

MATERIAL DE PREPARACIÓN DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

copyright: F. Diez de Velasco.

Para citas y discusiones el autor se remite a la tercera edición de *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002.

Bloque 3

LAS RELIGIONES TRADICIONALES

Parte 2: CIVILIZACIONES ORIGINALES

3.1. LAS JUSTIFICACIONES RELIGIOSAS DE LA DESIGUALDAD

3.1.1. LAS CIVILIZACIONES ORIGINALES: CARACTERÍSTICAS

Civilizaciones originales es uno de las posibles maneras de denominar a las sociedades que de modo independiente generaron en sus respectivas zonas los primeros sistemas estatales complejos, basándose en la adopción de unas formas políticas, económicas, ideológicas (y religiosas) que resultan en muchos aspectos semejantes a pesar de la diversidad temporal y geográfica. Los focos independientes en el surgimiento de estos nuevos sistemas sociales son dos (Viejo y Nuevo Mundo) en la opción más estricta y seis en la más generosa, que será la que sigamos, aunque probablemente la interacción mutua entre los focos egipcio y mesopotámico por una parte y mesoamericano y sudamericano por otra sean una realidad cuyas implicaciones son difíciles de calibrar y aunque no se pueda determinar hasta qué punto la civilización del valle del Indo sufrió influencias cruciales provenientes de Mesopotamia.

Desde el punto de vista de la organización del culto las civilizaciones originales se nos presentan como los primeros sistemas eclesiásticos de la historia humana, con un clero de especialistas a tiempo completo, numeroso y jerarquizado. Se trata de sistemas sociales complejos que tienen características comunes que los singularizan. La más notoria es la presencia de un medio ecológico comparable en todas las zonas; se trata de hábitats circunscritos, zonas de buenas tierras de cultivo rodeadas de zonas marginales, desérticas, semidesérticas o con algún otro tipo de problema que impide su explotación agrícola eficaz. Para sus habitantes la emigración determina una pérdida sensible o incluso drástica en la calidad de vida que queda ejemplificada en las míticas peripecias de la bíblica tribu de Abraham (salen de Ur en Mesopotamia, vagan por los límites desérticos durante generaciones, aceptan instalarse en la otra gran zona civilizada, Egipto, vuelven a escapar y terminan asentándose tras siglos de vida errante en Palestina).

La riqueza agrícola del territorio y el crecimiento de una población atada a la tierra llevan a que se realicen obras de ordenación del territorio y de gestión de la cosecha que permitan el aumento de la producción y su reparto de modo óptimo (para subvenir puntualmente a desequilibrios zonales y los efectos de años poco productivos). El sistema económico se complejiza en su gestión lo que lleva a una merma progresiva de los

mecanismos de consenso y a una concentración del poder decisorio en un grupo cada vez más reducido y potencialmente eficaz. K. Wittfogel insistió en que este proceso de elitización se había producido como consecuencia de la construcción de complejas canalizaciones que necesitaban una fuerte centralización de los órganos rectores a los que se dotase de un poder de decisión incontestable (lo denominó despotismo hidráulico). En la actualidad se piensa que el control de los mecanismos de distribución (de los que dependía la vida de grupos enteros de población en caso de malas cosechas) son fundamentales en el encumbramiento de los gobernantes a un estatus que minimizase cualquier intento por parte de la sociedad de intervenir en el proceso decisorio de la distribución.

3.1.2. BUROCRACIA, RELIGIÓN Y DESPOTISMO

La mayor complejidad que proviene de grupos poblacionales numerosos y que generan un excedente gestionado de modo centralizado se plasma en el aumento de los especialistas a tiempo completo que cumplen una serie de cometidos de modo más eficaz. Así surgen especialistas en la confección de productos de uso común (alfarería, metalurgia) y en la adquisición de materias primas (comerciantes) que abastecen a los campesinos de útiles de trabajo cada vez más eficaces. A su vez los artesanos, al aumentar en número y en dedicación y para justificar su nuevo papel social, empiezan a crear objetos de una calidad formal notable, que abastecen a las elites y los templos; objetos suntuarios y arte religioso en mayor número y materiales más duraderos que hacen que la iconografía (y la arquitectura) legada por estas civilizaciones originales sea impresionante.

El aumento de la complejidad de la economía y sobre todo del control sobre la misma (organizar la distribución requiere conocer perfectamente lo que se ha producido y dónde se ha almacenado) conlleva el aumento del número de los especialistas en la administración, que se dotan de un sistema de memorizar informaciones contables, recopilarlas y ordenarlas que a la larga consolida los diversos sistemas de escritura generados por las civilizaciones originales. Esta burocracia profesional se autojustifica dotando a su saber de caracteres ocultos (la escritura es mágica, sagrada y se tardan decenios en dominarla) y tendiendo a complejizar su estructura interna.

Junto a los burócratas aumentan otros especialistas a tiempo completo en el control del sistema: los jefes, los militares y especialmente los sacerdotes. Los especialistas en la justificación ideológica cumplen un delicado papel en el origen y desarrollo de estas sociedades ya que han de generar los mecanismos de su propia autojustificación (como los demás especialistas) y a la par los que justifiquen todo el nuevo entramado ideológico y social. Idean los modos de justificar la preeminencia de la elite por medio, por ejemplo, de los conceptos religiosos de jerarquía suprema perpetua, o imaginando un mundo divino a imagen del de los hombres (como una pirámide de poder). El papel del monarca se plantea como imprescindible (se trata de la sublimación del poder tiránico) se le estima el colmo de la bondad, se le imagina como el padre de todo el pueblo y por último, lo que resulta el medio de justificación más potente, se le diviniza o se le dice descendiente de una divinidad. El monarca cumple, gracias a la alquimia ideológica realizada por los especialistas de lo sagrado de las civilizaciones originales (de modo independiente, además), el papel de las divinidades identificadoras del grupo en el sistema previo; es visto como la encarnación de la sociedad y por tanto enfrentarse a él (incluso dudar de alguna de sus decisiones) es cometer un crimen de índole religiosa.

Como contrapartida a su papel fundamental en la consolidación del sistema los grupos sacerdotales crecen, se complejizan, se jerarquizan y diversifican las tareas que justifican su número y preeminencia. El control del tiempo y sus ritmos se convierte en una ocupación en

la que se esmera en las civilizaciones originales la elite sacerdotal y en cierto modo desempeña el papel de cohesión social que antes se concretaba en los cultos de solidaridad. Conocer el tiempo sagrado es desentrañar los secretos del universo y de los Dioses y hacer a los hombres partícipes de la divinidad. Su influencia aumenta como consecuencia de su capacidad imaginaria para preveer el futuro (el tiempo que todavía no llegó, un modo de control sutil sobre el calendario) e indicar a los hombres las pautas para actuar en consecuencia (asesorando al soberano en la toma de decisiones —un medio de controlarlo—, planteando la época de siembra, los ritos para que el mundo siga su curso y el sol se levante cada día). Fundamentales en el equilibrio del mundo, los sacerdotes desarrollan una serie de otros saberes de tipo médico y científico, potencian el ritual, la simbología, la iconografía, la arquitectura, la teología, monopolizando en cierto modo la cultura. Además no hay que olvidar que en las civilizaciones originales los templos cumplen muchas veces el papel de centros económicos de primer orden, bases de la red de intercambios y de distribución.

