una «identidad resguardada» (*buffered identity*), encerrada en su castillo interior, cautivada por la «cultura del yo», pretendidamente inmune a las influencias y responsabilidades exteriores.[16] Como señala Helena Béjar, vivimos inmersos en una atmósfera cultural, religiosa y política dominada plenamente por la «cultura del yo», que equivale a afirmar que, por lo general, en este clima, el alcance de nuestro recordar se ve reducido a las estrechas dimensiones de nuestra propia intimidad, que se niega a cualquier forma de excentricidad (Plessner), de desposesión, de relacionalidad más allá del reduc-

15 Sobre esta problemática, desde una perspectiva convencionalmente teológica, véase el interesante estudio de P. Suess, «Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern», en E. Arens (ed.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1995, pp. 64-94.

16 Cf. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Ma.)-Londres, The Belknap Press of Harvard Un. Press, 2007, esp. pp. 37-41, 134-142, 300-307.

to del propio yo narcisista. En relación con el *misterio* de Dios (que no puede reducirse a un simple «problema»), debe advertirse la decisiva importancia de un cambio radical en el ser humano, que afecta a todos los resortes de su existencia. Me refiero a la implantación cada vez más efectiva de una construcción de la realidad por parte del hombre en la que pensamientos, sentimientos, impulsos espirituales, visiones del mundo, etc. poseen como «lugar natural» eso que solemos designar con el nombre de «mente», lo cual implica que ha tenido lugar una profunda «psicologización» de Dios, el Hombre y el Mundo.[17] Por eso, a mi modo de entender, en la actualidad, la pregunta ¿cómo me encuentro? ocupa la mayor parte del campo antropológico e, incluso, religioso. No puede sorprender, por consiguiente, la reducción de muchas formas religiosas actuales a simples prácticas de carácter emocional y gnóstico encaminadas a mejorar la propia autoestima.[18]

Desde una óptica antropológica, esta situación origina un desequilibrio muy notable en los modos de presencia, construcción y habitación del ser humano en su mundo cotidiano, porque no debería olvidarse que el hombre es una extraña y compleja unión de interioridad y de exterioridad, de «dentro» y de «fuera», de espíritu y de cuerpo. Lo apuntado hasta ahora intenta poner de manifiesto que nos encontramos en un momento plenamente *gnóstico*. Uno de los aspectos distintivos de la gnosis como *Weltreligion*, según la interesante reflexión de Gilles Quispel, es la intensificación, casi puede hablarse de monopolio, de la memoria rememorativa y anticipativa del propio yo en detrimento del acordarse los unos de los otros y del actuar en consecuencia. Las presencias gnósticas del momento actual nos advierten, de la misma manera que lo han hecho las de los siglos precedentes, que, a un número muy grande de nuestros contemporáneos, los sistemas sociales que tienen vigencia en nuestra sociedad no les merecen la menor *confianza*, es decir, que sus propuestas y ofertas religiosas, políticas, pedagógicas, etc., propician, en primer lugar, la desconfianza, la sensación de que nos están tomando el pelo, y, después, la búsqueda más o menos coherente, más o menos angustiada, más o menos arriesgada, de respuestas personales —por no decir, al menos en muchos casos «individualistas»— a lo que podríamos llamar las «cuestiones fundacionales» del ser humano. Una búsqueda, sin embargo, que se ha despojado de la exterioridad, de la responsabilidad ética, de la memoria colectiva y de las huellas de Dios y del hombre que la memoria colectiva ha ido integrando y transmitiendo a lo largo de su camino histórico a las nuevas generaciones. Ahora, con modalidades y gestos muy diferentes, la

17 Véase sobre el particular el interesante estudio de Charles Taylor ya citado.

18 Sobre la emoción en los diversos religiosos contemporáneos, véase el interesante volumen editado por D. Hervieu-Léger, De l'émotion en Religión.

búsqueda suele limitarse, como ya se ha dicho, a dar respuesta a la pregunta: ¿cómo me encuentro?

3. La imagen de Dios en el contexto del recordar de nuestros días

En la variedad de espacios y tiempos, en la tradición judeocristiana, la cuestión de Dios se halla estrechamente vinculada a la salud de la memoria, a su actualización y contextualización teniendo en cuenta, como lo señala Rainer Maria Rilke, que lo que caracteriza al ser humano es el encontrarse sin cesar *despidiéndose* o, lo que es lo mismo, viviendo y muriendo en la provisionalidad que es concomitante a cualquier situación de éxodo, de «todavía no». En nuestros trayectos biográficos, desde el nacimiento hasta la muerte, a menudo con enormes esfuerzos y sacrificios, los seres humanos tenemos que *transportar* nuestra memoria y, al mismo tiempo, llevar a cabo, lo cual con frecuencia no resulta nada fácil, un discernimiento, una crítica, unos ejercicios espirituales para distinguir con honestidad y sabiduría entre «lo que hemos de recordar» y «lo que hemos de olvidar». Nos parece evidente que mediante lo que Jean-Pierre Deconchy denomina el «pensamiento con regulación ortodoxa» resulte casi imposible mantener la tensión crítica entre memoria y olvido por la sencilla razón de que lo recordado ya no es un *acontecimiento* sorprendente que irrumpe en la monotonía de los días y las horas, sino un dato pretendidamente objetivo al margen de los vaivenes de la historia individual y colectiva y de los interrogantes que, en cada aquí y ahora, nos planteamos los seres humanos a causa de nuestra finitud y extrema vulnerabilidad.[19] En su apuesta por la seguridad en contra de la libertad, el pensamiento con regulación ortodoxa, porque olvida que el hombre vive en medio de oscuridades, vacilaciones y tensiones, procede de manera *apriorística*, tiene ya de antemano todas las respuestas a las dudas e interrogantes más vivos y desconcertantes que nos planteamos los seres humanos en nuestro vivir y convivir cotidianos. Se trata, en realidad, tanto en relación a Dios como al Hombre, de una memoria petrificada, con recursos gramaticales muy limitados, predecibles y canónicamente regulados, que, bajo las alas del poder, se desactiva y se disuelve en la intemporalidad de lo inerte, de lo museístico, de lo incluido en los llamados «bienes culturales». No cabe la menor duda de que el pensamiento con regulación ortodoxa ha sido, y continúa siendo, el principal causante de la musealización de Dios en la sociedad de nuestros días, la cual, con las excepciones de rigor, ha provocado la desactivación de la carga profética de la religión cristiana, que no es, como

19 Véase J.-P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de Logiquepsycho-sociale*, París, Les Éditions ouvrières, 1971.

tan frecuentemente se ha dicho y aún se afirma, una religión sacerdotal, que tenga la misión de procurar la integración social (si se quiere *à la* Durkheim), sino una religión profético-sapiencial, que, a menudo desde los márgenes de la sociedad, anuncia la conversión y purificación de los corazones a causa de la inminencia de la llegada del Reino de Dios.

3.1. Lo que hemos de recordar y lo que hemos de olvidar

Ahora, más en concreto, nos podemos preguntar qué hemos de recordar y qué hemos de olvidar. En relación con la memoria cristiana, hay una expresión que siempre me ha parecido de una singular importancia para la comprensión de la función fundamental de la memoria en el cristianismo: «La fe de nuestros padres». De entrada, para evitar posiciones sesgadas, debe excluirse totalmente una interpretación de esta expresión mediante el pensamiento con regulación ortodoxa o, lo que es lo mismo, debe rechazarse aquellas comprensiones esencialistas del cristianismo que se basan en los llamados «grandes principios» y se desentienden de la urgencia del «hoy de Dios» de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La mencionada expresión adquiere su auténtica relevancia en la proclamación y la experiencia del mensaje cristiano cuando éste se conecta con la compleja actividad del «recordar - olvidar», cuando cristianamente se piensa y se vive las experiencias fundantes del ser humano, que sin interrupción se mueve entre la continuidad y el cambio o, para expresarlo más correctamente, cuando se adquiere el convencimiento, aunque posea tintes paradójicos, de que los seres humanos en el cambio conservamos y cambiamos conservando. ¿Qué es lo que nosotros conservamos aquí y ahora teniendo en cuenta que la modernidad ha sido sobre todo una «categoría de cambio»? Conservamos las *huellas de Dios*, que nos han sido transmitidas por la fe de nuestros padres, las cuales, a pesar de que nos encontramos sin parar en situaciones de despedida, en nuestro aquí y ahora, son el principio dinámico que, en la hora presente, pone en movimiento el acordarnos activamente de la inquebrantable fidelidad de Dios a su pueblo, la cual nos garantiza, más allá del mal y de la muerte, que nosotros, aun cuando seamos seres frágiles y olvidadizos, nos mantendremos constantemente en la *memoria Dei*, que no está sometida a los vaivenes y contradicciones que son inherentes a la condición humana. El *testimonio* es en realidad la auténtica memoria viviente que, frecuentemente, no tiene necesidad de palabras para ofrecer su testimonio a los contemporáneos.[20] Giorgio Agamben señala que el término «testimonio» tiene dos precedentes latinos

20 Una excelente aproximación al testimonio ofrece G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, esp. pp. 13-40.

muy importantes: 1) *testis* (testigo), que es alguien que, en un proceso o en un litigio entre dos contendientes, se sitúa y testimonia como tercero (*terstis*) con un carácter más o menos neutral entre ambos; y 2) *superstes*, que se refiere al que ha vivido una determinada realidad, a menudo trágica, violenta y complicada, y la ha experimentado hasta el fondo en carne propia, y, por ello, está en condiciones de ofrecer, más allá de las legalidades vigentes, un testimonio veraz (con frecuencia, sin palabras explícitas) sobre ella, que, con harta frecuencia, se confunde con determinadas peripecias de su propia vida. En este último sentido, el auténtico testimonio no es el «guardián» de la memoria (para eso están las «ortodoxias» *ad hoc*), sino el agente que provoca su *resurrección* en las condiciones propicias o adversas del momento presente. Por eso la memoria, creo que la realidad histórica del cristianismo lo pone claramente de manifiesto, debido a la ambigüedad inherente a la condición humana, puede ser un factor de resurrección o, por el contrario, un factor de defunción definitiva.

A lo largo y ancho de nuestra vida cotidiana, ¿qué cambios provocados por la permanencia se producen en nuestra concepción y experiencia de Dios? Son los producidos por los rostros, a menudo maltrechos, inquietantes, humillados y desfigurados, que, a lo largo de nuestro camino de Jerusalén a Jericó, nos preguntan, nos demandan auxilio, averiguan la calidad de nuestro testimonio del Evangelio. Si nuestra memoria de los acta et *passa Christi* no está en precario, brumosa e inconsecuente, sino que constituyen el centro efectivo y afectivo de nuestra existencia, aquellos acontecimientos fundacionales del cristianismo volverán a hacérsenos presentes, irrumpirán activamente a través del rostro atormentado del otro. Porque los rostros humanos no son la simple *representación* de Dios (de su presencia en forma de ausencia, como propone Eberhard Jüngel), sino que, aquí y ahora, son para nosotros su auténtica *presencia corporal*, su encarnación histórica y biográfica, que nos incita a ponernos en su lugar, a practicar la *simpatía* tal como la entendía Max Scheler. De alguna manera, las irrupciones del otro en los complejos e imprevisibles caminos de nuestra existencia suelen ser *teofanías dolorosas* tal como lo fue la de Cristo en su momento histórico porque, como decía Dietrich Bonhoeffer, «sólo nos puede salvar un Dios que pueda y quiera morir por nosotros». Aquí, evidentemente, sería muy conveniente introducir una reflexión teológica sobre el *propter nos* tal como la propusieron, por ejemplo, Gerhard Ebeling o Hans-Joachim Iwand. Hace ya muchos años, Max Seckler señalaba que lo cristiano no podía establecerse por anticipado como una especie de respuesta de catecismo basada en unos «grandes principios» ahistóricos y extraños a la biografía concreta y casi siempre muy complicada de individuos y grupos humanos, porque lo cristiano, argumentaba él, era siempre *respuesta* a interrogantes existenciales que sólo

podían planteársenos cuando los tiempos, individual y colectivamente, eran maduros para ello.

Cristianamente, en relación con el tema que nos ocupa, ¿qué es lo que, en cada momento histórico, se debe intentar olvidar? La respuesta es: *los ídolos*. Los ídolos no son unas entidades entre caricaturescas, fantásticas y amenazadoras, ubicadas en el pasado remoto (mítico) de los pueblos y culturas calificados por los antropólogos sobre todo británicos de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, tan racistas y eurocéntricos, de «salvajes», «primitivos», «bárbaros», etcétera. No, en todas las peripecias de la existencia humana, los ídolos han poseído máxima la actualidad y un sinnúmero de fieles y entusiastas adoradores. En contra de una opinión muy frecuente, creemos que los ídolos, de igual manera que los fundamentalismos, son siempre *modernos*; siempre son, como decimos en catalán, «fruita del temps». Los ídolos, lo mismo podría decirse de las imágenes de Dios, también son siempre *contextodependientes* porque la realidad histórico-cultural del ser humano (y la respuesta ética correspondiente) es un dato que si, teológicamente, se olvida o menoscaba da lugar a serias y, a menudo, irreversibles perturbaciones en la actualización aquí y ahora de lo cristiano. Además, en todo momento, los ídolos, de una manera u otra, tienen algo que ver con la conquista y el ejercicio del poder. En la construcción y adoración de los ídolos de su tiempo, el ser humano no hace sino poner de manifiesto que no ha resuelto su radical ambigüedad *críticamente*, sino que se ha dejado seducir por una indominable pasión autodeificadora a causa, sobre todo, de haber olvidado cuáles eran las reales dimensiones y los límites de su humanidad. En un momento histórico como el actual, con horizontes presentes y futuros muy inquietantes y problemáticos, con acusadas presencias gnósticas en la religión, la política y la vida pública, el «gran ídolo», «el hermano número uno», el depositario casi exclusivo de la memoria, como no podía ser de otro modo, es el propio yo y sus desmesuradas exigencias de absolutez. Es un dato históricamente incontrovertible que las «posibilidades idolátricas» del ser humano no conocen límites culturales, espaciales o temporales, porque la idolatría, en sus variadísimas manifestaciones, es la *tentación* por excelencia a la que sin cesar se halla sometido como consecuencia de su ser finito con apetencias de infinito. Para Paul Tillich, «lo demoníaco» (*Das Dämonische*) es lo que siendo finito, condicionado y provisional mantiene, sin embargo, exigencias de infinitud y de totalidad reclamando así una incondicionalidad que es completamente ajena a la finitud y espaciotemporalidad de los humanos. Paradójicamente si se quiere, desde el nacimiento hasta la muerte, mujeres y hombres nos debatimos entre la necesidad de *construir* imágenes y la necesidad de *destruirlas*. *Idolatría* e *iconoclastia* son dos polos contradictoriamente auto-

rreferidos que se encuentran coimplicados en lo más íntimo del ser humano y que, en beneficio de su salud física, psicológica y espiritual, han de mantenerse en una situación de inestable armonía y equilibrio creadores. La afirmación de Dios, que siempre es una afirmación histórica y biográfica del ser humano, implica no sólo la negación de los ídolos de cada momento histórico y social, sino también una actitud crítica ante la imagen actual que de Él tenemos a fin de que ella no se convierta en otro ídolo. Ha de tenerse en cuenta que la constitución del hombre como tal es impensable e imposible sin el concurso de la imagen, pero ésta, haciéndose eco de su ambigüedad congénita, puede actuar en su vida cotidiana como *icono* o como *ídolo*, como trampolín hacia el más allá de cualquier más allá o como final de un trayecto canónico idolátricamente connotado. Con notable ironía, pero con un fondo muy certero, Ernst Bloch afirmaba que él era ateo a causa de Dios.

En este contexto, sería muy pertinente llevar a cabo una reflexión teológico-antropológica sobre «simbolismo y memoria». La conjunción de ambos elementos puede ser un antídoto eficaz contra las cosificaciones idolátricas que siempre han amenazado a las imágenes y, muy especialmente, a las imágenes (representaciones) de Dios. En esta exposición, sin embargo, no podremos debatir este aspecto, ciertamente de gran calado, de la problemática que nos ocupa.

4. Conclusión

Es posible que lo expuesto hasta ahora haya producido la sensación de que, en realidad, no me he referido a la actual crisis de Dios que, a todas luces, tiene una particular importancia y extensión en las viejas cristiandades europeas con una intensidad que era inimaginable hace sólo unos treinta años. En nuestra sociedad, al margen de los convencimientos personales de hombres y mujeres concretos, para una gran mayoría de sus miembros Dios venía a ser una especie de «programa por defecto». En pocos años, por razones que ahora sería muy complicado analizar y valorar debidamente, ha tenido lugar, no sólo en el ámbito religioso, sino en el conjunto de los sistemas sociales que, a menudo sólo teóricamente, tienen vigencia en nuestro país, un «terremoto» cuya tremenda intensidad nos «ha descolocado» casi por completo y nos obligará, si es que estamos convencidos de la perenne actualidad de lo cristiano, en primer lugar, a concretar qué es *lo imprescriptible cristiano* y, después, cómo articularlo y contextualizarlo en una sociedad como la nuestra que se halla sometida a los estragos producidos por un aumento incesante y vertiginoso del *tempo* humano.

A menudo se tiene la impresión de que Dios se ha convertido en algo totalmente «superfluo» en las actuales sociedades europeas, en las que, tal como lo hemos expuesto con anterioridad y mediante los intentos de drástica reducción de la exterioridad a la interioridad, se supone que el yo y la identidad «resguardados» (*buffered*) pueden prescindir de Dios, del Dios de la tradición judeocristiana, porque se ha procedido a la deificación del hombre mediante el concurso de un conjunto muy variado de «técnicas autosotéricas» que, con frecuencia, no son sino los «sacramentos» de las deidades fabricadas por la multinacionalización del capitalismo occidental. A la «muerte gramatical» de Dios, a la que brevemente me he referido con anterioridad, debe añadirse las consecuencias sumamente negativas que se derivan de la aniquilación de la exterioridad humana, esto es, de las «historias» concretas de individuos y colectividades, que son el *lugar* en el que el Dios de la tradición judeocristiana no sólo se ha manifestado en la persona de Jesucristo, sino que es el lugar en el que continúa mostrándose a través de la carne humana, sobre todo de la más humillada, marginada y destrozada. De alguna manera, en la tradición cristiana, la muerte de Dios y la muerte del hombre son las dos caras de una misma moneda porque, como repetía a menudo Dietrich Bonhoeffer, en los idolátricos años del nacionalsocialismo, en una de las situaciones individual y colectivamente más perversas y deshumanizadoras del siglo XX, «ni Dios sin el hombre, ni el hombre sin Dios».

A mi modo de entender, lo imprescriptible cristiano no puede ser una realidad histórica y pasible, unos artefactos imaginados y producidos por el ingenio humano, a menudo por la acción de sus intereses bastardos y sin escrúpulos, sino que lo imprescriptible cristiano, al menos desde una perspectiva antropológica, es algo *estructural*, algo que, en medio de los cambios, las vicisitudes de todo tipo y el conflicto como dato omnipresente en la existencia humana, no se esfuma, deforma o adquiere una importancia marginal y simplemente coyuntural. *Lo imprescriptible cristiano es el otro*, el otro, que es Dios y el otro, que es el ser humano, todo ser humano y, además como algo imprescindible y directamente implicado en la actualidad que adquiere en cada aquí y ahora, es decir, en su *circunstancia*. Es extraordinariamente importante insistir en las «circunstancias» del otro, en las variables y, a menudo, desconcertantes «historias» que constituyen la trama de nuestro vivir y convivir cotidianos para evitar así la reducción del otro (Dios y el prójimo) y de nosotros mismos a unos grandes principios generales abstractos sin rostro y sin afectación ética e histórica. No es necesario insistir en que Dios en sí es totalmente irreductible al conjunto de las circunstancias humanas del pasado, del presente y del futuro. Sin embargo también nos parece indiscutible que lo imprescriptible cristiano

es una dimensión estructural potencialmente presente y activa en todo ser humano, porque el Dios de la tradición judeocristiana se ha hecho ciudadano del mundo mediante su entrada en la historia, por su aceptación de la carne humana, sin excluir ninguna de sus múltiples ambigüedades y contradicciones, como su forma de presencia en el mundo, por su encarnación en un tiempo y en un espacio concretos *propter nos et propter nostram salutem*. Por difíciles, arriesgadas y discutibles que sean, son las circunstancias de cada hora presente las que pueden hacernos sensibles y activos a la presencia de Dios a través de los epifánicos rostros humanos. De esa manera, estaremos en disposición de descubrir en el día a día de nuestra vida cotidiana que «todo lo que hicisteis a uno de estos tan pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). También podremos experimentar que la presencia de Dios, el «hoy de Dios», no es un *a priori* más o menos metafísico y establecido con anticipación, sino un *a posteriori* no simplemente de carácter moral o jurídico o litúrgico, sino fundamentalmente de carácter ético.

A menudo, en algunas ocasiones con una cierta autosuficiencia y egocentrismo, y, en otras ocasiones con ingenuidad e inconsciencia, llegamos a pensar que Dios sólo se hace presente, actúa y se muestra como salvador mediante los *explícitos* «legalmente» sancionados de nuestra religión y de nuestras legalidades. De esta manera, sin embargo, porque nos engañamos con la suposición de que conocemos perfectamente los límites del bien y del mal y la totalidad de los planes y de la voluntad de Dios, lamentablemente lo reducimos a un simple fantasma evanescente de nuestras fantasías más descabelladas y osamos propagar, ni que sea con un deje de piedad y de compasión, que «quien no está con nosotros, está contra nosotros». Pero Dios está sobre todo en los *implícitos* porque «sus caminos no son nuestros caminos». Dios continúa presente de incógnito en estos embarullados comienzos del siglo XXI, pero, en cada momento histórico, nos da pistas y alusiones suficientemente claras para que podamos reconocerlo y rendirle el culto que le debemos y que le es agradable. En nuestro tiempo y espacio concretos y cotidianos, la *aproximación al otro* y su *reconocimiento* son la gran oportunidad que Dios sin interrupción nos concede para que, aquí y ahora, tengamos memoria de Él y demos testimonio de su existencia y de su íntima vinculación carnal con la familia humana. En cambio, el *alejamiento del otro* y su *negación* mediante la indiferencia o la agresión o las retóricas sólo espiritualistas son claras muestras del olvido de Dios y de nuestra propia autoconstitución como ídolos.

Querría acabar con una anécdota narrada por Élie Wiesel. Dice así: «Un justo recorría la ciudad de Sodoma predicando contra la maldad y la rapiña, la mentira y la indiferencia. Nadie lo escuchaba. Un día un niño, movido por la

piedad, intentó explicarle que predicaba en vano. Entonces el justo se explicó: "Al principio pensaba que podría cambiar a los hombres. Ahora sé que no lo lograré. Si aún predico es para que los hombres no me cambien a mí"».[21]

21 Anécdota citada por Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., p. 139.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 121-128

CONFERENCIAS

Nunna Fátima, Ibn Arabí y la materialización de la palabra del Corán por medio del adufe

Dr. Juan Francisco JORDÁN MONTÉS

1. Introducción

Durante años hemos resaltado la trascendencia espiritual de los instrumentos de percusión, y los sonidos que emanan de ellos, durante la Semana Santa española, en concreto de los tambores[1]. Lógicamente, esta sacralidad de los instrumentos de percusión[2] no se reduce exclusivamente al ámbito de la península Ibérica, sino que se extiende por toda la superficie del planeta, desde Laponia[3]

1 JORDÁN MONTÉS, J. F.: «Los tamborileros, mystai de la Semana Santa. Ensayo de interpretación de las tamboradas», *Antropología del Mediterráneo*, Universidad Internacional del Mar, Serie Antropología Social, 1, Murcia, 2001. 334-388. JORDÁN MONTÉS, J. F.: «De lo cómico a lo cósmico: zánganos, asnos, turbos y genaristas. Lo lúdico en el duelo como preludio del júbilo», *Revista Murciana de Antropología*, 13, Murcia, 2006. 41-84.

2 BLANCO FADOL, C.: *Los instrumentos musicales del mundo*, Folk Albacete y Diputación de Albacete, 2001. Especialmente el apartado dedicado a los tambores del mundo. Pero ver igualmente las impresionantes colecciones reunidas en el Museo de la Música Étnica por Carlos Blanco Fadol, y ubicado en la aldea de Barranda (Caravaca, Murcia). Y su libro *Instrumentos musicales étnicos del mundo* (2008), donde se recopilan y exponen cientos de instrumentos de percusión de diferentes culturas, con sus usos singulares y su participación en determinadas ceremonias.

3 Los tambores de los sami o lapones, denominados noitarummut, servían para que los chamanes realizaran sus rituales y ceremonias e invocaran a los espíritus y divinidades mediante cánticos. Generalmente se golpeaban con un martillito realizado con cuerna de reno. Por medio del sonido, el chamán sami era capaz de invocar a la divinidad y de actuar como oráculo. Ver algunos buenos trabajos en RYDVING, H.: «The Saami drums and the religious encounter

y Siberia[4] hasta el continente africano[5].

Pero la presencia del sonido sagrado, además, se halla en lugares tan extraordinarios e inimaginables como en los paneles rocosos de los cañones del SW de EE.UU[6] o en las entrañas de las cavernas francesas, donde se oculta el arte rupestre paleolítico[7].

En el continente africano, en concreto entre los bantúes del centro del continente y entre los fang de Guinea Ecuatorial, según nos ilustra Akomo Zoghe, el tambor servía para transmitir y traducir las palabras y la sabiduría de los ancestros difuntos a los familiares vivos[8]. Es decir, era una comunicación desde

---

in the 17th and 18th centuries». *The Saami Shaman Drum*. Ed. by T. Ahlbäck and J. Bergman. *Scripta Instituti Donneriana Aboensis*, 14, Donner Institute, Åbo, Finlandia, 1991. 28-51. Del mismo autor: *The end of drum-time. Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Uppsala, 1993. SOMMARSTRÖM, B.: «The Saami shaman's drum and the star horizons», *The Saami Shaman Drum*. Ed. by T. Ahlbäck and J. Bergman. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis,* 14, Donner Institute, Åbo, Finlandia, 1991. 136-168.

4 HAMAYON, ROBERTE: *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'Ethnologie, Naterre, 1990. Capítulo X.

5 BASCOM, William R.: *Drums of the Yorùbá of Nigeria*, Folkways Records and Service Corporation, 1953. Ethnic Folkways Library: Album No. FE 4441. LAOYE, I, Timi of Ede: «Yorùbá Drums», *Nigeria Magazine*, nº 45, 1954. 4-13. BEIER, Ulli: «Three Ìgbìn Drums from Igbomina», *Nigeria Magazine,* Nº. 78 (Sept. 1963). 154-163. EUBA, Akin: *Yorùbá Drumming; The Dundun Tradition*, West Germany, Bayreuth University, 1990. AJAVI, Omofolabo S.: *Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture* Trenton, NJ, Africa World Press, 1998. DE SILVA, Tamara: *Symbols and ritual: the socio-religious role of the Igbin drum family*, University of Maryland, 2006.

6 En EE.UU., por ejemplo, se han estudiado recientemente las íntimas relaciones entre los paneles rocosos con pinturas rupestres y las reverberaciones y ecos de sonidos que se detectan en ellos. Un precioso estudio en: STEVEN J. WALLER: «Spatial correlation of acoustic and rock art exemplified in horseshoe canyon», *American Indian Rock Art*, 24, 1997. 85-94. Al que hay que añadir STEINBRING, J.: «Phenomenal Attributes: Site Selection Factors in Rock Art», *American Indian Rock Art* 17, 1992.102-113. WALLER, S. J.: «Sound reflection as an explanation for the content and context of Rock Art», *Rock Art Research*, 10, 1993. 91-101.

7 DAMS, L.: «Paleolithic lithophones: description and comparisons», *Oxford Journal of Archaeology*, 4, 1985. 31-46. DAUVOIS, M. y BOUTILLON: «Etudes acoustiques au Réseau Clastres: salle des peintures et lithophones naturels», *Bulletin de la Société Préhistorique Ariege-Pyrénées,* 45, 1990. 175-186. REZNIKOFF, I. y DAUVOIS, M.: «La dimension sonore des grottes ornées», *Bulletin de la Société Préhistorique Française,* 85, 1988. 238-246.

8 AKOMO ZOGHE, C.: «El papel antropológico y social del tambor y el tam-tam entre los bantú de África central y de Colombia (San Basilio de Palenque) siglo XVII», en *Homo Habitus*, publicación electrónica, edición nº 5, octubre, 2007. Es muy interesante la descripción del ritual de la tala del árbol para confeccionar el tambor sagrado, así como el rito mágico de evitar todo contacto con la mujer el día antes de tocar el tambor. Ver, igualmente, BARRIGA MONREY, M. L.: «La historia del tambor africano y su legado en el mundo», *El artista, Revista*

lo elevado hacia lo inferior, mientras que en los tamborileros de la península Ibérica, por el contrario, es lo ínfimo de nuestra especie que expresa su dolor ante la occisión de lo divino (en principio y a la espera de nuevos debates y perspectivas). Aunque tanto en el África negra como en el Mediterráneo se trata de propiciar una comunicación fluida entre ambos mundos.

En esta ocasión deseamos destacar, fruto de una lectura casual de una obra de Ibn Arabí, la extraordinaria escena que el místico sufí murciano describe cuando habla de una anciana mística en Sevilla[9].

2. Descripción de Nunna Fátima y de su adufe, según Ibn Arabí

Cuando Ibn Arabí repasa las vidas y biografías de santones de al-Andalus, expone cuestiones de mística y de sufismo realmente interesantes, algunas de las cuales se relacionan con la sacralidad del sonido. Nos sedujo enseguida la alusión a la mística Nuna Fátima, nonagenaria que vivía de la caridad y en la pobreza absoluta, si bien reconocida su santidad por todos los musulmanes, y que el filósofo murciano sitúa en la ciudad de Sevilla.

El texto es formidable y consideramos que el presente artículo, entendido únicamente como un avance del estudio, es una novedad. Al margen del análisis del protagonismo de la mujer en Al-Andalus, y de su elevada consideración cuando alcanzar un grado de misticismo reconocido por todos[10], la información derivada del rito merece una breve exégesis.

Lo reproducimos:

> *Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la Fatiha[11] le servía como criado (…).*

---

de investigaciones en Música y Artes Plásticas, 1, Universidad de Pamplona (Colombia), 2004. 30-48.

9 IBN ARABÍ: *Vidas de santones andaluces*, Madrid, Edición de Miguel Asín Palacios, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933 [ed. facsímil de Editorial Maxtor, Valladolid, 2005]. Págs. 181 ss. La cita concreta del adufe que propicia el éxtasis místico, se encuentra en la de la página 183.

10 MARÍN GUZMÁN, R.: «Al-Khassa Wa'al-'Amma, la élite y el pueblo común en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)», *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, nº 3, (110), 1999. 483-520.

11 Se refiere a la primera sura del Corán y que significa «La que abre»: MAÍLLO SALGADO, F.: *Vocabulario básico de historia del Islam,* Madrid, Akal, Universitaria, 1987. Pág. 63. PAREJA, Félix M.: *La religiosidad musulmana*, Madrid, BAC, 1975. Págs. 21, 28, 30, 56, 59, 61, 82…etc. La fatihat al-kitab, según la traducción de Pareja, dice así: «En nombre de

A continuación se presenta una mujer ante Nunna Fátima e Ibn Arabí. Ella solicita que regrese su esposo que se encuentra en la población de Jerez de Sidonia. Entonces, Nunna Fátima, ante la súplica de la esposa y el ruego del místico murciano, accede y realiza el siguiente ritual:

> *Ella entonces exclamó: oído y obedecido, voy a enviar por él a la Fatiha, encargándole que traiga al marido de esta mujer. Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo primero del Alcorán, le dio forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la Fatiha, iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndole nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que decía: ¡Oh, Fatiha, vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! No le dejes hasta que vengas con él. Aún no había transcurrido desde que se fue, el tiempo indispensable para recorrer el camino, cuando el marido llegó adonde estaba su mujer. Ella entonces (Nunna Fátima) púsose a tañer el adufe en señal de regocijo…*

Admitamos, como destaca Ibn Arabí, que el adufe[12] le sirve a la mística sevillana para expresar la alegría[13], porque Alá ha escuchado su ruego y ha permitido la llegada del esposo de la mujer suplicante. De modo semejante se expresa María, la profetisa judía y hermana de Aarón, cuando el pueblo hebreo cruza el mar Rojo. Entonces palmea el tímpano y anima al resto de las mujeres para que así manifiesten la alegría por la victoria que acaban de obtener sobre el faraón y su ejército *(Éxodo 15, 20)*.

Allah, el Clemente, el Misericordioso, loor a Allah, Señor del Universo, el clemente, el misericordioso, el Soberano del día del juicio. A ti adoramos, de ti imploramos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de los que favoreces, no el de los que incurren en tu enojo, ni de los que se extravían».

12 Una especie de pandero con membrana, cuadrado. El adufe lo encontramos también en el Libro I de Samuel (10, 5), cuando Saúl se encuentra con un grupo de profetas que baten este instrumento en su trance, ya que Samuel asegura al rey que alcanzará un estado nuevo espiritual a través del ritmo y del sonido. Ver otros usos y situaciones del adufe en la Biblia en: *Los tambores. Sonido, comunicación y sacralidad*, I Certamen Nacional sobre los Orígenes del Tambor, Hellín, 1992. Pp. 23 ss.

13 Pese a las reticencias del mundo islámico por la poesía y la música y su posible vinculación con los demonios y los malos espíritus. Para este asunto, porque también hubo místicos sufíes que recurrían al sonido y a la música para su accesos, ver SANJUL, Serafín: «Música y canción en la tradición islámica», *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, 1993. 53-76

Pero nosotros añadimos que probablemente el adufe, como instrumento membranófono, está participando también en el instante sacral en el cual interviene la palabra divina, para los musulmanes reflejada en el Corán, al mismo tiempo que se escucha la oración de la santa Nunna. Del mismo modo, los tambores cristianos intervendrán siglos después en la comunicación entre la especie humana, representada en los disciplinantes y penitentes, y el Cristo divino que ha muerto temporalmente y debe resucitar. En suma, tanto el adufe como el tambor ayudan a suscitar, en el trance místico, la búsqueda y la presencia de Dios, así como de Su palabra.

Hay, indudablemente, otros asuntos de enorme interés en este texto, como es la materialización de la palabra por medio de la plegaria, de la oración. Aquí, la palabra adquiere el valor de sonido primordial, como se refleja en el Evangelio de San Juan, cuando proclama que al principio era el Verbo y que el Verbo era Dios (Jn. 1, 1).

Por otra parte, recordemos que la Fatiha se entona y pronuncia también durante las fiestas nupciales, por lo que Nuna Fátima en realidad no realiza un sortilegio, sino una evocación y reiteración piadosa del juramento de fidelidad entre los esposos[14].

3. La mística del sonido

Esta circunstancia, el acceso a estados de conciencia alterados o el logro de arrebatos místicos por medio de los sonidos de percusión, también lo encontramos en los chamanes de Laponia o de Siberia, según nos relata Hamayon[15], investigadora que describe, en un relato mítico, la unión mística entre la Hija del Señor del Bosque, divinidad cazadora y encarnada en un tambor, y un cazador-chamán. La joven diosa establece así un vínculo, una hierogamia, con el chamán-cazador a través del instrumento.

Y del mismo modo en África. Cuando el antropólogo francés Griaule[16] vivió y estudió entre los Dogón del Níger, su principal informante, el invidente anciano Ogotemmêli, le indicó que los tambores habían sido creados por Dios para que los hombres se comunicaran con él y para que recibieran mensajes de la divinidad.

---

14 PAREJA, Félix : *Op. Cit*, pág. 82.

15 HAMAYON, Roberte: *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 1990. En concreto el capítulo X y página 459.