En última instancia los monarcas y la elite burocrática resultan tener unas raíces sacerdotales o sagradas evidentes y la religión, que consolida a la elite (a excepción quizá de los guerreros profesionales), se configura como el instrumento fundamental para conformar no solo la identificación del grupo (por medio de la mística del territorio —el hábitat circunscrito del que escapar es ahora, además, religiosamente erróneo—, la sublimación del soberano y el control del tiempo), sino también la moral y el sistema de control de los infractores (leyes y sistema judicial). Los pobladores comunes, por miedo primero a perder su calidad de vida y luego constreñidos por la fuerza, la presión ideológica y el interés, terminan convirtiéndose en súbditos y su papel secundario se basa también en justificaciones de índole religiosa. Se generan sistemas de explicación mítica y religiosa del *statu quo* social que confirman a estas primeras civilizaciones humanas como las que fueron capaces de generar y tolerar un mayor grado de desigualdad y de diferencia entre el estatus, poder y prerrogativas de sus gobernantes (especialmente de su monarcas divinos) y los hombres comunes.

3.1.3. SISTEMAS PIRAMIDALES FRENTE A SISTEMAS HORIZONTALES

Pero estos modelos de terrible desigualdad no serán comunes, aunque sí resulten una posibilidad que, con diversidades y particularidades, pueda convertirse en tendencia en momentos muy distintos y sociedades variadas. De hecho y en una síntesis muy generalizadora, pero que puede ofrecer instrumentos para relativizar el valor del estudio de las civilizaciones originales, cabría desentrañar dos grandes extremos entre los que se gradúan las diferentes sociedades humanas: el modelo piramidal y el horizontal.

En el modelo piramidal, la sociedad tiende a dotarse de un sistema de jerarquías que concentran los mecanismos de decisión en un grupo restringido (o un individuo) en el que se delega el poder máximo, las civilizaciones originales ofrecerán un elenco de instrumentos que se utilizarán por parte de muy diversas otras sociedades en momentos distintos (por ejemplo los reyes griegos helenísticos o los emperadores romanos harán uso de la divinización del monarca, como veremos, como instrumento de control político, como habían hecho durante milenios los egipcios).

En el modelo horizontal la sociedad, aunque delegue ámbitos de decisión en alguno de sus miembros preeminentes, pone en juego una serie de mecanismos para controlar el estatus de los gobernantes e impedir que se doten de los medios para soslayar la voluntad consensuada del grupo y configurar un modelo piramidal. Una serie de prácticas de carácter religioso cumplirán la función de dispersión del poder, de socialización de las decisiones. Los ritos de crítica (que potencian en ciertas circunstancias la burla contra los gobernantes o poderosos) o incluso de inversión (que generan una inversión temporal en el seno de la fiesta

religiosa del estatus de los miembros del grupo), impensables en un sistema piramidal, cumplirán una función simbólica importante. La adivinación, que busca determinar imaginariamente la voluntad de los dioses (o los antepasados) puede resultar un complejo ritual en el que el grupo social sea el que termine consensuando la interpretación (la que resulta más aceptable para la comunidad), un modo diferente de lo que ocurre en los modelos piramidales donde el control del conocimiento de lo futuro estará en manos de sacerdotes cercanos al monarca o a la elite detentadora del poder. Los ritos de solidaridad, que incluyen algún tipo de reparto serán también fundamentales: por ejemplo banquetes y fiestas en los que la provisión es desigual (son los más ricos los que proveen), pero sin generarse fuertes relaciones de subordinación (al realizarse el reparto en un contexto sagrado no se refuerza la posición social de los poderosos sino la solidaridad grupal que establece el Dios o los Dioses que presiden imaginariamente el ritual, como ocurría en muchas fiestas en la Grecia antigua), un modelo bien diferente que el que en las sociedades piramidales convierte al reparto en una dádiva y a los beneficiarios en súbditos anulados. La justificación religiosa de la desigualdad no resulta, por tanto, un imperativo de toda religión, sino un desarrollo específico que tiene en las civilizaciones originales su momento nuclear.

3.2. LAS RELIGIONES DE MESOPOTAMIA

3.2.1. UNIDAD, DIVERSIDAD Y RIQUEZA

La civilización mesopotámica no presenta los caracteres unitarios que tiene, por ejemplo, la egipcia; aparece configurada por una mezcla de grupos humanos (sumerios y semitas en los momentos formativos), sin una unidad permanente y que generaron una diversidad política que se refleja también en la religión. Ésta se nos presenta como una acumulación de tradiciones, que si bien tienen su origen en la cultura sumeria fueron incluyendo materiales de épocas y culturas posteriores (acadia, babilonia, asiria). Pero junto a la diversidad, que es también local y no solo temporal y que ejemplifica el que la religión de cada ciudad sea diferente incluso en sus Dioses principales (Enlil en Nippur, Enki en Eridu, An en Uruk, Nanna en Ur) hay una cierta unidad de base que tiene su origen en la aceptación consensuada del sistema teológico de la ciudad de Nippur por las demás a partir de mediados del segundo milenio a.e. y en el prestigio de los antiguos textos religiosos sumerios que fueron traducidos, copiados y venerados hasta el siglo VI a.e. (e incluso después).

La religión mesopotámica presenta una riqueza asombrosa que se encierra en el número creciente de tablillas que van surgiendo desde hace siglo y medio en el territorio de Irak. La primera literatura de la humanidad ofrece fascinantes relatos míticos (como las andanzas del héroe Gilgamesh en busca de la inmortalidad, la descripción del paraíso —la tierra de Dilmun—, el descenso de Inanna-Ishtar al inframundo o el mito del diluvio), plegarias completas dirigidas a los Dioses (como los himnos a Enlil a Ishtar o a Marduk), oráculos y profecías o rituales (como el de año nuevo o el de reparación de un templo). Esa religión de los letrados y de la elite siguió viva durante tres mil años e influyó en muchos motivos arcaicos y mitológicos que aparecen en la Biblia y que por su intermediación se han transmitido al imaginario occidental.