16 GRIAULE, Marcel: *Dios de agua*, Barcelona, Alta Fulla, 1987. Pág. 65 ss.

La actitud, los gestos y la danza con adufe que emprende Nunna Fátima, nos recuerda un trabajo de Jordi Aguadé[17] sobre los Gnawa, cofradías marroquíes cuyos miembros eran capaces de sanar a los enfermos, además de contener y apaciguar a los espíritus maléficos que ocasionaban las dolencias, por medio de bailes, música, cantos terapéuticos e instrumentos.

Por tanto, la importancia del texto indicado de Ibn Arabí radica en que los instrumentos de percusión no se usaron únicamente en ámbitos militares dentro del mundo islámico, sino en un ambiente de sacralidad, de intimidad espiritual de los sufíes.

Sabemos que en el siglo XI, cuando acuden tropas enviadas por Alfonso VI para que colaboren con el Cid, sus hombres, los cristianos del rey, quedan espantados por el sonido trepidante de los tambores de guerra de los almorávides. Por el contrario, las huestes del Cid, habituadas a combatir al Islam desde hacía años, no se inmutan, ni sufren el pavor que experimentan las recién llegadas del corazón de Castilla[18].

En consecuencia, la aparición de este adufe andalusí, redoblado o palmeado por las manos de la mística Nunna Fátima, nos introduce en un rito de acceso al éxtasis por medio de sonidos rítmicos y de percusión, y en el que la palabra de Alá se encarna y sirve de vehículo a la mística.

Pero el asunto es sumamente complejo, porque el mismo Ibn Arabí, en la misma obra que hemos citado y empleado, nos presenta otro fragmento en el que el místico murciano detesta el adufe e indica sus negativas connotaciones musicales, porque es capaz de distraerle de su piedad y devoción religiosa en los rezos de la mezquita. Reproducimos igualmente el texto, traducido por Asín Palacios:

---

17 AGUADÉ, Jordi: «Sobre los Gnawa y su origen», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 4, 1999. 157-166. Y, por orden cronológico: WELTE, Frank Maurice: *Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in* Marokko, Frankfurt, Peter Lang, 1990. PÂQUE, Viviana: *La religión des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bérgamo, Moretti e Vitali Editori, 1991. WELTE, Frank Mauric y AGUADÉ, Jordi : *Die lieder der Gnawa aus Mekner*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1996. CHLYEH, Abdelhafid: *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Grenoble, Éditions Le Pensée Sauvage, 1998. HELL, Bernard: *Le tourbillon des génies: au Maroc avec les Gnwa*, París, Flammarion, 2002.

18 *Poema del Mío Cid*: versos 2344-2347. Los versos 693-697 que relatan el sitio de Alcocer y los versos 1657-1662, que describen el cerco de Valencia, igualmente recogen la presencia de los atamores musulmanes. Ver otras citas sobre tambores en la literatura medieval en: JORDÁN MONTÉS, J. F. y GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Los tambores. Sonido, comunicación y sacralidad. Aportación al conocimiento de la Semana Santa*, I Certamen Nacional de Ensayo sobre los Orígenes del Tambor (Primer Premio), Hellín, 1992.

Aprendía yo, siendo niño, lecturas alcoránicas bajo la dirección de este maestro (Abu-l-Hasan al-'Utmani), cuando oyó tocar un adufe, y poniéndose los dedos en las orejas, calló de repente y se sentó durante un rato. Luego me preguntó: < ¿Ha cesado ya de sonar ese adufe o no?> Yo le respondí: <No>. Y en vista de que el ruido continuaba, se levantó, y con los dedos tapándose todavía las orejas, se marchó a casa. Desde ella me envió llamar; fui y terminé de darle mi lección de lectura alcoránica».

Este místico, añade Ibn Arabí, «jamás enseñó en sus lecciones textos poéticos».

Ambos textos, el anterior referido a Nunna Fátima, y el presente de Abu-l-Hasan al-'Utmani, en apariencia son diferentes, pero reflejan una doble y distinta actitud ante el extático adufe.

En un caso, la mística Fátima recurre a él, al adufe, en su propia casa, para acceder al estado de trance y captar y moldear la palabra sagrada de la Fatiha, con el fin de lograr un propósito, no necesariamente religioso, aunque sí de caridad y de ayuda al prójimo. Lo más curioso y de hecho es que, desde la perspectiva de un estudio de etnología, actúa como una hechicera que es capaz de seducir con sus filtros y pócimas a un amante desdeñoso o a un esposo despreocupado, tal y como hemos estudiado en la serranía[19]. Pero a diferencia de las hechiceras andaluzas o murcianas del siglo XIX y XX, Nunna Fátima practicaba la pobreza voluntaria y el ayuno: «… no comía sino de las sobras que la gente arrojaba a las puertas de sus casas; y aún de estos desperdicios, era poquísimo lo que comía».

El místico, por el contrario, rechaza ese instrumento y esa modalidad de acceso a lo divino, y se recluye en las piadosas lecturas del Corán y en las clases, impartidas únicamente en el reducto sagrado de la mezquita: *«Era muy refractario al trato de la gente y amaba la soledad y el aIslamiento. Fue austero, asceta, místico contemplativo, que sin cesar estaba en la presencia de Dios, fervoroso en las prácticas de la piedad, ansioso de llegar a la unión con Dios»*. Es decir, dos modelos de místicos, uno de raigambre popular, en contacto permanente con las gentes sencillas hispanomusulmanas de al-Andalus, y el otro culto y elitista, vinculado al mundo intelectual, que reaccionan de una forma diferente ante lo sagrado y ante el sonido del adufe.

De todos modos, la percepción que de esta circunstancia sobrenatural de Nunna Fátima manifiesta Ibn Arabí, no desentona con lo que se admitía en la

19 JORDÁN MONTÉS, J. F. y DE LA PEÑA ASENCIO, A.: *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1992.

España medieval, incluso en el mundo de las comunidades judías. El rabino y médico cordobés Maimónides, en el siglo XII, aceptaba con naturalidad la sintonía y conciliación de los milagros con los conocimientos proporcionados por la ciencia y emanados de la ley natural[20].

El dilema radica ahora en encontrar nuevas fuentes literarias que corroboren los datos expuestos anteriormente y que permitan, quizás, explicar cómo una tradición hispanomusulmana de carácter místico pudo acaso influir en la aparición de los instrumentos de percusión en ciertas ceremonias cristianas, relacionadas más tarde con la Semana Santa. Varios investigadores adscritos a las teorías arabistas han sugerido que la mística islámica de tendencia sufí influyó poderosamente en la literatura espiritual cristiana[21], y citaban en concreto la relación positiva entre Ibn Arabí y S. Juan de la Cruz.

El tránsito de elementos antropológicos y religiosos del mundo espiritual del ámbito islámico al ámbito cristiano, no debió ser nunca brusco, pero Nunna Fátima es otro indicio más que merece ser indagado con más acierto y profundidad que nosotros[22].

---

20 LLAMAS, José: *Maimónides*, Madrid, Biblioteca de la Cultura Española, 1934 (¿?). Págs. 38 y 243 ss., por ejemplo y, en particular, en su obra *Doctor de perplejos, I, 66*.

21 ASÍN PALACIOS, M.: «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *Al-Andalus*, 1, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933. 7-79. HATZFELD, Helmut: *Estudios literarios sobre mística* española, Madrid, Gredos, 1955. CUEVAS, Cristóbal: *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, Colección Fundamentos, 28, Istmo, 1972. Parte II, págs. 219 ss., y 239 ss.

22 Los milagros en el mundo islámico, incluso en ambientes selectos, no están proscritos o desdeñados, ya que aparecen desde sus orígenes y en protagonistas que disponían de amplios conocimientos en medicina, astronomía, ciencias naturales o matemáticas: LOEBENSTEIN, Judith: «Miracles in si'i through a case-study of the miracles attributed to imam Gafar al-Sadiq», *Arabica*, L (2), 2003. 199-244.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 129-136

CONFERENCIAS

Notas para un oratorio[1]

Antonio OTEIZA D'EMBIL

Introducción

Se me pidió que diseñara una capilla para una casa de Ejercicios Espirituales, pero el espacio era reducido, no suficiente para el número posible de ejercitantes, y además ya existía una capilla cercan, así que pensé en otra solución.

Ese lugar podría servir de Oratorio, espacio para los tiempos de personal reflexión.

Se trataba de crear un «espacio religioso», espacio que es difícil de definir por medidas y colores, pero que es posible.

Las paredes podrían estar en granate, el techo en blanco, los asientos adosados a la pared, el sagrario y un Cristo resucitado en el centro de la pared, y en la pared opuesta ocho santos fundadores de órdenes religiosas, y eso por la diversidad de religiosos que ahí podría llegar. En el centro de ese espacio una mesa de un metro cúbico.

Las notas que escribo pueden sugerir cierto planteamiento mental religioso al proyectar este oratorio, una búsqueda por el espacio sacro.

1. La obra se concluyó y fui a verla, el sagrario estaba no centrado, tampoco la mesa, pluralidad de luces desde el techo, y éste con un gran círculo como adorno y dentro más luces.

Quedaba algo de lo que había proyectado, pero como espacio sagrado estaba debilitado.

---

1 Artículo tomado de OTEIZA, Antonio (2009) *Notas para un oratorio,* Madrid.

2. Aquellos responsables de la obra material, propietario y arquitecto, siempre buscan añadir su última palabra y la ponen, pero la primera unidad y razón por la búsqueda del espacio sacro, se pierde en buena medida.

3. Ejemplo, si señalo la mesa en el centro del espacio, es porque ese centro con la mesa, se hace centro equidistante de ese posible grupo de personas, todos se hacen circunferencia sagrada, es la naturalidad del encuentro, igualdad, voz común, eje sagrado, pero si esa mesa se descoloca, esa posible sensación interior del encuentro, queda perdido.

4. Si tratamos de crear un «espacio religioso», no será fácil señalarlo por sus medidas. Un ambiente no se define, se siente, crece desde el sentimiento del hombre religioso, y esas medidas y los objetos que la integran, se van modelando desde ese su interior.

5. Un espacio religioso no son paredes que se colocan añadiéndoles imaginería. Tampoco con símbolos religiosos a los que hay que interpretar. También los espacios sacramentales se espacian desde una liturgia, pero ésta nunca debe olvidar la visión plástica y religiosa.

6. Un espacio que se destine hacia ese fin religioso puede ser algo moldeable, al igual que un pedazo de barro en manos de un escultor, que se hace figura. Lo informe y anodino puede adquirir espíritu.

7. Pero ¿quién es ese arquitecto religioso? No ciertamente el que pone la modernidad en el templo, no el que pone materiales valiosos en el templo. Tampoco el que traduce planos de iglesias famosas. La historia de la arquitectura, llamada religiosa, no corresponde a lo que es «espacio religioso».

8. El espacio religioso no admite nada que distraiga, adorno, añadido. Que si es espacio religioso, que sea de acogida, y ahí deben descubrirse las vivencias evangélicas para el hombre que entra ahí para ese encuentro.

9. Ni los que ponen dineros, ni los que hacen el proyecto, piensan en el Evangelio como inspiración para su edificio. Hay un rechazo instintivo a la sobriedad, a la elegante modestia o pobreza, a la naturalidad con que se descubre la misma naturaleza. Fraternidad y encuentro, y luego todos a darse la espalda.

10. Quizá no sea fácil descubrir el espíritu que entraña la vida de los seres existentes, esa vida interior de toda existencia. Posiblemente debamos tener ya de antes, cierta empatía, hacia la simplicidad, lo elemental, hacia la hondura de todo lo humano.

11. El que entra a posesionarse de un edificio religioso, el sucesor del anterior, descubre de inmediato algún defecto, y trata de arreglarlo, ve el detalle, no el conjunto, pero eso queda compuesto según su criterio y a la vez, otro algo, ha quedado descompuesto, y esa es la historia de tantas reformas en los

edificios religiosos, pues el aficionado y con poder no saber ver la totalidad del conjunto, que es un saber modelar la totalidad del espacio.

12. Un espacio religioso debe ser fácil para caminarlo y se está, cierto impacto al primer golpe de vista, distinto de lo conocido, que es ambiente para el espíritu, ausencia de mundanidad, vacío que acoge al que entra en busca de sí mismo.

13. Nosotros hablamos con las palabras, pero el espíritu nos llega de manera imperceptible, nos responde desde la verdad de toda experiencia, desde su hondura mística, ausencia de toda palabra, elocuencia del silencio, pero compuesto para la medida del hombre, en definitiva «espacio sacro».

14. Existe un proceso inverso para la creatividad del arte religioso, que no va de la idea a la imagen, y sí desde la imagen, desde la realidad a su ausencia, a quedarse en el sentimiento, al impacto interior sin intermediario de imagen alguna, purificación de todo lo visible por alcanzar una Nada positiva.

15. El espíritu es el que hace a los hombres estar en comunicación, más que toda sangre y lugar, que el espíritu siempre es el mismo y es verdad, y que en definitiva es la manera más honda de desarrollarse cada cual su propia existencia en convivencia con los otros, el espíritu como un río que acerca distancias, tan distinta del agua estancada, que llega a pudrirse. Y así el arte sacro tiene esa dimensión sagrada para el hombre, siempre más que todo arte.

16. El espíritu siempre es expansivo, fuego, que comunica, el espíritu sin adherencias de ideologías, desde la verdad de toda existencia, desde ella misma, un espíritu sin contaminación, espíritu sagrado, preexistente, y es hacia esa búsqueda en lo que está la creatividad por un espacio sacro.

17. Cada obra que realizamos, la hacemos para un fin, y si decimos «espacio sagrado», no será para que sea espacio para la congregación de unas gentes, espacio cómodo, luminoso, cristaleras modernas, imágenes muchas o pocas, que ese espacio ha de tener otra trayectoria creativa para que sea realmente «sagrado».

18. Un espacio sacro ha de ser el lugar donde el ser humano se sienta, se resienta en su interior. Que si busca ese lugar, será porque se busque a sí mismo. Y ese espacio se hace para él palabra que puede escuchar, cuando del cansancio de la calle, ahí le hace reposar, reconocerse, gritar, que cada cual tendrá su respuesta. Nunca será un espacio igual al otro.

19. Si cada territorio, a lo largo de la historia, ha podido crear su particular arte, diferenciados unos de otros según lo diferente del hombre, que haya nacido aquí o allí, en un siglo o en el otro, pero eso no sucede cuando decimos del espacio sagrado. El hombre en su dimensión religiosa, cuando ha querido crear un lugar que fuera sagrado, ese lugar, ese espacio, ha sido siempre el mismo,

y el ser humano podrá sentir ahí la misma sensación de que es lugar sagrado. Si el entender nos diferencia, el espíritu nos congrega.

20. El espíritu y el lugar sagrado que se hace presente a nuestro sentimiento, es uno y universal, y aquí no cabe la historia de una arquitectura religiosa, amoldada a los tiempos, que el espíritu no es tiempo, no tiene cambios, está desde siempre y para siempre, siempre el mismo, y su habitación será siempre la misma, y la creatividad del arquitecto religioso le nacerá desde una misma operación interior.

21. Podrá suceder que los templos, los espacios que llamamos iglesias, cuando quedan en penumbra, vengan a impresionarnos religiosamente más, que así sucediera porque quedaran oscurecidas tantas añadiduras, y así nos quedáramos mejor con nosotros mismo. La oscuridad como cierta cortina para no distraernos, o que a lo falso cerráramos los ojos.

22. Habrá que buscar una eficacia comunicativa del espacio para con el individuo, y al hablar de lugares sagrados, deberemos saber lo que ellos nos responden, sobre su eficacia. Las iglesias están cargadas de señalizaciones, miramos para saber lo que nos dicen, pero el oratorio nos deja a nosotros la palabra, y cuál de los dos se hace casa de oración?

Existe la tendencia por la ocupación de los espacios, algo ponemos y buscamos lo otro que lo pueda completar, vamos añadiendo para que el espacio quede ambientado.

23. Seguramente no así para el espacio que pretendamos como sacro, más bien una desocupación, una ausencia positiva, no enriquecer y sí, más bien, empobrecer, que es lo mismo que enriquecerlo evangélicamente, ennoblecerlo espiritualmente, un vació de acogida, quizá sutilezas sentimentales, pero reales y visibles, para vivirlas.

24. Miramos a la naturaleza, a ese árbol, está fijo, tiene quietud, pero en su interior corre la vida. En el Oratorio que decimos, descubrimos el silencio, nada que nos hable visiblemente, diríamos que hay también soledad, pero dentro de ese espacio, de ese cuerpo, unas medidas, unas proporciones, están cargadas de vida, algunos las llamarían «divinas proporciones».

25. En el oratorio no se realiza liturgia alguna, nada que nos predique, ni colores ni símbolos, nada que nos hable a los sentidos. Solamente ha quedado el espíritu, y en esa radicalidad ha venido a quedar el espacio y el individuo. Y el espacio sencillamente como un medio para el encuentro del individuo con el espíritu.

26. En el verdadero Espacio Sacro los sentidos quedan relegados, silenciados su atención, y en su lugar aparece, crece lo espiritual, y ese espíritu se caldea en el interior de ese espacio, y esa es la aportación de lo sacro, de su espacio,

que le motiva así a ese individuo, que le hace ascender a una novedad antes desconocida.

27. En ese espacio sagrado es posible que varios individuos que ahí se encontrasen, que antes tuvieran sus diferencias, es posible que ahora, en esa experimentación espiritual, en la hondura de esa verdad, vinieran a encontrarse en mutua conformidad de sus sentimientos, y es así cómo viene ese espacio a estar en servicio para el hombre, un espacio realmente vital y en servicio.

28. En ese lugar, sagrado, si el individuo se deja emocionar por el espíritu, le aparecerá la nostalgia, buscará su propia superación. Que si es espacio sacro, y está en esta identificación, lo racional y sus personalismos, dejarán lugar al espíritu para identificarse con la realidad, con la hondura de su verdad, y en definitiva a identificarse con la totalidad, un lugar para crear hermandad.