3.2.2. EL DESTINO SERVIL DEL GÉNERO HUMANO

El papel que cumple el hombre en el mundo lo especifica el *Poema de Atrahasis* (ilustración 23), obra fechada en torno al 1700 a.e. y que narra el origen de la sociedad humana. Antes de que existieran hombres los Dioses debían subvenir a sus necesidades y se dividieron en dos grupos, por una parte los grandes Dioses, los jefes, llamados Anunnaki y por otra los Dioses menores, los Igigi, sometidos al trabajo para mantener a los primeros, el texto dice:

Cuando los Dioses hacían <la faena> de los hombres trabajaban y penaban, enorme era su desdicha... ya que los grandes Anunnaki imponían a los Igigi una séptuple tarea (*Poema de Atrahasis* I, 1-6)

Hartos de su sometimiento los Igigi se sublevan, los Dioses soberanos se resienten en su ciudad y alimentación por lo que deciden crear al hombre, un ser mortal y disminuido que no se revolverá. Se le crea con una doble naturaleza que proviene del barro de la tierra al que habrá de retornar tras la muerte y de la sangre vertida de un Dios menor. La finalidad del ser humano es por tanto servir a los Dioses produciendo para ellos. Aún en esa posición subalterna molestan los hombres a ciertos Dioses (en especial a Enlil) que tramó su destrucción y solamente gracias a la benevolencia de Ea (Enki en la apelación sumeria), unos

pocos elegidos (Atrahasis principalmente) se salvaron en un arca de los deseos homicidas del gran Dios (materializados en las aguas desbordadas). Tras el diluvio la vida del hombre se recortó aún más para que al ser efímeros se redujesen las molestias que su sola presencia producía en los Dioses.

El hombre es por tanto un ser despreciable cuya vida tiene el sentido único de servir a la majestad de los Dioses con los que no puede ni remotamente compararse. Ha de construirles casas espléndidas, los templos (*e* en sumerio, *bitu* en acadio) donde están presentes por medio de sus estatuas realizadas en piedras y metales preciosos y revestidas de magníficos ropajes. Las estatuas han de ser alimentadas, paseadas en procesiones y para ello un clero numeroso actúa en el papel de subalternos directos del Dios.

3.2.3. EL MONARCA, SUS SÚBDITOS, LOS DIOS Y EL ORDEN CÓSMICO

El monarca es un pastor de hombres encumbrado para que canalice el servicio de sus súbditos en favor de los Dioses. Pero este papel ancilar, que parece contrastar con el estatus divino del monarca egipcio, como ya constató H. Frankfort, no es más que teórico. El rey se denomina hijo de la divinidad, a veces se dice escogido por una Diosa como amante (esposo querido de Inanna se autoproclama, por ejemplo, en una inscripción: ilustración 24), se le ofrece culto y su papel en el festival del nuevo año indica que actúa como un gozne ritual sin el cual el tiempo no podría continuar (por ejemplo cumple una hierogamia —cópula sagrada— que potencia el crecimiento vegetativo, pero también actúa renovando el mundo como en una rememoración de la cosmogonía). En realidad el mundo de los Dioses es el que está ideado según las normas que rigen el mundo del monarca y el hombre está sometido a los Dioses según el mismo esquema ideológico por el cual el soberano recibe el sometimiento de sus súbditos.

La religión en Mesopotamia cumple un indudable papel de sostén de las desigualdades no permitiéndole al súbdito más cometido que el de serlo, enjaulado en un destino común de servidumbre a los Dioses y al monarca que los representa en la tierra.

El monarca en la fiesta del nuevo año consolida durante un nuevo periodo de tiempo el mundo ordenado, que los mesopotamios ya en el primer milenio a.e. (y a pesar de divergencias y contradicciones) estimaban como una esfera (ilustración 25). En el centro se encontraba la tierra emergida rodeada de agua salada, por encima de ella se situaban cuando menos tres cielos; en primero habitaban los Dioses astrales, en el segundo los Dioses celestiales (los Igigi) y en el superior mora An (Anu en acadio). Por debajo de la tierra se encontraban los tres mundos inferiores, el primero residencia de Nergal, donde van los muertos, el segundo el Apsu, morada de Enki (Ea en acadio) y el último la morada de los Anunnaki. Todo el círculo cósmico estaba a su vez rodeado del océano y el mayor temor era que las aguas volviesen a su posición original en la que lo de arriba y lo de abajo no estaban diferenciados y todas las aguas revueltas impedían la vida no solo a los hombres sino también a los Dioses (a excepción de los acuáticos).

3.2.4. UNA TEOLOGÍA COMPLEJA

El politeísmo mesopotámico es impresionante, más de un millar de Dioses cumplen muy diversos cometidos naturales y culturales y aunque en algunos casos sabemos que el teónimo no es otra cosa que un epíteto local (por ejemplo Ningirsu es una apelación en el estado de Lagash del Dios Ninurta), en la gran mayoría de las veces tras un nombre diferente se esconde una divinidad distinta.

La síntesis de Nippur es un trabajo teológico de sistematización que jerarquiza a los Dioses bajo el poder de una tríada suprema formada por An, Dios del cielo superior que actúa como patriarca ocioso de la dinastía divina, Enlil («señor atmósfera»), Dios del aire atmosférico y soberano efectivo y Enki, Dios del Apsu (agua dulce subterránea) y soberano favorable a los hombres. Se les une una divinidad femenina (Nintu o Mammi son algunos de sus nombres), formando los cuatro el vértice de la pirámide del poder divino, que prefigura la labor soberana del monarca.

Otros Dioses de menor poder personifican fenómenos atmosféricos y naturales, como Inanna, Diosa de la cópula y la reproducción, Ishkur, Dios de la tormenta, Gibil, Dios del fuego, Utu, Dios Sol, Nanna, Diosa Luna, Dilbat, Dios del planeta Venus. Enbilulu es el Dios que protege los cursos de agua y especialmente los dos grandes ríos de Mesopotamia, Ashnan es el Dios del crecimiento de la plantas y en especial del cereal, Lahar el del crecimiento de los animales domésticos. Un papel especial cumplen Nergal y su esposa Ereshkigal, son los Dioses que presiden el reino inframundano, donde van a morar las sombras, restos inmateriales de los muertos (*gedim* en sumerio y *etemmu* en acadio). Otra serie de Dioses actúan como patrones de diversas actividades; Nisaba de la escritura, Enkimdu de la agricultura, Dumuzi del pastoreo, Nin-simug de la metalurgia, Nin-zadim del trabajo de las piedras preciosas.

Con la semitización progresiva este politeísmo del que solo se han dado algunas pinceladas superficiales reduce su número y mitiga el naturalismo de sus identificaciones. Cambian algunos nombres: Shamash en vez de Utu, Adad en vez de Ishkur, Sin en vez de Nanna y sobre todo aumenta la importancia de Ishtar, Diosa que aúna los cometidos de Inanna y Dilbat y preside casi en solitario la feminidad divinizada. En la época posterior (a partir de mediados del IIº milenio a.e.) surgirán Dioses que representan entidades políticas y a los que se intenta dotar de un carácter soberano y encumbrarlos en la pirámide jerárquica; es el caso de Marduk, Dios tutelar de Babilonia (y figura principal del *Poema de la creación*) o Assur, Dios tutelar de Asiria.