29. Si el arte de cada época nos habla del presente, el espíritu nos empujará al futuro, y así el Espacio Sacro es algo más que arquitectura, será un saber hacer una Nada positiva.

30. Llegar a las «nadas» no es quedarse sin nada, es más bien encauzarse por un camino de «realismo espiritual», aquél que los místicos lo supieron expresar bien, tan visible a la mirada de sus espíritus.

31. También se quiso hacer un gran vacío al comienzo de las «vanguardias» del pasado siglo, que todo había que comenzarlo de nuevo, el pasado se hizo un negro sobre negro, era la revolución, para un nuevo y posible comienzo, el mismo que en el pequeño universo del ser humano, de cada individuo, puede sentir en ese espacio sacro, en ese vacío revolucionario, la renovación y la esperanza por un nuevo hombre.

32. El Oratorio es lo distinto de lo gótico, de la catedral en grande, alta, puntiaguda, agresiva, que busca la materia de la luz, sin la medida del hombre, perdido en ese espacio, geometría y símbolo. No, no es nada de eso, más hacia lo románico, en penumbra, recogida como un Sábado Santo, artesanal y empobrecida.

33. La razón busca conclusiones, se hace autosuficiente, pero esa razón es una facultad inferior cuando se acerca al arte. La facultad superior será siempre la *INTUICIÓN*, que por ellas se camina seguro, acierta porque penetra en la esencia del ser, la única facultad segura para la creatividad artística, y desde ella ha de componerse el espacio sacro.

Repeticiones

34. Un arte cuanto más imitación de los seres visibles, se hace más comprensible para el juicio del espectador que le baste con esa comprensión, con

lo que está viendo, pero la razón del arte religioso se acerca más hacia cierta hondura e invisibilidad de la materia visible.

35. El arte religioso es siempre el mismo a lo largo de los tiempos, como lo es el naïf, responde a lo más interior del ser humano. Y si tratamos de diferenciar los estilos religiosos a lo largo del tiempo, será por lo accidental y añadido que haya en ellos, y que está fuera de lo religioso.

36. El arte por el arte, es ya cerrar al mismo arte su proyección transcendente, hacerle cerrarse en sí mismo, negarle su espíritu, que siempre ha de llevar a un más allá.

37. En el artista religioso el espíritu de fe, de sentirlo realmente, viene a identificarse con su obra, y esa obra tendrá esa fuerza añadida, misteriosa, pero real, reconocible.

38. En la actualidad se viene descubriendo que los profetas religiosos vienen a tener cierto ramalazo estético. Y así viene a descubrirse hoy que la fe religiosa y el quehacer artístico, se complementan. Todo acercamiento a la santidad viene a conjugar la bondad y verdad con la belleza.

39. La teología que hable de la belleza, será desde el temario de la Biblia, de la fe, y de la naturaleza, como creación de Dios, pero solamente con eso está desconociendo la realidad creativa del artista religioso, que añade a todo ello su propia visión de la trascendencia, su particular lenguaje, el camino de supresiones naturalistas en búsqueda de la Ausencia, lo invisible de Dios, la Nada, que es todo en el arte religioso.

40. Se dice que la Iglesia nunca reconoció como propio ningún estilo artístico. Pero eso será porque lo que fue aceptando tampoco le era propio, y así en el arte fue acomodándose a los tiempos de los distintos estilos. Pero la Iglesia debería tener su particular estilo, el religioso, y en ese estilo debía descubrirse en la misma diversidad de los estilos de cada tiempo y lugar, y es entonces cuando su propia inspiración religiosa y la de los artistas religiosos, vinieran a impregnar a todos los estilos de la historia d su propia trascendencia. Pero si ésta ha estado ausente en la historia del arte, entonces está bien decir que la Iglesia no se ha apropiado ningún estilo. *De sacra liturgia VII, 123*.

41. No es concebible una Universidad Católica que margine de la verdad que enseña, la enseñanza de la belleza, digamos del arte, de su enseñanza, ya que el vehículo apropiado de esa enseñanza teológica debe estar acompañada de su propia manifestación estética, convincente, que en ese trípode en que se sostiene lo trascendente, verdad bondad belleza, no podrá faltar la belleza, y también su apropiado taller, como posible práctica opcional, ejemplo de creatividad, y ésta tan necesaria para el pensamiento teológico de cada tiempo.

42. Lo sagrado del espacio, lo sagrado de la imagen religiosa, no está en algo que esté fuera de ese espacio o de esa imagen, estará más bien en la fuerza de transposición que se haga desde ese espacio o imagen a algo superior, a la trascendencia a la que nos lleva ese espacio o imagen, sin quedarnos en ellos, que así se hacen ellos mismos vehículos sagrados.

43. El espacio que decimos sagrado, lo queremos señalar así por su misma condición de espacio, y no porque en ese espacio se vengan a realizar ritos o acciones sagradas. Y es posible el señalar un espacio por su propia estructura como sagrado? Decimos que es posible. A lo largo de la historia del hombre, desde su habitación en las cuevas prehistóricas, en su anhelo de búsqueda o protección de un ser superior, fue confeccionando su particular espacio religioso, su espacio sagrado para el recogimiento y la súplica, estaba en lo más profundo de la caverna, en ocre, en puntos y rayas, silencio y proporciones, crearon así ese su propio espacio sagrado, obra de sus manos, y se entra ahí y nos hace ese reconocimiento. Decimos que es posible, que es posible el confeccionar un espacio en religioso para el hombre hasta sentirlo sagrado.

44. Decir sagrado un espacio porque ahí se realicen ritos sagrados, es adjetivar eso que llamamos espacio, descolocar lo sustancial de lo que llamamos espacio y que no sería más que señalar cierto lugar que se convierte en sagrado por las acciones sagradas que ahí vengan a realizarse, pero que en realidad, como espacio sagrado, no es tal.

45. En la necesidad de venir a crear una iglesia, un templo, un oratorio, un panteón, antes que venir a proyectar la colocación de los distintos ritos que vengan a realizarse en ese recinto, el arquitecto deberá antes detenerse a reflexionar sobre el espacio como lugar sagrado en su primera desnudez, la de ese espacio en sí, sin tener ya que adquirir su condición de sagrado por lo que luego venga a realizarse o añadirse en ese espacio. Todo ello nos lleva a reflexionar sobre la condición del ser religioso, su condición evangélica, y nunca podrá sustituirse estos presupuestos del hombre cristiano que entra en su iglesia, con el encuentro que pueda ver ahí de un añadido de dorados y riquezas y etc.., como justificantes de «a Dios lo mejor». Qu no hay nada mejor que el espíritu y la verdad, como señaló Cristo para un lugar de oración y de adoración.

46. Un eje, centro, absoluto, y el ser humano alrededor, distinto, dependiente, oyente, es el espacio natural del encuentro de lo divino con lo humano, espacio que desde su confección natural se convierte en sagrado. No tienen número las referencias a ese espacio circular que se han venido señalando en las historias de las religiones. Sin número también las referencias simbólicas a los cósmico como sugerencias para la creación de ese espacio en redondo.

47. A manera de ensayo experimental, en un espacio cuadrado o circular, en es lugar que puede proyectarse como religioso, se coloca un altar fuera de su centro, y no dirá nada, pero si se centra, la sensación que se reciba de ese espacio será distinta, de manera inmediata se ha convertido en espacio religioso y el altar, en ese lugar central ha transformado la totalidad del espacio, se le viene a sentir como lugar religioso. Es la misma experimentación que podemos percibir de un objeto en el espacio, que su lenguaje se hace distinto según el lugar que venga a ocupar, según también por la forma que tenga, cubo o esfera. Es en definitiva la palabra de todos los seres visibles, por lo que son o por el lugar que vengan a ocupar.

Será la misma vida que siempre habla al hombre que se haga receptivo.

48. El espacio sagrado se nos descubre como distinto del otro que no lo sea, y su realización por parte del arquitecto no dependerá tanto de su razón o profesionalidad, y sí más bien del espíritu que va conformando los espacios al tacto de ese su espíritu religioso.

49. Francisco de Asís puso la pobreza y el desprendimiento como el lugar apropiado, espacio sagrado para el encuentro con lo que le pudiera trascender, y así iba buscando esos espacios más apropiados para su oración.

«¿En dónde habitas?» le preguntaron a Cristo, y respondió: «Venid y lo veréis». Era la soledad y el silencio, y antes de llegar a ese lugar, aquel espacio ya era sagrado.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 137-162

CONFERENCIAS

Hierofanías en el arte rupestre postpaleolítico español

Dr. Juan Francisco JORDÁN MONTÉS

1. ¿Es posible aplicar el concepto de hierofanía en el arte rupestre?

El concepto de hierofanía[1] fue diseñado por Mircea Eliade para referirse a las diversas manifestaciones y modalidades de lo sagrado en lo profano[2].

Estas manifestaciones se insertan y expresan en los mitos, en los ritos, en los símbolos, en los objetos, en rocas o puntos concretos de un paisaje o montaña, en ríos, en los seres animales y vegetales, en el propio ser humano y en los espacios o lugares sagrados y en los templos. Es decir, en cualquier documento, resto o gesto que se halle impregnado de lo sagrado. Por esta razón, como manifestaba Eliade, las hierofanías son múltiples y heterogéneas y se expresan en numerosos universos. Unas veces lo harán en el paisaje[3] (montañas[4], cuevas,

1 El concepto de hierofanía es denominado en otros investigadores, como Juan Martín Velasco, como «mediación». Así, por ejemplo, en MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, 7ª ed., aumentada y corregida, Madrid, 2006. Págs. 195-226.

2 ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981. Del mimo autor: *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001. Págs. 146 ss.

3 REMO BODEI: *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*, Madrid, Biblioteca de Ensayos, 73, Siruela, 2011.

4 VITRY, Christian: «Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el Nevado de Chañi, Argentina», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12 (2), Santiago de Chile, 2007. 69-84.

rocas, ríos…) o en auténticos ónfalos[5]. Mas los seres vivos igualmente pueden expresar las hierofanías (árbol cósmico como eje del mundo; el árbol de la vida; los animales guía, psicopompos o apotropaicos)[6]. Del mismo modo, los seres humanos pueden mostrar en sus gestos y actitudes, manifestaciones de lo sagrado: hierogamias, demiurgos o héroes fundadores y civilizadores, los chamanes mediadores entre el mundo profano y el de las divinidades…

El mana o fuerza impersonal y trascendente de un sitio, de un objeto o de un ser vivo, pero también de las almas, de los espíritus, de los antepasados o de los dioses (una flecha, una barca, una roca, un cráneo, un guerrero…), según Mircea Eliade, pueden disfrutar de fuerza divina.

A su vez, cada religión y comunidad vive y entiende las hierofanías de un modo diferente, ya sea por parte de los iniciados, de los sacerdotes o de los creyentes en general.

Rudolf Otto a principios del siglo XX estudió igualmente el tema de la experiencia religiosa desde la perspectiva teológica y de la historia de las religiones, y destacó que lo sagrado puede provocar un anonadamiento, una conmoción espiritual del individuo. La presencia o revelación de la majestad y poder de lo divino genera una fascinación en la persona, un arrobamiento ante lo numinoso[7], que le transforma radicalmente. Para Otto el misterio constituía todo lo que es oculto y no cotidiano y añadía que en el ser humano se genera un temor de carácter místico, un estremecimiento que conturba los sentidos y anonada, cuando se enfrenta a lo santo y a su majestad; tal temor se transforma en adoración ante el poder que se expande fuera del orden natural[8].

No obstante, las hierofanías pueden manifestarse de formas harto extrañas; o bien ser interpretadas de manera muy peculiar por parte del fiel o del venerador. Un simpático pero ilustrativo ejemplo nos servirá didácticamente. Una vez estuvimos hablando con un sacerdote católico de raza negra, refugiado en España por causa de las atroces guerras de Ruanda entre hutus y tutsi de fines del XX. Al preguntarle qué le había llamado más la atención en nuestras eucaristías y misas de nuestro país, nos respondió sin atisbo de duda:

---

5 GUTIERRE TIBON: *El ombligo, como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. Especial. Pp. 54 ss.

6 CHINCHILLA SÁNCHEZ, K.: «El impulso vital de la regeneración cósmica: las hierofanías vegetales», *Filología y Lingüística*, XXX (1), 2004. 317-333.

7 RUDOLF OTTO: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 793, 1980.

8 Un resumen de las diferentes definiciones y percepciones de las mediaciones e hierofanías en varis autores (Durkheim, Dumézil, Otto, Eliade…), en JULIEN RIES: «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en *Tratado de antropología de lo sagrado (1)*, Madrid, Trotta, 1995. 25-53.

los abanicos. Al preguntarle extrañados la razón, nos explicó que mientras oficiaba la ceremonia, le había emocionado ver con qué devoción las mujeres manejaban sus abanicos en el templo ya que consideró, en su visión exterior, que era una forma laudable de alabar a Dios y de darle gracias por todos los bienes recibidos. Jamás pudo imaginar que las devotas feligresas únicamente trataban de evitar el sofoco del calor en el estío español. Esta anécdota nos enseña las tremendas dificultades de interpretación de los símbolos y de la iconografía, cuando el observador no pertenece al contexto cultural que analiza. Por ello, todo cuanto expongamos aquí, en realidad, no rebasa el límite de las hipótesis de trabajo.

2. ¿Existieron hierofanías pintadas en el arte rupestre español postpaleolítico?

Durante años hemos intentado demostrar[9], bien es cierto que a través de esas hipótesis de trabajo, que los cazadores y recolectores del arte postpaleolítico de la península Ibérica[10], en su fase llamada levantina, expresaron sus sentimientos trascendentes en los paneles rocosos de las covachas de las serranías del arco mediterráneo español[11], auténticos escenarios singulares e insólitos. Numerosas escenas representadas en los frisos de piedra no es posible interpretarlas,

---

9 Una muy breve selección de últimos títulos, sin ánimo de protagonismo: JORDÁN MONTÉS, J. F.: «La trascendencia de la mujer en el arte rupestre postpaleolítico de la Península Ibérica. La representación del alma humana», en *Ponencias de los seminarios de Arte Prehistórico desde 2003-2009*, V, VI, VII, VIII, IX y X, Gandía-Tirig, Real Academia de Cultura Valenciana, Sección de Prehistoria y Arqueología, Serie Arqueológica, nº 23, Valencia, 2010. 331-387. JORDÁN MONTÉS, J. F.: «El valor sacral del ciervo en la pintura rupestre postpaleolítica de la península Ibérica», en *Ponencias de los seminarios de Arte Prehistórico desde 2003-2009*, V, VI, VII, VIII, IX y X, Gandía-Tirig, Real Academia de Cultura Valenciana, Sección de Prehistoria y Arqueología, Serie Arqueológica, nº 23, Valencia, 2010. 147-187.

10 Una muy extensa bibliografía de la que únicamente extractamos algunos títulos clásicos: CABRÉ AGUILÓ, J.: *El arte rupestre en España*, Memorias de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 1, Madrid, 1915. BELTRÁN MARTÍNEZ, A.: *De cazadores a pastores. El arte rupestre del Levante español*, Madrid, Encuentros Ediciones, 1982. Del mismo autor: *Mito, misterio y sacralidad,* Zaragoza, Biblioteca Aragonesa de Cultura, 2002.

11 AA. VV.: *Arte rupestre en la España mediterránea*, Actas del Congreso (Alicante, 2004), Mauro Hernández y Jorge Soler (eds.), Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2005. AA. VV.: *El arte rupestre del arco mediterráneo de la Península Ibérica*, Actas IV Congreso (Valencia, 2008), 10 años en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, Valencia, 2009.

únicamente, como instantáneas cinegéticas[12] o como descripciones de la vida doméstica[13] de los ambientes de los artistas.

Por el contrario, por las actitudes que muestran los personajes pintados en los abrigos de los farallones, por las relaciones que mantienen con los animales y, en definitiva, por la iconografía desarrollada, es posible admitir y leer en sus pinturas relatos que son ajenos al mundo de la caza o de la mundana y profana existencia social y económica. En efecto, durante décadas hemos creído ser capaces de realizar una lectura de las pinturas rupestres, como si se tratara de un texto sagrado representado en imágenes y escenas, de un relato trascendente, cuyos protagonistas son héroes, seres híbridos o sobrenaturales y divinidades. El problema es que no nos es posible corroborar esta afirmación con la tradición oral o con fuentes escritas. Hemos de recurrir a las deducciones a partir de la historia de las religiones y a las analogías iconográficas.

No hemos sido los únicos, es evidente, que han planteado estas cuestiones en el arte rupestre. Para el arte rupestre, en concreto del período Paleolítico, existen numerosos títulos y autores que han incidido en la sacralidad de las cuevas en sí mismas y en sus contenidos iconográficos[14]

---

12 BLASCO BOSQUED, Mª C.: «La caza en el arte rupestre del Levante español», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 1, Madrid, 1974. 29-55. MOLINOS, M. I.: «Representaciones de carácter bélico en el arte rupestre levantino», *Bajo Aragón. Prehistoria*, VII-VIII, Caspe, 1986-97. 295-310. RUBIO, A.: «Figuras flechadas en el arte postpaleolítico de la provincia de Castellón», *XIX Congreso Nacional de Arqueología* (Zaragoza, 1989), vol. II, Zaragoza, 1989. 439-449.

13 ESCORIZA MATEU, T.: *La representación del cuerpo femenino. Mujeres y arte rupestre levantino del arco mediterráneo de la península Ibérica*, Oxford, BAR Internacional Series, 1082, 2002.