Junto a los Dioses aparecen también unos seres sobrenaturales dañinos, los *udug* (*utukku* en acadio) o los *asag* (*asakku*), los Dioses castigan por su intermediario las faltas que los hombres cometen contra ellos, son el origen del mal en el mundo y su actuación tiene paralelos con las de las fuerzas de represión de las que dispone el monarca.

3.2.5. RELIGIONES E INFLUENCIAS

Mesopotamia, en tanto que tierra de múltiples imperios y famosos conquistadores ha producido notables influencias, algunas de las cuales, aunque por vías intermedias, han perdurado hasta la actualidad. Crisol de religiones, generadora de los primeros relatos sobre las hazañas de Dioses y seres humanos, ha configurado un imaginario religioso y mitológico que rastreamos en muy numerosos pueblos semitas, en particular los occidentales (diseminados desde el Levante hasta la Península Ibérica o el norte de África), para los que poseemos en ocasiones una documentación muy rica a pesar de que también presenten desarrollos propios; destacan las religiones de eblaítas, cananeos, ugaríticos, y ya del primer milenio a.e. la religión fenicia y cartaginesa, o la de los diversos reinos árabes pre-islámicos en los siglos posteriores al cambio de era.

Los relatos mesopotámicos explican buena parte de las narraciones más fascinantes del Génesis bíblico cuya influencia en el cristianismo y el islam no se puede desdeñar (pensemos, por ejemplo, en el episodio del diluvio). Esta influencia hacia occidente, que será constante, también se produjo hacia el norte, así las creencias de los hititas, indoeuropeos que dominaron la Península Anatólica e incluso el Levante hasta los albores del primer milenio

antes de la era, muestran un impacto muy profundo de la religión mesopotámica. Babilonia, la ciudad más importante de esa parte del mundo durante milenios, se convirtió en un centro de intercambio religioso (recordemos los cambios que se propiciarán en el judaísmo durante el exilio en esta gran capital).

Pero Mesopotamia también fue zona de conquista y tierra de mestizaje religioso. La religión de Mitanni, que aunaba las influencias indoiranias con la base de la religión de Mesopotamia floreció hace 35 siglos en el norte de la cuenca del Tigris y el Éufrates. Mil años más tarde otro pueblo iranio, los persas, tomó el control de Mesopotamia y la influencia de su religión permeó el territorio y más allá. Dos siglos después, con la conquista por Alejandro Magno de Babilonia, la cultura griega tomó contacto directo con la mesopotámica, generándose un mestizaje en el que, por ejemplo, las depuradas técnicas mesopotámicas de adivinación basadas en los movimientos planetarios se diseminaron por todo el mundo mediterráneo (y conforman, aún hoy, esa faceta cotidiana en la «racional» vida del hombre moderno que es la astrología). Mesopotamia y la ciudad de Babilonia fueron terreno disputado entre las dos potencias en choque en los primeros siglos de la era, Roma por una parte, los partos y luego los persas sasánidas por la otra. Los Dioses de Roma, y los Dioses iranos convivirán en Mesopotamia con las milenarias divinidades sumerias, babilónicas, asirias, con el Dios de los judíos, de los cristianos y con tantos otros Dioses de otros diversos grupos (maniqueos, mandeos) que caracterizaron esta tierra de mestizaje que, a partir del 634, en que comienza la expansión musulmana sobre el territorio, pasará a tener como religión el islam, cuyo monoteísmo estricto relegará al olvido a las milenarias divinidades de Mesopotamia, tolerando solamente las religiones del libro en calidad de minorías.

3.3. LA RELIGIÓN EGIPCIA

3.3.1. LA TEOCRACIA EGIPCIA

El sistema estatal egipcio era una teocracia estructurada en torno a un monarca divino que presenta un grado de sublimación extraordinario como testifican, por ejemplo, los títulos reales que porta. Se identifica con Horus, el Dios halcón que en la teología menfita aparece como el primer faraón que controló el bajo y el alto Egipto tras la concesión de este último por parte de Gueb (el Dios tierra). A partir de la dinastía IV (*circa* 2600 a.e) se le nombra también hijo de Re (Dios del sol). En el imperio nuevo (1555-1080 a.e.) el monarca difunto sube a la barca del sol y lo acompaña en su travesía y en otra tradición muy antigua al morir se asocia con el Dios Osiris. Por otra parte se convierte en la hipóstasis a nivel visible de Maat, la personificación del orden cósmico; el rey hace que Maat impere en la tierra y por tanto que el mundo no caiga en el desorden que simboliza Isfet.

El monarca tiene algo de todos estos Dioses pero a su vez es un Dios encarnado con personalidad propia al que se ofrece culto tras la muerte. Su calidad de Dios y hombre le permite desarrollar el papel fundamental de mediador entre el mundo divino y el humano, actuando como vínculo que enlaza ambas realidades. Es un Dios-rey-sacerdote cuya finalidad es mantener el orden cósmico (y político) mediante el ritual para garantizar que el mundo seguirá día tras día y que la riqueza y la prosperidad bañarán la tierra egipcia (y que el Nilo crecerá correctamente).

Se sublima su figura convirtiéndolo en un Dios bueno y un padre solícito, pastor de los hombres que son el ganado de la divinidad. El mayor grado de centralización que requirió en Egipto la dependencia de las crecidas caprichosas del Nilo (la distribución tenía que ser instaurada de un modo muy perfecto en todo el sistema ecológico-económico que forma el país) conformó un poder central tan incontestable que se justificaba en la no pertenencia del rey a la misma especie que sus súbditos, Dios además de hombre estaba por encima del universal social que es el tabú del incesto (solamente sus hermanas poseían la misma sangre y realizaba con ellas un matrimonio de estatus).

Dios y hombre a la vez asume plenamente su calidad de divinidad tras la muerte, que actúa como una iniciación apoteósica. Su tumba se considera una miniatura del universo y su pirámide se convierte en una escala mística (una montaña cósmica) cuyo ascenso transforma al rey-hombre en rey-dios: «Me purifiqué en la altura, donde se purifica Re, construí la escalinata (pirámide), subiré la escalinata» (*Textos de las pirámides*, 142).

Símbolos del estatus sobrehumano de sus dueños pero también de la capacidad de controlar mano de obra, las pirámides (ilustración 26) siguen hoy en día testificando el enorme poder que en la civilización egipcia se toleró que se concentrase en las manos de un solo hombre y la iconografía, incluso de las épocas más antiguas, figura al monarca como un ser superior (ilustración 27).

3.3.2. «VIVIR» EN EL MÁS ALLÁ

El pueblo egipcio creó un sistema complejísimo de cuidados para el muerto que comenzó como un rasgo más de la teocracia (era un medio más de demostrar el extraordinario estatus del rey) pero que se fué abriendo progresivamente desde el imperio antiguo a grupos más

numerosos; primero a los familiares del monarca, luego a cortesanos y finalmente a cualquiera que pudiera pagar los rituales. A imagen del rey, que asume su carácter divino tras la apoteosis de la muerte, del mismo modo los mortales comunes creen poder llegar a vivir después de la muerte. Para ello se creó un sistema de mantenimiento del cuerpo lo más lejos posible de la corrupción por medio de la momificación (la base natural era el enterramiento en la arena que desecaba el cuerpo llegando a resultados parecidos en los casos más favorables). Este procedimiento ilustra una sensibilidad muy especial hacia el cadáver (en vez de repugnar se intenta su conservación). El cadáver era el inquilino privilegiado del templo funerario, morada visible en la que se rodeaba de riquezas (o sustitutos equivalentes) que le permitiesen mantener su estatus en el más allá. A su vez el mantenimiento del templo funerario requería un grupo de sacerdotes encargados de realizar correctamente las ceremonias y subvenir a su funcionamiento.

Tanto esmero (y tanto gasto) para y por el difunto convirtió a los egipcios en ejemplo de atesoramiento de riquezas y dedicación de esfuerzos a un objetivo no directamente rentable; cada muerto era un devorador de riquezas y parte de los excedentes de una sociedad poco dispuesta a agresiones externas y campañas militares costosas se drenaba hacia la satisfacción de un mundo plenamente imaginario. Artesanos, pintores, sacerdotes, arquitectos se dedican a tiempo completo al servicio de un más allá al que antes solo accedía el rey pero que luego se había convertido en moneda común.

El muerto se pensaba uno y múltiple morando tras su defunción en diversos lugares en una mezcla de creencias que es una marca definitoria del pensamiento egipcio. En primer lugar se le imagina viviendo en su tumba, comiendo de las ofrendas, ciudado y mimado por sus servidores (aunque solamente fuesen estatuillas a las que se dota imaginariamente de vida por medio del rito). El cadáver es tratado física y ritualmente para que pueda revivir y llevar una existencia semejante a la que le correspondía en vida de acuerdo con su posición en la sociedad. Pero el muerto se asimila también a Osiris y se piensa que habita para siempre en lugares semejantes a los que moran los vivos, aunque en localizaciones distintas (no viven en el mundo de los hombres). Para llegar allí se multiplican los itinerarios imaginarios, caminos de la muerte que detallan los diversos textos funerarios y que dependiendo de la época narran encuentros con monstruos, juicios infernales (ilustración 28), acertijos, enigmas y contestaciones correctas a las preguntas de los guardianes con los que se ha de topar. Gracias a la sabiduría escrita en los textos funerarios el muerto sabe a qué atenerse, tiene libre el camino para desembocar en el más allá donde pasa sus días como lo haría en la tierra, en una felicidad que no busca otra imagen para expresarse que lo cotidiano. Pero existen otras localizaciones *postmortem*, como el catasterismo (transformación en estrella) que ilustran la diversidad del imaginario religioso egipcio. Del mismo modo que hicieron a un hombre Dios para encumbrarlo más allá de toda duda, hicieron vivos a los muertos y Osiris, Dios de los muertos, se convirtió en las invocaciones rituales en el «soberano de los vivos», en una inversión semántica muy ilustrativa de la mentalidad egipcia.

3.3.3. DIVERSIDAD Y SISTEMATIZACIÓN

Egipto, unificado política, militar y ritualmente por su Dios-sacerdote-rey no era un país homogéneo y coexistieron tradiciones religiosas locales muy numerosas que se testifican en momentos de menor presión centralizadora o cuando la residencia real cambia y se privilegian los desarrollos teológicos de la nueva capital. En el espacio pero también en el tiempo aflora una diversidad que la documentación solamente esboza, dado su carácter no homogéneo (hay documentos numerosos en ciertos momentos y una falta de los mismos en otros). No hay por tanto una teología única que pueda servir de guía y en muchos casos

cuando se intentan sistematizaciones se realizan por medio de superposiciones que tienen que ver directamente con circunstancias políticas específicas (la preeminencia especial de una ciudad, un distrito, o un grupo sacerdotal influyente). Tampoco el modelo teológico egipcio es sistemático, los Dioses presentan caracteres de multiplicidad (pero también de unicidad) que ilustran los usos diversos de la teología (desde la religión del poder a la intimidad de la religión personal, desde los cultos de la elite a la religión popular, menos conocida por detentar la escritura los grupos dirigentes). Así surgen relatos muy diversos para explicar un mismo hecho religioso, lo que convierte a la religión egipcia en un arcano en el que solamente navega airoso el egiptólogo especialista.

La diversidad de orígenes hace que el politeísmo egipcio resulte especialmente complejo, con Dioses locales muy numerosos y dotados de las máximas prerrogativas; así, por ejemplo la Diosa buitre Nejbet, patrona de la ciudad de Nejeb, engendra el mundo en la cosmología de esta ciudad al pronunciar siete palabras o lanzar siete flechas, pero en la ciudad de Esna un papel semejante lo desempeñaba Metier (la vaca primordial). La sistematización necesaria de todas estas tradiciones llevó a la distinción entre Dioses grandes y pequeños, siendo los primeros más dignos de culto pero manteniendo los segundos poderes que tienen que ver con su especialización en ciertos cometidos. Así algunos Dioses tomaron aspectos soberanos que resumen su papel destacado en todo Egipto en momentos especiales: el caso más conocido es el del Dios Amón, cuya preeminencia en el Imperio Nuevo contrasta con su modesta posición entre los Dioses del Imperio Antiguo. Se les da culto en algunos casos bajo la advocación «rey de los Dioses», equiparando la posición del Dios entre la caterva divina a la del monarca en el mundo. Este mismo epíteto lo llevan, por ejemplo, Horus, el Dios halcón asociado de antiguo a la realeza o Re, el Dios sol, que con su primer ministro Thot (representado como un hombre con cabeza de ibis), Dios escriba, forman una diada que hunde sus raíces en la imagen bien real del monarca y su visir. Esta transposición del Dios y el monarca terminó en el Imperio Nuevo cuajando en la idea de que los Dioses habían gobernado sobre Egipto en una época pretérita. Ptah, Dios de Menfis, Re, su hijo Shu, Gueb el Dios tierra, sus hijos Osiris y Set, Horus, Thot y Maat habían precedido al monarca hombre-dios en el trono egipcio. Estos Dioses principales recibían cultos específicos, aceptados en todo el territorio egipcio, convirtiéndose mientras duraba la ceremonia que los honraba en los depositarios de la potencia sagrada de modo casi exclusivo. Esa tendencia, denominada henoteísmo (considerar durante el acto de culto a la divinidad honrada como depositaria principal de la potencia sacra) abrió una vía a la unificación de la teología egipcia que tiene un destello especialmente relevante en el reinado de Ajenatón.