14 Un abanico de posibilidades interpretativas según diferentes teorías, desde el estructuralismo hasta el chamanismo, sin olvidar las claves mitológicas, por orden cronológico: PATTE, Etienne: *Les hommes préhistoriques et la* religión, París, Picard, 1960. MARINGER, Johannes: *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona, Ediciones Destino, 1962. LOMMEL, A.: *Shamanism. The beguines of art*, New York, McGraw-Hill Book, 1966. UCKO, P. J. y ROSENFELD, A.: *Paleolithic Cave Art*, New York, McGraw-Hill, 1967. LEROI-GOURHAN, A.: *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona, Lerna, 1987. LEWIS-WILLIAMS, J. D.: *Reality and non-reality in San Rock Art*, Johannesburg, The Institute for the Study on Man in Africa, Witwatersrand University Press, 1988. BEDNARIK, R. G.: «On neuropsychology and shamanism in rock art», *Current Anthropology*, 31 (1), 1990. 77-80. LE QUELLEC, J. L.: *Symbolisme et art rupestre au* Sahara, París, L'Harmattan, 1993 [del mismo autor: *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, Turín, Flammarion, 2004]. LORBLANCHET, Michel: *Les grottes ornées de la préhistoire. Nouveaux regards*, París, Editions Érrance, 1995. WHITHEY, Davis: «Representation and knowledge in the prehistoric rock art of Africa», *African Archaeological Review*, 2 (1), 1995. 7-35. CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D.: *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Seuil, París, 1996. LEWIS-WILLIAMS, J. D.: «Harnessing the brain: vision and shamanism in Upper Paleolithic

o simbólicos[15].

Nosotros, para esta ocasión, hemos seleccionado únicamente unas pocas escenas de dicho arte rupestre postpaleolítico español, fechado entre el IX y el V milenio antes de Cristo, aproximadamente, con el fin de incidir en ese aspecto numinoso y sacral de las pinturas de las sierras mediterráneas.

3. Escenas de arte rupestre postpaleolítico español con probables expresiones de una hierofanía

Hemos seleccionado unos escasos ejemplos que evidencian, en nuestro limitado entender, que en los tales hubo una intención de expresar lo sagrado, la manifestación de lo sagrado, en determinadas escenas.

Western Europe», *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*, Memoirs of the California Academy of Sciences, 23, 1997. 321-342 [del mismo autor: «Agency, art and altered consciousness: a motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic parietal art», *Antiquity,* vol. 71, nº 274, 1997. 810-830]. LAYTON, R.: «Shamanism, totemism and rock art: Les chamanes de la Préhistoire in the context of rock art research», *Cambridge Archaeological Journal*, 10 (1), 2000. 169-186. SOLOMON, A.: «Ethnography and method in Southern African rock art research», en Chippindale C. y Taçon P. S. C. (eds): *The archaeology of rock art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 268-284 [del mismo autor: «On different approaches to San rock art», *South African Archaeological Bulletin*, 55 (171), 2000. 77-78]. WHITLEY, D. S.: *The art of the shaman Native American rock art of California*, Salt Lake City, University of Utha Press, 2000. BASSET, S. T.: *Rock paintings of South Africa: revealing a legacy*, Ciudad del Cabo, David Philip, 2001. COULSON, D. y CAMPBELL, A.: *African rock art: paintings and engravings on Stone,* New York, Harry N. Abrams, 2001. TOWNLWY-BASSETT, S. (ed.): *Rock paintings os South Africa: revealing a legacy*, Ciudad del Cabo, David Philip, 2001. ANATI, Emmanuel (dir.): *Sciamanismo e mito*, Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici, Edizione del Centro, 2001-2002. LEWIS-WILLIAMS, J. D.: *The mind in the cave. Consciousness and the origins of* art, Londres, Thames and Hudson, 2002 [en español: *La mente en la caverna,* Akal, Madrid, 2005]. PEARSON, James: *Shamanism and the ancient mind. A cognitive approach to archaeology*, Altamira, Rowman, 2002. FREEMAN, L. G.: «Cuevas y arte: ritos de iniciación y trascendencia», en *El significado del arte paleolítico*, Madrid, Escuela de Cultura y Patrimonio Marcelino Sanz de Sautuola, Ministerio de Cultura, 2005. 247-262. Otro trabajo de este investigador en el mismo volumen: «La cueva como santuario paleolítico», pp. 163-179. TABORÍN, Yvette: «Les grandes étapes de la difficile étude de l'art paléolithique», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 102 (4), 2005. 829-834. AA. VV. : *Chamanismes et arts préhistoriques*, París, Éditions Errance, 2006.

15 Títulos referidos exclusivamente a la pintura rupestre española que aluden a la perspectiva planteada en la presente aportación: JORDÁ CERDÁ, F.: «El mamut en el arte paleolítico peninsular y la hierogamamia de Los Casares», *Homenaje al prof. Martín Almagro* Basch, vol. I, Madrid, 1983. 265-272. OLARIA I PUYOLES, C.: «Pensamiento mágico y expresiones simbólicas entre sociedades tribales del litoral mediterráneo peninsular: 10.000-7.000 BP», *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 22, Castellón, 2001. 213-232. VIÑAS, R. y MARTÍNEZ, R.: «Imágenes antropo-zoomorfas del postpaleolítico castellonense», *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, 22, Castellón, 2001. 365-392.

Pero cuestión añadida, y no marginal, es la propia sacralidad del paisaje de montaña en la mentalidad de aquellos cazadores y recolectores. Las diferentes horas de luz solar durante el día o durante todo un año, crean fantásticos juegos lumínicos y de sombras que alteran la percepción de la realidad en la montaña. Las propias siluetas de las cumbres, las formas geológicas que el tiempo ha tallado en los barrancos, las rocas erosionadas o la estética de los cingles y acantilados, excitan la imaginación de los hombres. Las entrañas de una covacha, los efectos de luz en sus paneles rocosos, su ubicación en los cauces fluviales, sin duda alguna, contribuyeron también a crear una escenografía que era percibida como sagrada en la mentalidad de los artistas, neófitos y cazadores y recolectores en general, ya fueran hombres o mujeres.

Hay preciosos trabajos de campo que muestran, en efecto, la sacralización del paisaje[16]; o bien, en otros casos, demuestran la vinculación de las pinturas y de los grabados rupestres con los astros y la astronomía[17].

---

16 Especialmente interesante es el trabajo de ROCHE CÁRCEL, J. A.: «Escenografía natural y religiosa en el santuario de Pla de Petracos», *Arte rupestre en la España mediterránea* (Alicante, 2004), Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2005. 99-110. La autora habla de la composición de auténticos retablos, cuyas imágenes se distribuyen en varios alvéolos naturales abiertos en la roca, creando una verdadera escenografía diseñada por la mente de los artistas. Ver también, por orden cronológico: SANTOS ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F. (1997): «De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados», *Trabajos de Prehistoria*, 54, 1997. 61-80. SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): «Los espacios del arte: el diseño del panel y articulación del paisaje en el arte rupestre gallego», *Trabajos de Prehistoria*, 55/2, 1998. 73-88. OLÀRIA, Carmen: «Arte rupestre y territorio en el mediterráneo peninsular durante el postglaciar: un modelo de interpretación en el norte del País Valenciano», *Bolskan*, 16, Huesca, 1999. 109-149. HAMEAUM Philippe y PAINAUD, Albert: «Criterios de selección para la elección de los lugares con pinturas en la península Ibérica y en el Sur de Francia», *Congreso Internacional de Arte Rupestre Europea* (Vigo, 1999), CD, 2002. FAIRÉN, S.: «Arte rupestre y articulación del paisaje neolítico: un caso en las tierras centromeridionales del País Valenciano», *Bolskan*, 18, Huesca, 2001. 249-260 [de la misma autora: *El paisaje de la neolitización. Arte rupestre, poblamiento y mundo funerario en las comarcas centro-meridionales valencianas*, Universidad de Alicante, 2006]. CRUZ BERROCAL, Mª: *Paisaje y arte rupestre: ensayo de contextualización arqueológica y geográfica de la pintura levantina*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

17 BAUDOUIN, M.: «Détermination de l'âge, en années, des mégalithes funéraires néolithiques à l'aide du phénomène de la précession des équinoxes avec contrôle par l'âge des gravures sur roches de ces monuments et leur mobilier funéraire», *Bulletin de la Société de Préhistoire Française*, 10, 1913. 78-83. ROMANO GIULIANO: *Archeoastronomia italiana,* Padua, CLEUP edizioni. CODEBÓ, M.: «Archaeo-astronomical hypothesis on some liguriean engravings», en *International Rock Art Congress*, Turín, 1995. Del mismo autor: Curso elementare di archeoastronomia. Lezione I. Problemi generali di rilevamente archeostromico, Atti del I Seminario ALSSA

Imagen 1.

3.1. La manifestación de diosa madre en la sierra del Alto Segura: el Cerro Barbatón (Letur, Albacete)[18]

I. ¿Una hierogamia?

Los protagonistas

La extraordinaria covacha del Cerro Barbatón probablemente contiene una de las mejores escenas sagradas de todo el continente Europeo. Y no exageramos un ápice.

La composición iconográfica muestra a una dama de gran tamaño vestida con falda acampanada y cuya cabeza queda cubierta por un tocado globular característico de las mujeres pintadas en el arte rupestre de la serranía del Alto Segura. Frente a ella, pero conservando la misma dirección de la marcha, un formidable arquero varón precede a la anterior figura, la que consideramos una diosa-dama. No enarbola el varón sus armas, arco y flechas, en actitud de caza o de combate, como sí manifiestan otros muchos arqueros de la serranía del río Segura, sino que las traslada en posición de reposo, en paz. Ambos personajes, mujer y hombre, repiten un gesto idéntico: elevan su mano izquierda y muestran sus dedos abiertos. La similitud gestual y la complicidad conyugal o hierogámica se incrementa al observar que tanto el arquero como la dama lucen un tocado globular semejante. En suma, se advierte que hay tres elementos que les identifican y les vinculan espiritualmente: dirección de la marcha y gesto del brazo y de la mano y tocado en la cabeza. Estas coincidencias nos están indicando que ambos pertenecen al mismo mundo, que son muy probablemente una pareja hierogámica, divina. En absoluto se trata de una representación familiar, doméstica.

---

do Archeoastronomia, Génova, 1997. GERVASONO, Elena: «Per un'archeoastronomia rupestre in Valcamonica», en Actas del *Valcamonicam Symposium*, Capo di Ponte, 1997. BAQUEDANO, I. y ESCORZA, C. M.: «Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)», *Complutum*, 9, 1998. 85-100. DE SANTIS HENRY: «Strumenti e calcoli per l' archaeoastronomia», en *Polaris News*, Génova, 2000 y 2001. GARCÍA QUINTELA, M. V. y SANTOS ESTÉVEZ, M.: «Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro, Ourense)», *Complutum*, 15, 2004. 51-74.

18 ALONSO TEJADA, A. y GRIMAL, A.: *Investigaciones sobre arte rupestre prehistórico en la sierras albacetenses: el Cerro Barbatón (Letur)*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, Serie I, nº 89, 1996. Una interpretación distinta, únicamente complementaria, en JORDÁN MONTÉS, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A.: «Hierogamias y demiurgos. Interpretación antropológica en la estación rupestre del Cerro Barbatón (Letur, Albacete), *XXIV Congreso Nacional de Arqueología* (Cartagena, 1997), vol. I, 251-260.

Mas se detecta una sutil diferencia entre ambos «esposos». Y es que el artista, inconsciente o conscientemente, situó la altura de la cabeza de la mujer, de la diosa-madre, muy por encima de la línea de la cabeza del arquero varón. ¿Qué significa tal diferencia? Sencillamente que para aquellos cazadores y recolectores del Epipaleolítico peninsular existía en su imaginario una divinidad femenina preeminente en sus actos, espléndida en su presencia y superior en su majestad a cualquier otra criatura o poder; aunque fuera un formidable varón armado.

Pero lo más interesante, empero, es lo que acontece en medio de ellos, de los esposos. Y es el tercer personaje que se inserta entre la marcha de los progenitores. En medio surge, introducido en una bolsa de cuero[19], una criatura menuda, en cuclillas, con las piernas flexionadas, que tratan de indicar que está allí en posición fetal, acurrucado, introducido en un útero sagrado, en proceso de gestación sagrada. Es, casi sin duda, el fruto, corporal o espiritual, de la hierogamia antes descrita, porque hereda las cualidades físicas de sus padres y, muy probablemente, las trascendentes. En efecto, de nuevo, el artista jugó con los elementos iconográficos para declarar que los tres individuos estaban muy íntimamente vinculados en lo espiritual y que pertenecían a la misma familia sagrada: mira en la misma dirección que sus padres (no camina porque está encerrado en la bolsa) y eleva su brazo, mano y dedos con el mismo gesto que sus padres; su peinado coincide con el de sus padres.

La bolsa, alegoría del útero de gestación y purificación, y la articulación del codo

Por otra parte, la bolsa que aparece en la composición no es, en esta singular escena, un recipiente cualquiera, donde guardar el pedernal para encender el fuego; ni tampoco está destinada para transportar hierbas o alimentos. Incluso no creemos que constituya una especie de cuna o alojamiento temporal para trasladar a un niño pequeño de un sitio a otro. En absoluto. La misión esencial de esta bolsa[20] del Cerro Barbatón es custodiar y favorecer la gestación espiritual del niño que ha sido recluido en ella.

La bolsa, curiosamente y por añadidura, pende de una cuerda o tendón, no de la mano de la madre, sino del codo, lo que indudablemente incrementa el

19 En realidad el niño está junto a la bolsa, no en el interior de la bolsa. Pero al artista, usando únicamente pintura monocroma, de color rojizo, no le era posible representar la inclusión y enclaustramiento del niño, si no lo pintaba junto a la bolsa, para indicar así que estaba dentro de ella.

20 En principio creemos que es de cuero porque no dispone de asas que delaten mimbre o esparto. Un simple cordón serviría para estrangular su abertura superior y permitiría abrir o cerrar a conveniencia.

aspecto mágico de lo representado. En efecto, si fuera una madre humana, profana, lo normal y cotidiano sería sostener la bolsa con la criatura por y con la mano, como hacen todas las mamás humanas, porque la mano es la presa de mayor fiabilidad. En cambio, esta «madre» mantiene en vilo la bolsa-útero no directamente con su mano, cuyo gesto es una especie de saludo o señal elevada en el aire, con toda la palma abierta, sino con la articulación del codo[21].

El codo, en verdad, es un elemento antropológico que sospechamos de sumo interés, pero que debido a nuestra mediocre formación intelectual, se nos escurre de entre los dedos. Sabemos por Mircea Eliade[22] que entre aborígenes australianos esta articulación interviene en ceremonias de iniciación y que participa en la elaboración de las sagradas bramaderas[23].

En consecuencia, si estos artistas y cazadores del Epipaleolítico español decidieron que el codo intervenía en una escena de enorme interés, era porque conservaban un relato y una función sagrada en la que dicha articulación estaba presente de modo muy activo.

La cuerda, vínculo con el mundo celeste

La cuerda que pende del codo de la diosa-dama, por añadidura, puede actuar como una metáfora de una escalera o de una escala, como un medio de ascenso

21 La conjugación codo-bolsa-útero no hemos sabido interpretarla, encontrarla o cotejarla con mayor precisión en otras mitologías, en nuestra mucha ignorancia, por lo que ofrecemos amablemente este dato para expertos en iconografía. En su día ofrecimos el asunto al Dr. Xaverio Ballester, quien nos remitió una amable epístola, que conservamos, donde analizaba lingüística y etimológicamente el significado de la palabra «codo» y sus valores religiosos en diferentes culturas. Desde aquí le reiteramos nuestro agradecimiento por su amable y desinteresada colaboración. En dicha misiva, el profesor Xaverio planteaba la posibilidad de relacionar el concepto codo con el de abultamiento y, en consecuencia, con el campo semántico de la fecundidad o del verbo engendrar: «Siempre me ha llamado la atención la identidad entre la raíz reconstruible en indoeuropeo para «engendrar-linaje» y para «mejillas-mentón» o «rodilla». Esta raíz es tradicionalmente reconstruida en uno y en otro caso, como gen- o formas afines […]. La pregunta ahora es si, como protuberancia redondeada, el codo podría participar, como las rodillas, la barbilla o los pómulos, en la misma metáfora». Las dimensiones de su carta, tres páginas, y la complejidad de sus argumentos, nos impiden reproducirla íntegramente, como desearíamos.

22 MIRCEA ELIADE: *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975. Págs. 76-77.

23 BLACKING, J.: «Ethnomusicology and Prehistoric Music-Making». En E. Hickmann y D.-W. Hughes (eds.): *The Archaeology of Early Music Cultures*, Bonn, Orpheus, verlag fur systematishe Musikwissenschaft, 1988. 329-335.

del alma diminuta del niño hacia el mundo celeste[24]. La cuerda, en diversas mitologías, es el instrumento mediante el cual el neófito es iniciado y asciende a las esferas celestes. En efecto, toda cuerda es cual puente vertical que permite el contacto entre el cielo y la tierra. Habría aquí también, en el hecho de permanecer en vilo y colgado del extremo de una cuerda, una alusión velada de un vuelo iniciático, porque permanecer colgado de una cuerda es una forma de «volar». Como señala Mircea Eliade: «… después de la caída, la cuerda se convirtió en patrimonio exclusivo de individuos privilegiados: reyes, hechiceros, religiosos. (…). No es accesible mas que a un número limitado de elegidos».

Del mismo modo, en ciertos ritos chamánicos, los hilos y las cuerdas participan como caminos y pistas que permiten al chamán el ascenso al mundo celeste[25]; o bien señalan a la persona que merece ser chamán en beneficio de la comunidad. Elegido el individuo por la divinidad, está capacitado para emprender un vuelo imaginario[26], una elevación, mediante el cual manifiesta su nueva condición, sus nuevos conocimientos y sabiduría. Mircea Eliade considera que «… el vuelo chamánico equivale a una muerte ritual: el alma abandona el cuerpo y se eleva a regiones inaccesibles para los vivos».

---

24 Una alusión al valor sacral de las cuerdas como medio de ascenso al mundo celeste en: MIRCEA ELIADE: *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975. 128 ss. Del mismo autor: «Mythes et simboles de la corde», *Erasmus-Jahrbuch*, 29, 1961. 109-137 [Se puede encontrar en español en: *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor, 1984. Págs. 205 ss.: capítulo 4: «Cuerdas y marionetas»]. El autor describe diversas ceremonias y relatos en los que la cuerda, desde Irlanda hasta China, pasando por la India, interviene como elemento esencial en ritos de iniciación de los neófitos, en desmembramientos de aprendices y en su resurrección posterior.