3.3.4. LA REFORMA DE AJENATÓN

La reforma de Ajenatón se produjo a mediados del siglo XIV a.e. y consistió en potenciar una adoración exclusivista al Dios Atón (el disco solar, cuyo culto se testifica de todos modos desde *circa* el 1500 a.e.) que el rey, que actuó como principal propagandista, situó en el máximo rango cultural. Si bien al principio no se modificaron las plegarias, progresivamente se tendió a desdorar de potencia a las demás manifestaciones divinas y dar a Atón características holísticas en invocaciones de nuevo cuño. Se le denomina «primero de los vivientes», creador de la tierra y de los hombres, aparece como Dios claro, Dios del día frente a la indeterminación de la noche, es un Dios que genera y forma a los hombres, crea «el nacimiento en la mujer» y «nutre al niño en el vientre de su madre», es Dios de las estaciones y su ritmo armónico, resulta siempre positivo para los seres humanos. Simbolizado en el disco solar (el sol visible) es un Dios con vocación internacional, no solo ha creado a los egipcios, sino también a los extranjeros y los nutre según un símil puramente egipcio que aparece en el *Himno a Atón*:

Has puesto un Nilo en el cielo para que desde allí caiga sobre ellos, ... para regar sus campos ... mientras el verdadero Nilo brota del mundo inferior para Egipto

Atón, Dios creador y sustentador tiene un único intermediario que es el rey Ajenatón (ilustración 29), las palabras del himno, desde sus casi tres milenios y medio de antigüedad todavía sobrecogen, aunque no podamos desdeñar analizarlas como un documento de carácter también político:

Tú apareces hermoso en el horizonte del cielo oh Atón vivo, primero entre los vivientes. Cuando te alzas por el horizonte de levante llenas de hermosura todos los países. Eres justo, grande, esplendoroso, y te elevas sobre todos los países; tus rayos abrazan los países hasta los confines de todo cuanto has hecho. Eres Ra, y alcanzas hasta sus extremos y los subyugas para tu hijo amado; Y aunque estés lejos, tus rayos caen sobre la tierra.... Tú solo dios, ninguno hay como tú! Tú creaste la tierra conforme a tu voluntad, estando solo: la humanidad, los ganados, todos los rebaños, todo cuanto sobre la tierra camina sobre sus pies, y cuantos hay allá arriba, volando con sus alas... Señor de todos los países, que te alzas para ellos, tú, Atón diurno, grande en majestad... Tus rayos tocan todos los campos; cuando tú te alzas, viven y florecen para ti. Tú haces las estaciones para alimentar a todos los que hiciste: el invierno para refrescarlos; el calor para que disfruten de ti. Tú hiciste el cielo lejano para alzarte en él, para ver todo cuanto hiciste. Solo estás, y te alzas en tu forma como el Atón viviente, apareces y brillas, estás distante y cercano, de ti solo sacas millones de formas: ciudades, poblados, campos, el río... Nadie te conoce, sino tu hijo Ajenatón, porque le has dado el conocerte en tus planes y en tu poder. La tierra empezó a existir por tu mano del mismo modo que también los hiciste a los hombres. Cuando te has alzado, ellos viven; cuando te pones, ellos mueren. Porque tú eres la vida misma; por ti vivimos; los ojos están fijos en tu hermosura hasta que te pones... Como para todos los que corren sobre sus pies, por siempre, desde que hiciste la tierra, tú los suscitas para tu hijo, el que procede de ti, el Rey del Alto y del Bajo Egipto, Ajenatón

Esta nueva teología intenta la abolición de los otros intermediarios, ni animales, ni difuntos, ni sacerdotes, ni templos: se puede rezar al Dios en cualquier lugar mientras luzca en el cielo el disco del sol. El culto de Atón conllevó una propaganda especialmente dirigida contra el Dios Amón, cuyo nombre se suprimió de monumentos en Egipto y de los territorios extraegipcios controlados por el rey. Y no hay duda de que resultó una amenaza para los demás Dioses este henoteísmo militante que presentaba tendencias casi monoteístas (que algunos investigadores presentan como influencia fundamental en la conformación ideológica del monoteísmo hebreo, lo que no parece estrictamente necesario; el intento de Ajenatón se explica por sí mismo sin necesidad de prefigurar los monoteísmos posteriores). El exclusivismo que trasluce el himno a Atón ha confundido a algunos investigadores que han hablado de auténtico arrebató místico por parte de Ajenatón, pero parece evidente que no era un rey místico y tras su reforma debieron esconderse intereses políticos muy determinados. El primero debió de ser la restauración de la ideología monárquica frente al poder cada vez mayor del clero de Amón; al presentarse como intermediario privilegiado frente a Atón cercenaba a los sacerdotes de Amón el argumento principal en la justificación de su preeminencia (ser los mediadores ante el gran Dios, incluso por delante del propio monarca). Pero el Dios Atón, fácilmente comprensible por cualquier hombre (algo diferente de lo que ocurría con el resto de las divinidades, netamente egipcias en sus características), Dios

también de los extranjeros, tiene las características de un Dios de vocación universal. Un reino expansivo como el egipcio del Imperio Nuevo, parecía necesitar un Dios fácilmente adaptable a súbditos no egipcios cada vez más numerosos y que se deseaba cohesionar por medio de los mecanismos ideológicos habituales. Atón cumplía perfectamente ese papel, resultando, por una parte, fácil de adorar y situando, por la otra, al rey en el centro del culto (como gran intermediario). Pero este instrumento fracasó al no ser asimilado correctamente por los propios egipcios, y la muerte del rey conllevó la disolución de la estructura cultural. El interés del intento de Ajenatón es que ilustra las tendencias universalistas en el seno de la religión de una civilización original; no se optó por asimilar por medio del sincretismo las religiones de los pueblos conquistados sino que se intentó realizar una nueva síntesis sencilla, eficaz y de carácter cuasi-universalista (creando aunque por poco tiempo una religión que sirviera para cualquier cultor de modo independiente a su origen cultural o étnico).

3.3.5. CAMBIO Y PERDURABILIDAD

La reforma de Ajenatón acabará con la muerte del rey y sus sucesores condenarán la memoria de este intento y su promotor. La religión parece perdurar sin notables transformaciones (o con cambios acumulativos) durante los siguientes mil años aunque se suceden conquistadores, incluso extranjeros (como los persas): los templos siguen construyéndose y los ritos cumpliéndose, los sacerdotes manteniendo el culto y el sistema ideológico haciendo perdurar el señorío de Maat. En 332-331 a.e. Alejandro Magno controlará Egipto pero no obligará a cambiar la religión, de hecho será la religión egipcia la que influirá en algunas características de la griega. Tras la visita al templo de Amón en el oasis en Siwa (los griegos asimilaban al Dios egipcio con Zeus), Alejandro se proclama hijo del Dios y Dios vivo (como cualquiera de los reyes egipcios), acepta la divinización como medio eficaz de sustentar el control político y hace entrar de modo claro en la práctica griega ese instrumento de control ideológico-religioso que idearon los primeros soberanos egipcios más de dos milenios y medio antes.

Fundará la ciudad de Alejandría, puerta de entrada y salida de influencias, ciudad cosmopolita y mestiza, abierta al Mediterráneo, a Asia y a África, crisol de influencias en un Egipto que se mantendrá en los modelos ancestrales de organización. El papel de Alejandría será clave en el surgimiento de cultos mixtos, que aunarán características de la religión ancestral egipcia con influencias de los modelos religiosos y culturales griegos. El modelo de culto misterioso griego se combinará con la teología egipcia para configurar los misterios egipcios, centrados en la diosa Isis, pero también en el Dios sincrético Serapis (mezcla de Osiris y Apis) que se expandirán por todo el arco mediterráneo ya en época romana. También se desarrollará una gnosis sincrética, el hermetismo, que desvela una sabiduría oculta egipcia inmemorial derivada del Dios Thot al que se asimila con Hermes; los escritos herméticos greco-egipcios, como el célebre *Poimandres*, serán muy apreciados en el Renacimiento y son uno de los pilares del ocultismo occidental, que perdura hasta la actualidad.

Los monarcas greco-egipcios serán reyes Dioses y el primer soberano romano que tomará el control completo de Egipto, Augusto, asumirá como medio de sustentar su poder la divinización, el culto al emperador se convertirá en religión oficial del Imperio Romano. Egipto será gobernada desde Roma por emperadores hijos de Dioses, que tras su muerte serán convertidos en divinidades, monarcas de carácter sobrenatural durante cuyos mandatos seguirán construyéndose templos según los modelos tradicionales, cumpliéndose los ritos fúnebres, dándose culto a Dioses más que milenarios. Habrá que esperar a la cristianización y luego a la islamización para que se transforme la religión egipcia en algo diferente a ese instrumento muy perfeccionado de control ideológico que se ideó en los albores del tercer milenio a.e.

3.4. LA RELIGIÓN DE LA CIVILIZACIÓN DEL VALLE DEL INDO

3.4.1. UN TESTIMONIO MUDO

Nos encontramos de nuevo, como en el caso de la prehistoria, ante una religión sin palabras, en la que los objetos no explican sus utilidades, una sociedad en la que solamente podemos intuir lo que pensaban los hombres que los crearon; pero en este caso no porque no escribieran (tienen un sistema diferente del cuneiforme desarrollado en Mesopotamia y del ideográfico utilizado en China) sino porque hasta el momento su escritura se ha resistido a ser descifrada (aunque los intentos llevados a cabo, como el de A. Parpola, esperan el consenso científico general y su desarrollo).

Es una civilización, que en su etapa formativa (3500-2500 a.e.) forma parte de un sistema cultural extenso y con un cierto grado de homogeneidad que incluía las culturas aldeanas de Afganistán, Beluchistán, Turkmenistán, Elam e Irán y algunos especialistas se refieren a ella con el nombre de cultura proto-elamo-dravídica. Se sabe poco de los mecanismos de puesta en marcha de la civilización del valle del Indo, pero hacia el 2500 a.e. presenta características netamente urbanas con dos núcleos principales conocidos, Harappa y Mohenjo-Daro. Hacia el 1750 a.e. se tendió hacia sistemas posturbanos descentralizados a la par que aumentaba el desarrollo de la zona gangética y central del subcontinente indio. Ya con anterioridad al 1500 a.e. se produce un fenómeno de redimensión de esta civilización incluso antes de que surja en el norte de la India la civilización aria, cuya religión nos es bien conocida gracias a su literatura sagrada (los textos védicos), pero que ilustra una sociedad gentilicia y no ya una civilización original.

3.4.2. DIOSES, TEMPLOS, ANIMALES

La civilización que floreció en Harappa y Mohenjo-Daro presenta una notable homogeneidad, centrada en ciudades con configuraciones urbanísticas similares, tanto en los grandes centros como en los pequeños. Una de las hipótesis explicativas que se barajan defiende que se trató de una civilización teocrática, cohesionada por una casta sacerdotal poderosa, que potenció las semejanzas al utilizar en todos los casos un modelo de índole imaginariamente sobrenatural.

Al no disponer de textos esta hipótesis no puede tener una satisfactoria confirmación y el estudio solamente se puede basar en el análisis de las fuentes iconográficas, arquitectónicas, sigilográficas (sellos que han aparecido en buen número) y algunas estatuas que se estiman votivas. La arquitectura es la faceta menos parlante de la civilización del valle del Indo, puesto que en muy pocos casos existe la seguridad que un edificio sea indiscutiblemente de uso sagrado; las instalaciones que aparecen en las zonas elevadas de las ciudades tienen sin duda un valor significativo especial, pero no podemos saber a ciencia cierta si son centros cívicos o cívico-religiosos.

La iconografía (la estatuaria y la glíptica) permite penetrar con mayor seguridad en el universo conceptual de esta cultura desaparecida. Una serie de representaciones muestran animales, la serpiente aparece significativamente sobrevalorada y en la mayoría de los casos se figuran especímenes del género masculino (búfalos de agua, zebús, toros, elefantes, tigres, rinocerontes). La figura femenina también es frecuente, suele presentar los pechos desnudos, con peinados elaborados y joyas y objetos de adorno (ilustración 30), no se sabe si se trata en

todos los casos de la misma representación (presumiblemente una Diosa). El análisis de las escenas en las que la Diosa se enfrenta a otras figuras, dentro de la variedad, parecen presentar un cierto código, toma en algunos casos los rasgos del búfalo de agua y parece enfrentarse al tigre. Este código queda aún más patente en el caso de las figuras masculinas de las que el denominado proto-Shiva de un sello de Mohenjo-Daro es un ejemplo que ha desatado las interpretaciones (ilustración 31). Aparece sentado en una postura que posteriormente será común en la meditación (el loto, con los brazos sobre las rodillas), portando un extraño tocado de cuernos de búfalo de agua y atacado por un tigre. Una de las interpretaciones plantea que se trata de la representación de un soberano que toma las características del búfalo de agua (un rey-búfalo) y que se contrapone al tigre; simbolizaría la cultura (el búfalo de agua es el animal que permite la agricultura) frente a la naturaleza salvaje precultural. Pero también podemos hallarnos sencillamente ante un señor de los animales, en este caso en la inmovilidad (yóguica) que simbolizaría su carácter soberano y en otros casos representado en la posición de dominar a las fieras. Otras estatuas, algunas de un extraordinaria calidad formal (ilustración 32) resisten a la interpretación y queda la duda si son hombres o Dioses, si reyes, sacerdotes o seres sobrenaturales.