25 Sobre el tema de las cuerdas mágicas usadas por los chamanes australianos para emprender sus viajes celestes y como alegoría de sus conocimientos secretos, ver también: HOWITT, A. W.: *The native tribes of South-East Australia*, Londres, 1904. Págs. 400 ss. ELKIN, A. P.: *Aboriginal men of high degree*, Sidney, 1946. Págs. 64-65. MAUSS, Marcel : «L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes», *l'École pratique des Hautes Études*, section des sciences religieuses, Paris, 1904. 1-55. [Citados estos autores por Mircea Eliade, en *Mefistófeles y el andrógino*, Labor, Barcelona, 1984. Pág. 237 ss. Nosotros hemos consultado la última referencia en http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.mel5]. Del mismo Eliade, ver para semejante asunto: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Págs. 122 ss.

26 Sobre el valor simbólico de los vuelos en chamanes, magos, místicos y sabios, ver MIRCEA ELIADE: «Symbolisme du vol magique», *Numen*, III, 1956. 1-13 [En español en su libro *Mitos, sueños y misterios*, Kairós, 2001. Capítulo VI: «Simbolismos de la ascensión y sueños despiertos». Págs. 119 ss.].

En definitiva, al margen de cualquier analogía posible procedente o derivada de la historia de las religiones, en el Cerro Barbatón de Letur nos encontramos ante una familia de origen divino, una verdadera hierogamia: o al menos con una aureola de sacralidad muy nítida. Pero esta sería únicamente una de las explicaciones posibles: una pareja primordial en el origen del cosmos; una familia sagrada que gesta y protege al primogénito que todavía no ha nacido, pero que está desarrollado plenamente y en potencia en el seno de un claustro (una bolsa de cuero).

La contemplación de esta escena por parte de las comunidades de cazadores y recolectores del entorno, probablemente les reconfortaba y les permitía presagiar momentos de fertilidad de las parejas humanas y de protección divina para los clanes de cazadores que por allí merodeaban.

La figura femenina actúa como una Dea Mater benéfica, propiciadora de la vida, sede nutricia donde es posible crecer, capaz de transferir sus virtudes a las personas devotas que acudían a aquel receptáculo de fuerzas sagradas, la covacha, rodeada por un bosque de encinas que todavía subsiste allí. No es una diosa cazadora, al menos en su atributo principal, sino una divinidad protectora de la vida, ya que su claustro maternal, la bolsa, le delata en esa función. Estamos convencidos de que ha propiciado un segundo nacimiento al niño menudo, introducido en la bolsa.

La figura masculina, por el contrario, se nos muestra como el seguro acompañante y protector de la vida engendrada por su pareja femenina. Es un custodio armado, pero cuyo protagonismo dependerá siempre de la voluntad de la diosa madre que está junto a él, ya que fue pintado a una altura inferior que la figura femenina.

Podríamos estar asistiendo, en consecuencia, a un mito cosmogónico de creación de la Humanidad, narrado por aquellos cazadores al amparo de una humilde covacha, y en el que se relataba la actividad procreadora de los amantes divinos.

Una cita de Homero en la Ilíada nos permite, como última referencia, introducirnos en el mundo de los relatos míticos. Cuando Zeus advierte con severidad al resto de los dioses de que no ayuden a troyanos o a aqueos, les amenaza con suspenderles con un cable de oro anclado en el Olimpo[27]. Por

27 Ilíada, VIII, 17-27: «El dios que intente separarse de los demás y socorrer a los teucros o a los dánaos, como yo lo vea, volverá afrentosamente al Olimpo; o cogiéndole, lo arrojaré al tenebroso Tártaro (…), y conocerá en seguida cuánto aventaja mi poder al de las demás deidades. Y si queréis, haced esta prueba, oh dioses, para que os convenzáis. Suspended del cielo

ello, las divinidades supremas, que otorgan la vida y permiten la existencia de los mortales o de divinidades filiales adscritas a su hegemonía, pueden mostrar como emblema de su autoridad y de su poder, una cuerda, un hilo, que sustenta a sus criaturas o al mundo que ellas mismas custodian. Estamos convencidos de que un pensamiento semejante a este arquetipo descrito, fue el que inspiró al artista cazador y recolector del Cerro Barbatón, en la serranía del Alto Segura en España.

El gran tamaño de la pareja primordial, de la diosa madre y del arquero varón, igualmente puede aludir a su preeminencia temporal en el origen del cosmos, así como a su inmortalidad y perfección espiritual[28].

II. ¿Un rito chamánico?

Pero el análisis de esta extraordinaria escena permite enfocar a sus personajes desde la perspectiva del chamanismo. Sabemos por Mircea Eliade[29] que en determinados ritos chamánicos desarrollados en Australia, el neófito es reducido, a causa de la magia de los chamanes maestros y expertos, al tamaño de un embrión y enclaustrado en un recipiente o saco, donde se desarrollará y emergerá pletórico de potencialidades, tras una gestación simbólica.

Ya hemos recordado antes, siguiendo a Mircea Eliade, cómo las cuerdas y los hilos, en ciertas mitologías, sirven para marcar el camino de ascenso hacia la esfera celestial; o bien señalan, cuando son descolgadas del cielo y se posan sobre alguien, a aquellas personas idóneas, elegidas por los poderes divinos, para asumir el rango de chamán[30]: «El hilo descendido de lo alto proclama que la vocación del chamán ha sido decidida por los dioses».

Se trataría, en consecuencia y a tenor de ambos elementos (el saco o bolsa y la cuerda), de una ceremonia de iniciación que requería el encierro temporal del novicio de chamán. Éste permanece en vilo, en suspenso, dentro de la bolsa útero que sostiene la diosa madre. No obstante, también se puede entender que

---

áurea cadena, asíos todos, dioses y diosas, de la misma, y no os será posible arrastrar del cielo a la tierra a Zeus, árbitro supremo, por mucho que os fatiguéis; mas si yo me resolviese a tirar de aquella, os levantaría con la tierra y el mar, ataría un cabo de la cadena en la cumbre del Olimpo, y todo quedaría en el aire. Tan superior soy a los dioses y a los hombres» (Traducción de Carlos García Gual, en Akal Bolsillo, Madrid, 1985. Págs. 146-147.

28 CAMPBELL, J.: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1959. 239 ss.

29 MIRCEA ELIADE: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1993. Pág. 120. Del mismo autor: *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975. Págs. 131 ss.

30 MIRCEA ELIADE: *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor, 1984. Pág. 217.

Imagen 2.

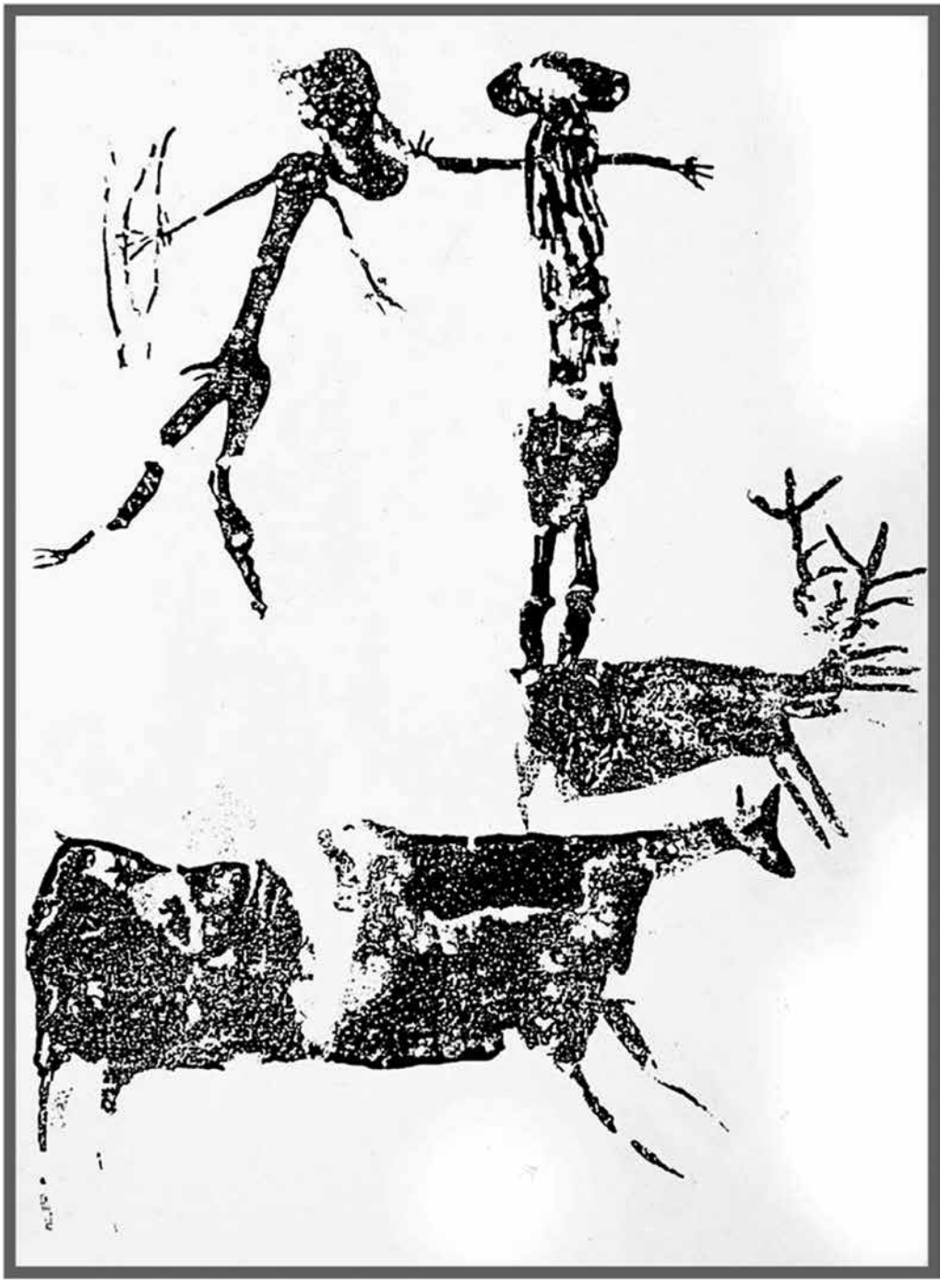

Imagen 3.

el candidato a chamán está ascendiendo por la cuerda hacia las moradas de la perfección.

De todos modos, aunque la diosa madre y el arquero varón podrían actuar como chamanes veteranos que inician a un candidato, la descripción y comportamiento de ambos personajes encajan mejor con una escena de hierogamia.

III. ¿Un mito de resurrección y regeneración de la vida?

No obstante a todo lo anteriormente declarado, si atendemos a unos menudos arqueros que aparecen a la izquierda de la diosa madre aludida y descrita, esta magnífica escena admite todavía una última interpretación, relacionada con un rito de regeneración y resurrección de los seres humanos.

Vemos que la diosa madre, con su mano derecha, parece prender o recibir a algunos de los arqueritos humanos que pululan a su alrededor, uno también con tocado globular. Entonces, podríamos pensar que estamos asistiendo a una ceremonia de presentación y que lo que está haciendo la diosa dama es introducir a esos hombres, uno a uno, en el interior de la bolsa que pende de su codo. Tras su incubación y regeneración, cada ser humano así revitalizado y consagrado por su regreso al útero[31], renace de su miseria mortal previa a su asunción y surge como un poderoso arquero, varón, al otro lado de la escena, como si hubiera transitado por el mundo celeste y hubiera sido recreado. De este modo, el arquero varón se nos muestra como un ser que ha superado ciertas pruebas iniciáticas y que ahora, exclaustrado de la bolsa, se manifiesta libre del caos primigenio. Ha alcanzado, además, una condición no humana y mortal, y se ha metamorfoseado en una exaltación vigorosa, en un héroe protegido y protector[32]. Por ello, no sólo ha recuperado su tamaño anterior, sino que lo ha acrecentado, ya que ha sido redimido de su condición mortal y de sus miserias cotidianas en una asombrosa mutación. Así podrá desempeñar una misión trascendente, en realidad como un demiurgo, creador y civilizador.

---

31 MIRCEA ELIADE: *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1989. Ver, por ejemplo, ritos de consagración de novicios australianos, hindúes o esquimales descritos en las págs. 25 y ss. Igualmente, págs. 66 ss.; o bien 91-101; o bien 159 ss.; 168 ss. Etcétera. El novicio que renace de una cabaña o tras permanecer arrebujado en unas mantas durante un tiempo determinado, alegoría compatible con el seno materno o nuestra bolsa de cuero, alude a la muerte simbólica del neófito y a su regeneración y segundo nacimiento espiritual, anulando así su existencia biológica y mundana, profana.

32 MIRCEA ELIADE: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981. Pág. 259. Del mismo autor: *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Colección Labor, 211, 1994. Págs. 157 ss. y 168 ss.

Esta interpretación se insertaría, como un posible paralelo lejano, con la escena recogida en el caldero de Gundestroup, donde una divinidad va sumergiendo a los guerreros en el recipiente y luego los extrae, metamorfoseados en seres poderosos e inmortales[33].

3.2. Las mujeres que tocan a la diosa y a los ciervos: Solana de las Covachas (Nerpio, Albacete)[34]

Otras damas del arte rupestre levantino español, por el contrario, aparecen congregadas en torno a un personaje, muy probablemente femenino, con las piernas abiertas y con senos ubérrimos destacando en su torso. Nos referimos a Solana de Las Covachas, donde lo interesante de una de sus escenas principales es que todas las mujeres, en apariencia simples humanas mortales, si bien con faldas acampanadas y tocados globulares en sus cabezas, denotando así cierto rango o elevación espiritual, están tocando a ciervos machos de pobladas cuernas, en un rito que podríamos estimar como de estimulación de la fecundidad humana, ya que unas veces superponen sus siluetas a las de los animales y otras palpan con sus manos el cuerpo de los ciervos[35].

Si recordamos el valor sacral del ciervo como psicopompo, animal guía, fecundador u oracular, este contacto entre mujeres y ciervos en Solana de las Covachas, se nos antoja de una importancia extraordinaria, ya que la hierofanía se estaría produciendo precisamente en estos bellos herbívoros. Las mujeres podrían estar bailando al tiempo que tocan a los ciervos[36]. De este modo

---

33 KLINDT-JENSEN, O.: «The Gundestrup Bowl — a reassessment», *Antiquity*, vol. 33, nº 131, 1959. 161-169. OLMSTED, G. S.: «The Gundestrup version of Táin Bó Cuailnge», *Antiquity*, vol. 50, nº 198, 1976. 95-103. BERGQUIST, A. y TAYLOR, T.: «The origin of the Gundestrup cauldron», *Antiquity*, 61, 1987. 10-24. KAUL, F. y MARTENS, J.: «Southeast European Influences in the Early Iron Age of Southern Scandinavia. Gundestrup and the Cimbri», *Acta Archaeologica,* 66, 1995. 111-161.

34 ALONSO TEJADA, A.: *La pintura rupestre prehistórica del río Tabilla. Nuevos planteamientos para el estudio del arte levantino*, Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 1993. De la misma autora: *El conjunto rupestre de Solana de las Covachas (Nerpio, Albacete)*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1980.

35 JORDÁN MONTÉS, J. F.: «El valor sacral del ciervo en la pintura rupestre postpaleolítica de la península Ibérica», *Ponencias de los Seminarios de Arte Prehistórico desde 2003-2009*, Gandía-Tirig, Valencia, 2010. 147-187.

36 JORDÁN MONTÉS, J. F.: «La trascendencia de la mujer en el arte rupestre postpaleolítico de la península Ibérica. La representación del alma femenina», *Ponencias de los Seminarios de Arte Prehistórico desde 2003-2009*, Gandía-Tirig, Valencia, 2010. 331-358.

impetraban la capacidad genésica de los ciervos y alcanzaban por impregnación lo sagrado, la fertilidad que emanaba de la diosa central[37].

En efecto, la figura central femenina que hemos mencionado, con senos descubiertos y piernas abiertas, sería precisamente la evidencia física y real de la presencia de una divinidad femenina de la caza o de la fecundidad, en torno a la cual gira y vive la creación; y a la que acuden las devotas.

3.3. La diosa que toca al arquero en el Milano (Mula, Murcia)[38]

Es otra escena fascinante por su singularidad. Una diosa madre, con el tocado globular característico de la serranía del Alto Segura, brota de una pareja de ciervos, un macho y una cierva, que son el escabel de la divinidad. Entonces ella toca de forma delicada, con su brazo extendido, con los deditos de su mano abiertos, la cabeza y la espalda de un arquero varón que aparece junto a ella.

El gesto del arquero masculino es de puro arrobamiento ante la epifanía de la diosa. Aunque porta arco y flechas, se muestra inerme: no caza, no combate, no acecha, no persigue… Las flechas no están colocadas en el arma, aprestadas para el disparo. Abre, en cambio, sus bracitos, como en éxtasis y contemplación, y denota deslumbramiento y fascinación ante la contemplación de lo divino. Desnudo, su falo erecto se encuentra en sintonía con la exaltación espiritual que experimenta. El tocado globular que luce, se conjuga con el de la diosa, y a la vez le confiere cierta aura de sacralidad o bien denota que ha recibido la bendición de la diosa.

La itifalia del varón arquero no es únicamente expresión de su vigor sexual, sino manifestación de un estado extático.

Cuando la diosa que cabalga sobre los ciervos[39], toca al arquero inerme, en realidad le está transmitiendo sus potencias benéficas; y a la par le permite participar de las energías emanadas de la creación, de la pareja de ciervos fecun-

---

37 Otras mujeres, en estaciones próximas, tocan, por el contrario, osos: JORDÁN MONTÉS, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A.: «Los osos en el arte rupestre postpaleolítico español. ¿Un mito de la resurrección y de la fertilidad?», *Cuadernos de Arte Rupestre*, 4, Murcia, 2007. 229-248.

38 El último trabajo monográfico sobre esta estación rupestre en: SAN NICOLÁS DEL TORO (Ed.): *El conjunto prehistórico y de arte rupestre de El Milano (Mula, Murcia),* Murcia, Monografías CEPAR, 1, Centro de Estudios de Prehistoria y Arte Rupestre, 2009. Allí se recoge casi toda la bibliografía que se refiere a esta estación.

39 Esta divinidad femenina del Milano recuerda los modelos iconográficos de Inanna o de Isthar en la antigua Mesopotamia, cabalgando sobre leones o sobre machos cabríos: PARROT, a.: *Sumer,* Bilbao, Aguilar, 1963. 300 ss. Del mismo autor y editorial: *Assur*, pág. 286.

dantes. La posición preeminente de la dama sobre las grupas de los animales guía, confiere a esa figura femenina, una trascendencia indudable. Seguramente el artista pensó que la diosa dama de El Milano era una divinidad capaz de venir al mundo profano montada sobre las espaldas de los ciervos y de las ciervas, en una manifestación espléndida de poder. Pero probablemente reunía varias funciones: protección de la naturaleza, propiciación de la fertilidad, tutela de los cazadores humanos.

El superior tamaño de la cierva respecto al ciervo, añade mayor complejidad a la escena, y otorga al sexo femenino, de nuevo, un protagonismo más destacado que el correspondiente al mundo masculino. Tanto los arqueros varones como los ciervos machos supeditan su existencia y su vida espiritual a la diosa dama y a las ciervas.

4. Conclusiones

Aunque por razones de espacio hemos reducido el tema de las hierofanías al ángulo sureste de la Península Ibérica, los tres ejemplos que hemos expuesto nos muestran con nitidez que en el arte rupestre del décimo al quinto milenio antes de Cristo existieron, en la mentalidad de aquellos cazadores y recolectores, creencias que admitían la manifestación de las divinidades en los paneles rocosos de las covachas, abrigos inmersos en la inmensidad de las serranías y valles fluviales del Alto Segura.

Y estas hierofanías fueron expresadas de diferentes maneras, en distintas modalidades, y con una iconografía entrañable y sumamente didáctica. Veamos las tres opciones que adoptaron los artistas:

— Unas veces es la Diosa, con un acompañante divinal masculino, la que se manifiesta poderosa y superior a todos, capaz de transportar con ella y en ella la totalidad de la creación. Se muestra capaz de crear, gestar y alimentar a la Humanidad. Es el caso del Cerro Barbatón de Letur.

— Otras veces, por el contrario, es la Humanidad, simbolizada en las mujeres que se acercan y tocan a los ciervos, la que rodea a la diosa madre, en una danza o congregación en torno a la epifanía desnuda de la diosa, rodeada de cievos macho de pobladas cuernas. Es el caso de Solana de las Covachas de Nerpio.

— Por último, en una cautivadora escena, la Diosa puede brotar y emerger por sí sola, sin acompañante divinal varón. Y lo hace desde y en su propia creación, usando una pareja de ciervos, macho y hembra, para manifestarse. Entonces, tutela y toca directamente ella a su criatura humana, sobre la que vela y a la que atiende solícita. Es el caso del Milano en Mula.

La descripción de dichas hierofanías por medio de las imágenes que hemos comentado, revela igualmente que aquellos artistas fueron magníficos didactas, y creadores capaces de transmitir relatos míticos con apenas tres o cuatro personajes, sin más artificio. Les bastaba colocar a cada figura protagonista en un lugar concreto del escenario de piedra; a mayor o menor altura; con un tamaño diferente; cada cual mirando hacia la orientación apropiada; con una economía de gestos magnífica. Con esa rara habilidad de los creadores de arte, capaces de transmitir mitos cautivadores a través de la palabra hablada.

Estamos convencidos de que los mitos que aquellos cazadores contaban por las noches, al amparo del fuego, luego sabían plasmarlos con sabiduría en las pinturas de las covachas. Aquellos relatos recogían hechos épicos y heroicos, hazañas de dioses, proezas de cazadores primordiales…

La pintura o los grabados, como expresa Dosterbeek[40], expresan un pensamiento abstracto y sugieren una realidad espiritual innegable, por más que algunos investigadores-as se empeñen en silenciar u ocultar la dimensión mística y trascendente del ser humano, realizando estudios socioeconómicos excluyentes, porque rechazan toda posibilidad de pensamiento religioso en la mentalidad del hombre primitivo. Cuando es evidente, por otra parte, que hasta los relieves y accidentes de las rocas, junto con las estalactitas y estalagmitas, las fisuras, las oquedades o los recovecos, excitaron la imaginación del hombre primitivo y estimularon visiones y percepciones[41], en las cuales les sería posible distinguir las manifestaciones y mediaciones de lo sagrado y de lo divino[42].

---

40 DOSTERBEEK, Luiz: «Art préhistorique: la nature de la culture», *European Prehistoric Art. Methodology and contexts, Arkeos*, 10, Tomar, 2000. 13-17.

41 MARTÍNEZ BEA, M.: «El aprovechamiento de accidentes naturales en el arte rupestre paleolítico. Un nuevo caso en la cueva del Castillo (Puente Viesgo)», *Saldvie*, Estudios de Prehistoria y Arqueología, 2, Universidad de Zaragoza, 2001-2002. 27-45. GORROTXATEGI, Xabier: «La caracterización del soporte de la obra gráfica parietal en la cueva decorada paleolítica de Benta Laperra (Karrantza, Bizkaia)», *Isturitz*, 11, Donostia, 2011. 113-170. Estas observaciones ya fueron recogidas antes por LEWIS-WILLIAMNS, J. D.: «Prise en compte du relief naturel des surfaces rocheuses dans l'art pariétal sud africain et paléolithique ouest européen: étude culturelle et temporelle croisée de la croyance religieuse», *L`Anthropologie*, 101 (1), París, 1997. 220-237. Del mismo modo: GROENEN, M.: *Sombra y luz en el arte paleolítico*, Barcelona, Ariel, 2000. Pág. 13. OTTE, Marcel: *Arts préhistoriques. L' articulation du langage*, París, De Boeck, 2006. Págs. 89-96. Ver, igualmente, la memoria presentada por BROT, Jean: *L'utilisations des reliefs naturels dans l'art gravé et sculpté pariétal du Paléolithique Supérieure français*, Dijon, Mémoire réalisé sous la direction de Jean Chaline, 2005.

42 Sobre el problema de los posibles pensamientos religiosos y místicos del hombre primitivo: «Ante las presuntas religiones del hombre fósil a la luz de la vocación actual de la

Otros factores pudieron contribuir al surgimiento espontáneo del pensamiento religioso y trascendente en el ser humano y, luego, tras milenios, desarrollar toda una liturgia. Nos referimos, por ejemplo, al asunto de los sonidos, obtenidos por percusión en diferentes rocas o elementos de as grutas y de las covachas[43]. Tales sonidos, extraídos de las entrañas de las montañas, y sus ecos, sin duda sedujeron a los artistas prehistóricos y consideraron que eran también hierofanías de lo divino, de los poderes sagrados, tanto como las pinturas rupestres o los grabados. Steven Waller llega a afirmar, tras sus estudios, que la selección de los sitios con pinturas dependía precisamente de la sonoridad de sus piedras y de la acústica de los paneles rocosos. Estas comprobaciones pensamos que son muy interesantes y, muy probablemente, en España sería un tema para afrontar en el futuro, con los oportunos medios tecnológicos.

Otros investigadores proponen respuestas sumamente originales, que proporcionan inéditos horizontes para explorar. Helmut Tributsch[44], por ejemplo, sugiere que el surgimiento del arte rupestre se debió a la percepción de visiones y espejismos en la naturaleza, a causa de tormentas, reflejos de la luz solar y otras contingencias del paisaje. Tales trampantojos visuales excitaron la creación de mitos y narraciones entre los pueblos primitivos y captaron en ellos diferentes hierofanías del mundo celeste.

Es evidente que, en consecuencia, surge enseguida el problema de la validez de las interpretaciones de los significados[45]; o de las analogías entre mitos y de los paralelismos entre sistemas religiosos, separados por amplias distancias y dilatadas cronologías. Desde una perspectiva estrictamente arqueológica y europea (muy en particular española) esta estrategia es prácticamente inadmisible desde

---

antropología», en *Estudios en Homenaje al Profesor Dr. García Guinea Sautuola*, VI, Torrelavega, 2000. 155-159.

43 REZNIKOFF, I y DAUVOIS, M.: «La dimension sonore des grottes ornées», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 85, 1988. 238-246. DAUVOIS, M.: «Sons et musique paléolithiques», *Les dossiers de l'Archéologie*, 142, 1989. 2-11. DAUVOIS, M. y BOUTILLON, C.: «Etudes acoustiques au Réseau Clastres: salles des peintures et lithophones naturels», *Bulletin de la Société Préhistorique Ariege-Pyrénées*, 45, 1990. 175-161. WALLER, Steven J. «Rock art acoustics in the past, present and future», *IRAC proceedings*, 2, American Rock Art Research Association, 2002. 11-20. Del mismo autor : «Spatial correlation of acoustics and rock art exemplified in Horseshoe Canyon», *American Indian Rock Art*, 24, 1997. 85-94.

44 TRIBUTSCH, Helmut: *Als die Berger noch Fluegel hatten –Die Fata Morgana in alten Kulturen, Mythen und religionen*, Berlín, Ullstein, 1996.

45 VIÑAS, Ramón, MARTÍNEZ. Roberto y DECIGA, Ernesto: «La interpretación del arte rupestre», *Millars*, XXIV, 2001 .199-222.

la óptica científica[46]. Pero como investigador mediterráneo[47], aunque no desdeñamos nunca el análisis descriptivo, tipológico, estilístico, estadístico y cronológico para estudiar el arte rupestre, aspectos por otra parte esenciales, nos acogemos a la mentalidad de frontera de los especialistas en arte rupestre sudafricanos[48] y

46 CRUZ, Ana Rosa: «Sentido estético e mitologia. A arte pré-historica como escrita indecifrável», *European Prehistoric Art. Methodology and contexts, Arkeos*, 10, Tomar, 2000. 33-46. La autora plantea las relaciones entre el arte y el simbolismo y el misticismo, al mismo tiempo que previene del peligro de las analogías y de las supuestas pervivencias de los modelos.

47 Desde aquí, y no es un pretexto, advertimos de nuestras grandes limitaciones como investigador. Hemos procurado leer y estar al día de todo cuánto se publica en Sudáfrica y, en menor medida, en EE.UU. y Australia, para conocer las últimas teorías y tendencias de la hermenéutica en el arte rupestre, gracias a Internet y también, muy especialmente, a la gentileza que con nosotros, un perfecto desconocido, siempre mostraron los museos y universidades surafricanas (University of Witwatersrand –Rock Art Research Institute-; Museum National of Bloemfontein; la revista URARA) cuyos directores y profesores ocasionalmente nos han remitido materiales por intercambio de publicaciones. Semejante agradecimiento al Centro di Studi Preistorici de Capo di Ponte, en Valcamonica, Italia. No obstante, a pesar de nuestros esfuerzos, somos conscientes de que es muy probable que hayamos omitido la cita de alguna aportación esencial, por lo que reclamamos la comprensión de los especialistas afectados.

48 Ver algunos trabajos en esa línea, además de los de Lewis Williams ya citados, y por orden cronológico, como los de VINNICOMBE, P.: «Myth, motive and selection on Southern African rock art», *Africa*, 42, 1972. 192-204. PAGER, H.: «Rock paintings depicting fish traps in the Limpopo Valley», *South African Journal of Science,* 71, 1975. 119-121. VINNICOMBE, P.: *People of the eland: San rock paintings of the Drakensberg as a reflection of their life and thought*, University of Natal Press, 1976. SCHMIDT, S.: «The rain bull of the South African Bushmen», *African Studies*, 38 (2), 1979. 201-224. DOWSON, Th. A.: «Revelations of religious reality: the individual in San rock art», *World Archaeology*, 20 (1), 1988. 116-128. DOWSON, T. A.; BLUNDELL, G. Y HALL, S.: «Finger paintings in the Harts River valley, Northern Cape Province, South Africa», *Southern African Field Archaeology*, 1, 1992. 27-32. PRINS, F. E. Y HALL, S.: «Expressions of fertility in the rock art of Bantu-speaking agriculturalists», *African Archaeological Review*, 12, 1994. 171-203. OUZMAN, Sven: «Spiritual and political uses of a rock engraving site and its imagery by San and Tsawana-Speakers», *South African Archaeological Bulletin*, 50 (161), Trans-Vaal, 1995. 55-67. OUZMAN, Sven: «The fish, the shaman and the peregrination: San rock paintings of mormyrids fish as religious and social metaphors», *Southern African Field Archaeology*, 4 (1), Albany Museum, Grahamstown, 1995. 3-17. WHITNEY, Davis: «Representation and knowledge in the prehistoric rock art of Africa», *African Archaeological Review*, 2 (1), 1995. 7-35. de BUTLER, F. G.: «Nose-bleed in shamans and eland», *Southern African Field Archaeology*, 6 (2), 1997. 82-87 SOLOMON, A.: «The myth of ritual origins? Ethnography, mythology and interpretation of San rock art», *South African Archaeological Bulletin*, 52, 1997. 3-13. EASTWOOD Edward B y CNOOPS, Cathaline: «Capturing the spoor: towards explaining kudu in san rock art of the Limpopo-shashi confluence area», *The South African Archaeological Bulletin*, 54 (170), 1999. 107-119. Del primer autor: «Red lines and arrows: attributes of supernatural potency in the San rock art of the Northern Province, South Africa and South-Western Zimbabwe», *The South African Archaeological Bulletin*, 54 (169),

estadounidenses[49] y arriesgamos en la apuesta.

No escribimos literatura ni relatos de ciencia ficción[50] cuando abordamos el arte rupestre. Sobradamente todos sabemos ya por los astrónomos que en Marte únicamente hay agua, pero no marcianos. Proponemos hipótesis de trabajo y aproximaciones teóricas al problema del arte rupestre postglaciar en Europa.

Es evidente que dentro de una década, surgirán nuevas interpretaciones para el arte rupestre, que superarán o complementarán las diferentes teorías que han ido surgiendo durante más de un siglo de investigaciones[51]. Igual que se admitió la teo-

---

1999. 16-27. SOLOMON, A.: «Thoughts on therianthropes, myth and method», *Pictogram*, 10 (2), 1999. 10-16. JOLLY, P.: «Therianthropes in San rock art», *South African Archaeological Bulletin*, 57 (176), 2002. 85-103. MORRIS, David: *Driekopseiland and the rains's magic power: history and landscape in a new interpretation of a Northen Cape rock engraving site*, Ciudad del Cabo, University of the Western Cape, 2002. PARKINGTON, John: «Eland and therianthropes in Southern African rock art: when is a person an animal?», *African Archaeological Review*, 20 (3), 2003. 135-147. BLUNDELL, G.: *Nqabayo Nomansland. San rock art and the somatic past*, Uppsala, Johannesburg, Uppsala University, Witswatersrand, University, 2004. LEWIS-WILLIAMS, J. D. Y PEARCE, D. G.: «Southern African rock paintings as social intervention: a study of rain-control images», *African Archaeological Review*, 21 (4), 2004. 199-228. NAMONO, Catherine: *Dikgaatwane tsa Basadi: a study of the link between girl's initiation and rock art in the Makgabent Plateau, Limpopo Province, South Africa*, Johannesburg, University of the Witswatersrand, 2004. OUZMAN, Sven: «The magical arts of a raider nation: Central South Africa's Korana rock art», *South African Archaeological Society Goodwin Series*, University of Pretoria, vol. 9, 2005. 101-113.

49 HEDGES, Ken: «Southern California rock art as shamanic art», en Sutherland (ed.), *American Indian Rock Art*, vol. 2, El Paso Archaeological Society, 1976. 126-138. Del mismo autor otros trabajos en esa línea en: «The shamanic origins of rock art», en Tilburg Van (ed.): *Ancient Images on Stone: rock art of the California*, Los Ángeles, UCLA, Institute of Archaeology, Rock Art Archive, 1983. 46-61. «Rock art portray al of shamanic transformation and magical flight», en Hedges (ed.), *Rock Art Papers*, 2, San Diego Museum Papers, 18, 1985. 83-94. «Origines chamaniques de l'art rupestre dans l'Ouest Américain», *L'Anthropologie*, 97 (4), París, 1993. 675-691. SCHAAFSMA, Polly: «Trance and transformation in the Canyons. Shamanism and early rock art on the Colorado Plateau», en Turpin (ed.): *Shamanism and rock art in North American*, San Antonio, Rock Art Foundation Inc., Special Publication, 1, 1994. 45-71. OUZMAN, Sven: «The art of the shaman: rock art of California», *American* Antiquity, 68 (3), 2003. 592-594. Ver , igualmente, los títulos recogidos en la nota 54.

50 LE QUELLEC, Jean-Loïc.: *Des Martiens au Sahara: chroniques d'archéologie romantique*, Actes Sud, 2009.

51 FREEMAN, L. G.: «Seres, signos y sueños: la interpretación del arte paleolítico», *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie I, Prehistoria y Arqueología, t. V, 1992. 87-106. LEWIS-WILLIAMS, J. D.: «Debating rock art: myth and ritual. Theories and facts», *South African Archaeological Bulletin*, 61 (183), 2006. 105-114. PASCUA TURRIÓN, J. F.: «El arte paleolítico: historia de la investigación, escuelas interpretativas y problemática sobre su significado», *ArqueoWeb*, 7 (2), 2005. http://rupestreweb2.tripod.com/artepaleolitico.html -Universidad de Alcalá, Área de Prehistoria.

ría de la magia de la caza y de la fertilidad[52]; del mismo modo que se consolidaron las explicaciones estructuralistas[53]; o que se propuso la teoría del chamanismo[54]; o

52 REINACH, Salomón: «L'art et la magie. Á propos des peintures et des gravures de l'Âge du Renne», *L'Anthropologie*, XIV, París, 1903. 257-266. LUQUET, G.H.: *L'art et la religion des hommes fossiles*, París, Masson, 1926. BÉGOUËN, H.: «The magic origin of prehistoric art», *Antiquity*, 3, 1929. 5-19. OBERMAIER, Hugo: *El hombre prehistórico y los orígenes de la Humanidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1932. BREUIL, Henri: *Quatre cents siècles d'art pariétal: les cavernes ornées de l `âge du renne*, Montignac, Centre d`Études et de Documentation Préhistoriques, 1952.

53 LAMING-EMPERAIRE, A.: *La signification de l`art rupestre paléolithique*, París, Picard, 1962. LEROI-GOURHAN, A.: *Les religions de la Préhistoire*, París, PUF, 1964. LEROI-GOURHAN, A.: *Préhistoire de l'art occidental*, París, Lucien Mazénod, 1965. LEROI-GOURHAN, A.: *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Gijón, Ediciones Istmo, 1984 [colección de diversos artículos del autor]. LEROI-GOURHAN, A.: *Arte y grafismo en la Europa prehistórica*, Gijón, Ediciones Istmo, 1984 [colección de diversos artículos del autor]. LEROI-GOURHAN, A.: *L'art pariétal, langage de la Préhistoire*, París, Jérôme Million, 1992.

54 Además de los títulos ya señalados en notas anteriores (11, 38 y 39), por orden alfabético, añadir los. CHIPINDALE, C.; SMITH, B. y TAÇCON, P. S. C.: «Visions of dynamic power: archaic rock paintings, altered states of consciousness and clever man in Western Arnhem Land (NT), Australia», *Cambridge Archaeological Jorunal*, 10 (1). 63-101. DOWSON, Th. A.: «Debating shamanism in Southern African rock art: time to move on…», *South African Archaeological Bulletin*, 62 (185), 2007. 49-61. DOWSON, Th. A. y HOLLIDAY, Anne L.: «Zigzags and eland: an interpretation of an idiosyncratic combination», *The South African Archaeological Bulletin*, 44 (149), 1989. 46-48. FURST, P.: «The roots and continuities of shamanism», *Artscanada*, 30, 1974. 33-60. Del mismo autor: «Visionary Prats and ecstatic shamanism», *Expedition* (45 (1), 2004. HEDGES, K.: «Rock art portray als of shamanic transformation and magical flight», *Rock Art Papers,* 2, San Diego Museum Papers, 1985. 83-94. Del mismo autor: «Origines chamaniques de l'art rupestre dans l'Ouest Américain», *L'Anthropologie*, 97 (4), París, 1993. 675-691. KIRCHNER, Horst: «Eine archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos*, 47 (1-2), Viena, 1952. 244-286 (es el precursor de esta línea de investigación). LAYTON, R.: «Shamanism, totemism and rock art», *Cambridge Archaeological Journal*, 10 (1), 2000. 169-186. Críticamente, LE QUELLEC, J-L.: «L'extension du domaine du chamanisme à l'art rupestre sud-africain», *Afrique & Histoire*, 6 (2), 2006. 41-75. Del mismo autor, añadiendo ironía: «Chamanes et martiens: même combat! Les lectures chamaniques des arts rupestres du Sahara», en *The concept of shamanism: uses and abuses*, Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon, Bibliotheca Shamanistica, 10, Akademiai Kiadó, Budapest, 2001. 135-159. LEWIS-WILLIAMS, J. D.: «A dream of eland: an unexplored component of San shamanism and rock art», *World Archaology*, 19 (2), 1987. 165-177. Del mismo autor: «Ethnographic evidence relating to trance and shamans among northern and southern bushmen», *South African Archaeological Bulletin*, 47, 1992. 56-60. Idem: «Putting the record straight; rock art and shamanism», *Antiquity*, 77 (295), 2003. 165-170. LEWIS-WILLIAMS, J. D. y PEARCE, D. G.: «Southern African rock paintings as social intervention: a study of rain-control images», *African Archaeological Review*, 21 (4), 2004. 199-228. LOMMEL, Andreas: *Shamanism. The beginnings of art*, McGraw-Hill, Nueva York,

la más reciente de los mitos[55].

Cada una de las aportaciones ha contribuido de un modo eficaz y honesto a incrementar nuestra capacidad para conocer la mentalidad de nuestros ancestros, cazadores de serranía, y sus cosmovisiones, en una sucesión de aportaciones no necesariamente excluyentes entre sí y menos enemigas u hostiles, por más que en ocasiones nuestra necia vanidad nos empuje a enfrentamientos personales vacuos y estériles que lo único que dirimen es el exiguo prestigio personal. Solo se construye desde el diálogo. Nosotros recordamos siempre la elegancia del

---

1967. SAMORINI, Giorgio: «Sciamanismo, fingí psicotropi e statu alterati di conscienza: une rapporto da chiarire», *Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, 25-26, 1990. 147-150. OUZMAN, Sven: «The fish, the shaman and the peregrination: san rock paintings of mormyrid fish as religious and social metaphors», *Southern African Field Archaeology*, 4 (1), 1995. 3-17. PRINS, F.: «Call of the water spirits», en Townley Bassett (ed.): *Rock paintings of South Africa: revealing a legacy*, Ciudad del Cabo, David Philip, 2001. 65-69. SALES, K.: «Ascent to the sky: a shamanic initiatory engraving from the Burrup peninsula, northwest Western Australia», *Archaeology in* Oceania, 27, 1992. 22-35. SAMORINI, Giorgio: «The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara desert, 9000-7000 BP)», *Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 2 (3), 1992. 69-78. SANSONI, Umberto y GAVALDO, Silvana: «L'ipotesi sciamanica nell'arte rupestre Della Valcamonica. Note per un'indagine» *Sciamanismo e mito,* Bolletino del Centro Camuno di Estudi Preistorici, 33, Edizioni del Centro, 2001-2002. 49-56. SCHAAFSMA, Polly: «Trance and transformation in the Canyons. Shamanism and early rock art on the Colorado Plateau», en Turpin (ed.): *Shamanism and rock art in North America*, Rock Art Foundation Inc., Special Publication, 1, San Antonio, 1994. 45-71. SOLEILHAVOUP, François: «Images chamaniques dans l'art rupestre du Sahara», *Pictogram* (10), 1, 1998. 22-36. SOLEILHAVOUP, François: «Images chamaniques dans l'art rupestre du Sahara», *Anthropologie* XXXVI (3), 1998. 201-224. SOLOMON, Anne: «Rain: the essence of the survival», en Townley Basset (ed.): *Rock paintings of South Africa revealing a legacy*, Ciudad del Cabo, David Philip, 2001. 94-95. De la misma autora: «Myth, shamanism and san rock art (South Africa)», *Sciamanismo e mito*, Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici, 33, Edizioni del Centro, 2001-2002. 85-95. TURPIN, Solveig A. (Coord.): *Shamanism and rock art in North America*, San Antonio, Rock Art Foundation, Special Publication, 1994. WHITLEY, David S.: «Cognitive neuroscience, shamanism and the rock art of native California», *Anthropology of Consciousness*, 9 (1), American Anthropological Association, 1998, 22-37. YATES, R. Y MANHIRE, A.: «Shamanism and rock paintings: aspects of the use of rock art in the south-western Cape, South Africa», *South African Archaeological Bulletin*, 46, 1991. 3-11. Y, lógicamente: CLOTTES, Jean y LEWIS-WILLIAMS, J.D.: *Les chamanes de la Préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil, 1996 [en español: *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, Ariel, 2001].

55 PATTE, Étienne: *Les hommes préhistoriques et la religion*, París, Picard, 1960. Pero especialmente: LE QUELLEC, Jean-Loïc.: *Arts rupestres et mythologies en Afrique,* París, Flammarion, 2004. Del mismo autor: *Symbolisme et art rupestre au Sahara*, París, L'Harmattan, 1993; Idem: *Art rupestre et préhistoire du Sahara*, París, Payot & Rivages, Bibliothèque Scientifique, 1998.

doctor Antonio Beltrán, cuando exponíamos nuestras hipótesis de trabajo en las jornadas de arte rupestre celebradas en sus inicios en Gandía (Valencia)[56]: «Me cuesta mucho admitir…». Pero las atendía con exquisita educación[57].

56 VV. AA.: *Ponencias de los seminarios de arte prehistórico desde 2003-2009,* (V-X, Gandía-Tirig), Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, Serie Arqueología, nº 23, 2010.

57 Él mismo, en uno de sus últimos trabajos, utilizó también el término chamanismo: BELTRÁN MARTÍNEZ, A.: «Shamanismo y mitología en la pintura prehistórica de la zona sacralizada del río Martín (Teruel, España)», *Sciamanismus e mito*, Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici, 33, Centro Camuno di Studi Preistorici, 2001-2002. 57-72.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XX - Nº 39-40
2010
Páginas 163-166

Breves curricula de los profesores participantes

Montserrat Abumalham Mas: Licenciada en Filología Francesa. Dra. En Filología Semítica. Profesora Emérita de Lengua y Literatura Árabes de la Universidad Complutense de Madrid. Colaboró en la fundación de la revista de Ciencias de las Religiones 'Ilu; ha sido directora del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Complutense. Entre sus publicaciones pueden reseñarse: *Comunidades islámicas en Europa* **(1995);** *El Islam* **(1999);** *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana* (2005); *El Islam: de religión de los árabes a religión universal* (2007).

- *La voz de la revelación y su negación: un ejemplo en el Islam*, en Santiago Montero y Mª Cruz Cardete, *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*, Anejo XIX. Serie Monografías, '*Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2007, pp. 239-246. - «De la ignorancia al conocimiento y la sumisión. De la *Yahiliyya* al *Islam»,* en *Bandue*, Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones, Nº 1, 2007, Ed. Trotta, Madrid, pp.7-18. - *Europa y el Islam,* en Juan Martos Quesada (ed.), *Razón y religión en las dos orillas: Encuentro hispano-marroquí de Filosofía*, ed. G. Martín, Madrid, 2007, pp. 13-37. - «Algo en la mirada, pero buena nariz», Revista de Filología Románica, Anejo V, serie de monografías, *Los sentidos y sus escrituras*, (coord.) E. Popeanga, P. Andrade, A. Conde, pp. 127-135, UCM, 2007. - «Algunas reflexiones en torno a la legitimidad del poder en Islam», *El Corán, Ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam,* (coord.) M. Hernando y S. Peña, ed. Berenice, Córdoba, 2008, pp. 109-124. - «La inmigración en España: el imaginario, la memoria y las migraciones», Monografías de 'Ilu, Revista de Ciencias de las religiones, Anejo XXI. *El Islam en Europa hoy*, (coord.) M. Abumalham, UCM, Madrid, 2007, pp. 23-32.

Lluís Duch: Monje de la Abadía de Montserrat, Doctor en Teología por la Universidad de Tubinga. Es especialista en historia de la cultura occidental, Profesor de Fenomenología de la religión en los Institutos de Teología de Montserrat, Manresa y Tarragona, y de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Entre su extensa labor científica caben señalar las siguientes publicaciones: *Ciencia de la Religión y Mito* (1974); *Historia y estructuras religiosas* (1978); *De la religió a la religió popular* (1980); *Mircea Eliade* (1983); Experiència del món y capacitat sacramental (1988); *Temps de tardor* (1990); *Les dimensions religioses de la comunitat* (1992); *Mite y cultura* (1995); *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos* (1995); *Mito, interpretación y cultura* (1998); *Antropología de la religión* (2001); *Simbolismo y salud* (2002); *Estaciones del laberinto* (2004); *Un extraño en nuestra casa* (2007). En colaboración con Joan Carles Mèlich, *Escenarios de la corporeidad* (2005); *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana* 2/2 (2009); así como editor de la *Ética* de Dietrich Bonhoeffer (2000) y de los *Tratados de los sermones* de Thomas Müntzer (2001).

Pablo J. D'Ors: Doctor en Teología por el Ateneo San Anselmo de Roma, defendió su tesis *Teopoética. Teología de la experiencia literaria*, bajo la dirección del monje y teólogo benedictino Elmar Salmann. Concluidos sus estudios humanísticos en Praga, Roma y Viena, ha impartido diversas asignaturas en Centros de Estudios Superiores. Crítico literario, entre sus obras cabe señalar: *El estreno* (2000); *Las ideas puras* (2000) finalista del Premio Herralde; *Andanzas del impresor Zollinger* (2003); *El estupor y la maravilla* (2007); *Lecciones de ilusión* (2008). *El amigo del desierto* (2009).

Luís Girón Blanc Doctor en Filología Semítica (1973). Tesis doctoral sobre el *Pentateuco de los Samaritanos*. Profesor de la Universidad Complutense desde 1974. Vicerrector de la Universidad Complutense 1983-1984. Especializado en Lengua y Literatura rabínicas. Fellow de Institute for Advanced Studies de la Universidad Hebrea de Jerusalem. Fundador y primer presidente de Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos (AEEHJ). Medalla de Honor de la Universidad Complutense. Miembro de la Junta Directiva del Centro de Estudios Judeo-Cristianos desde 1985

Miembro del Consejo de Redacción de El Olivo desde 1984. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar, excluidos los estudios filológicos y de crítica textual: *Éxodo Rabbah I* (1989). *Cantar de los Cantares Rabbah*, (1992). *Seder Olam Rabbah. El Gran Orden del Universo* (1996). *Textos escogidos del Talmud* (1998). *El Talmud*. Biblioteca de las Religiones, (2006).

Alfonso Guillamón de los Reyes, Prefecto de Música Sacra y Organista Titular de la Catedral de Murcia. Es Premio Extraordinario Fin de Carrera en la especialidad de Piano por el Conservatorio Superior de Música Manuel Massotti Littel de Murcia (España), su ciudad natal, donde estudia con José Salas. Profesor Superior de Órgano por el Conservatorio de Música de Valencia, estudiando con Vicente Ros y obteniendo las máximas calificaciones académicas. Diplomado en Derecho por la Universidad de Murcia. Licenciado en Teología por la Facultad de Cartuja de Granada y ordenado Sacerdote en la Diócesis de Cartagena.

Profesor Numerario de Piano, obtuvo el número uno en las oposiciones celebradas en Madrid el año 1993. Ha sido profesor de dicha especialidad, así como de órgano, en el Conservatorio de Música de Murcia y titular de Piano en el Conservatorio Profesional de Música Narciso Yepes de Lorca.

En la actualidad es Canónigo, Prefecto de Música Sacra y Organista Titular de la Catedral de Murcia.

Juan Francisco Jordán Montés: Doctor en Historia Antigua y Arqueología, miembro del Instituto de Estudios Albacetenses. Especialista en arte rupestre postpaleolítico, es secretario de la revista *Cuadernos de Arte Rupestre*. Trabaja el campo de la antropología y entre sus publicaciones cabe señalar: Los tambores: sonido, comunicación y sacralidad (1992); Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio (1992); El imaginario del viejo reino de Murcia (2009). En su faceta de escritor, hay que destacar la novela Mont Elín de los Caballeros (2º ed. 2010) y el album de poesía mística con dibujos titulado Poesía en el paisaje (2010). Es Catedrático de Historia de Enseñanza Secundaria.

Antonio Oteiza De Embil: Artista expresionista, aventurero, heredero y protagonista de las corrientes artísticas del S. XX. Sus aportaciones en los cambios estéticos de la imaginaria religiosa han sido muy importantes. Realizador de más de 50 muestras individuales, ganador del premio de España de Arte Religioso. Ha realizado numerosas series monográficas. Sacerdote, capuchino, ha sido misionero en Hispanoamérica, donde ha pasado más de 20 años. El Ayuntamiento de Azkoitia ha creado la fundación Antonio Oteiza con el fin de honrar su obra artística repartida hoy franciscanamente por todo el mundo. Entre sus obras escritas cabe señalar: *Aventureros sin equipaje por el Amazonas*, *Abuna (la aventura de los ríos americanos*, *Las Islas Galápagos y el hombre*, *Francisco de Asís nueva imagen* (1982).

José Luís Sánchez Nogales: Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación, licenciado en Teología, y actual vicerrector de la Facultad de Teología de Granada, es Profesor Ordinario de Fenomenología y Filosofía de la Religión del Centro de Estudios Diocesano de Almería, Consultor de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales y Consultor de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Islam en el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Entre sus numerosas publicaciones pueden señalarse: *Nostalgia y patología* (1995), *Camino del hombre a Dios. La Teología de Raimundo Sibiuda* (1995), *La nostalgia del eterno* (1997). *Filosofía y Fenomenología de la religión* (2003). *Cristianismo e Islam: frontera y encuentro***,** *Religión, Religiosidad Alternativa y sectas* (2004)**,** *El Islam en la España actual*. (2008).

Juan Carlos García Domene: Profesor Asociado de la Universidad de Murcia (Didáctica de la Enseñanza Religiosa) y del Instituto Teológico San Fulgencio (Teología Pastoral Especial) y el ITM de los PP. Franciscanos (Eclesiología Fundamental). Actualmente es Delegado Episcopal de Enseñanza y Director del ISCR San Fulgencio de la Diócesis de Cartagena. Sus publicaciones giran en torno al encuentro de la fe con la cultura contemporánea, atendiendo particularmente a la Didáctica de la ERE y la Didáctica de la Biblia, el cine, la educación y la religión. Entre sus numerosas publicaciones cabe reseñar: *A favor del hombre. El diálogo fe-cultura en los documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1993)* (1995).

Antonio Marco Pérez: Profesor de Filosofía y Fenomenología de la Religión en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Murcia. Lic. En Estudios Eclesiáticos y Lic. en Filología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca, Doctor en Letras por la Univ. de Murcia. Catedrático de Filosofía de Enseñanza Secundaria. Entre sus publicaciones cabe señalar: *La hospitalidad en la Poesía griega arcaica. Análisis y valoración del concepto xeinos en Homero, Hesíodo y Píndaro* (2003). Ha coordinado los estudios colectivos: *Sobre la mujer en el mundo clásico, hecho religioso y mundo contemporáneo* (1997); y en colaboración con Montserrat ABUMALHAM, *Sobre la acogida del extranjero. Hospitalidad y cultura* (2007).

DIÓCESIS
DE CARTAGENA

INSTITUTO TEOLÓGICO
SAN FULGENCIO
MURCIA