Pocas certezas poseemos respecto del ritual, parece que el búfalo de agua debió de ser la víctima sacrificial preferida (en la religión de los pobladores no arios del altiplano del Decán, aparece como el consorte de la gran Diosa) y quizá se llevase a cabo de modo solemne en los emplazamientos cívicos de la zona alta de las ciudades. También pudieron ser utilizados para baños rituales unos emplazamientos que presentan un posición central en la organización arquitectónica de estos complejos cívicos. Por otra parte la arqueología también testifica un culto doméstico o familiar.

3.4.3. LA CIVILIZACIÓN DEL VALLE DEL INDO Y EL HINDUISMO

Desde sus mudos testimonios la civilización del valle del Indo parece prestarse a múltiples hipótesis, muchas de ellas por el momento improbables (como la que ha expresado Alain Daniélou relativa a las conexiones entre la religión extática dionisiaca griega y un shaivismo extático que se originaría en este momento). Pero, en teoría, no hemos de esperar de esta cultura algo esencialmente diferente de lo que aparece en las demás civilizaciones originales, en todos los casos son sistemas centralizados que utilizan la religión como uno de los medios más eficaces para consolidar la elitización y para justificar el poder de los gobernantes.

La falta de seguridad del marco histórico en la India, no permite certezas relativas al papel que las religiones del valle del Indo han jugado en la conformación de los modos abigarrados y variados de entender la religión que hallamos en la India, incluso actual, y que conforman lo que, de modo tentativo se denomina hinduismo. Se han expresado hipótesis que plantean que los arios védicos, que la mayoría de los estudiosos estiman un pueblo extranjero, portador de una lengua y una cultura diferente, que penetraron en el norte del territorio indio hacia mediados del segundo milenio a.e., fuesen una derivación de los pobladores de la civilización del valle del Indo, con lo que sería lícito estudiar la iconografía y la muda arqueología de las ciudades de Harappa o Mohenjo-Daro por medio de los textos védicos.

Más aceptada resulta la teoría que plantea que los sucesores culturales de los pobladores de la civilización del valle del Indo serán toda una serie de pueblos que hablan lenguas emparentadas, denominadas dravídicas, todavía fundamentales en el mapa lingüístico de la India actual. Los dravídico-parlantes radican en todo el sur de la India, pero también hay algún grupo en el actual Pakistán, lo que parece indicar un ámbito anterior mayor interrumpido por los arioparlantes y su expansión lingüística. Desde este punto de vista, si los pobladores de la civilización del valle del Indo hablaban una lengua de tipo dravídico, sus

sucesores dravídico-parlantes pueden mantener (en teoría) características culturales de los primeros, y dado que el ámbito de la religión es muy retardatario, quizá también elementos religiosos. Cuando repasemos la conformación del hinduismo como religión universalista recuperaremos este tema, discutido, pero que ofrece argumentos para la perduración de elementos muy antiguos en la síntesis que resulta ser la religión principal de la India actual, elementos que no se constatan en los textos védicos, algunos de los cuales pudieran provenir de esta remota, y desgraciadamente tan mal conocida primera civilización india que floreció hace más de cuatro milenios.

3.5. RELIGIÓN Y PODER EN CHINA. EL CONFUCIANISMO

3.5.1. LA RELIGIÓN OFICIAL PRECONFUCIANA

Para el estudio de la religión china anterior a Confucio nos enfrentamos ante un severo problema de fuentes. Hay un buen número de relatos que supuestamente narran hechos del remoto pasado, pero han sido retocados por los eruditos confucianistas para suprimir lo maravilloso. Han realizado sobre las tradiciones antiguas un trabajo de racionalización que se basa en una interpretación evemerista (método de análisis de los mitos que desarrolló el griego Evémero —siglo IV a.e.— y que consistía en plantear que los Dioses fueron antiguos grandes hombres especialmente benéficos o poderosos a los que se agradecieron sus favores por medio de darles culto). Convencidos de que los relatos de índole religiosa escondían hechos comunes retocaron el material que se refería a la época más antigua racionalizando y eliminando lo excesivamente sobrenatural y transformando en hombres lo que debieron haber sido Dioses en origen.

Así las narraciones míticas de los orígenes de la realeza parecen mezclar materiales que convendrían en relatos cosmogónicos; por ejemplo el rey Shun (siglo XXIII a.e. en la datación tradicional) expulsa en el ritual de su entronización a los cuatro seres maléficos que perturbaban el mundo, o Yu, que accede al estatus monárquico tras controlar una inundación, lo que no sería de extrañar en los cometidos de un soberano de una civilización original si no fuese por el modo en que se expresa nuestra fuente (el confuciano *Shu Ching*):

En los tiempos de Yao, el mundo no estaba en orden aún, las vastas aguas corrían de modo desordenado e inundaban el mundo ... se encargó a Yu ponerlas en orden, cavó la tierra y las encauzó al mar

La canalización actúa como una cosmogonía (las aguas con anterioridad unían el cielo y la tierra), una ordenación cósmica que en otras tradiciones realizan los Dioses.

Las informaciones de índole religiosa que se refieren a la época preconfuciana (la dinastía mítica Hsia y las históricas Shang y Chou) se extraen de modo más seguro de los objetos que de la tradición escrita. Los huesos oraculares de buey y los caparzones de tortuga con inscripciones informan sobre el método de adivinación que se empleaba en esa remota época. Se calentaban los objetos y se analizaban las formas que dibujaban las grietas producidas por el fuego. El rey o un sacerdote especial actuaban como adivinos y las preguntas eran muy diversas, intentando penetrar el futuro para conocer el resultado de una guerra, de la cosecha, de decisiones administrativas o incluso la voluntad de los antepasados o los Dioses. El resultado de la consulta se inscribía en los propios objetos oraculares (ilustración 33) que resultan una fuente de información de primer orden (por ejemplo sobre las características del calendario).

Los bronce y en especial los calderos (ilustración 34) resultan extremadamente interesantes; se utilizaban en ceremonias para reverenciar a los espíritus de los elementos y a los antepasados y se confeccionaban según un minucioso proceso de características mágicas. La fusión se expresaba en términos de hierogamia y en algunos casos requería un sacrificio humano que convertía al objeto fundido en un talismán. Creados por parejas (uno macho y otro hembra) estaban dotados imaginariamente de vida y su posesión marcaba un estatus especial. Había calderos que solamente podía poseer y utilizar el monarca, lo mismo que ciertas espadas; los metalúrgicos que los confeccionaban tenían un estatus intermedio entre el

mago y el alquimista y su poder radicaba en la capacidad de transmitir vida por medios mágicos a los objetos que confeccionaban.

Por tanto ya en la época remota de la civilización china preconfuciana encontramos testificados dos campos que en época posterior serán especialmente desarrollados, el de la adivinación (tratada de modo magistral en el *I Ching*) y el de la alquimia (a la que dedicarán buena parte de sus esfuerzos los sabios taoístas).

Una cierta polémica se ha suscitado respecto de la testificación de sacrificios humanos en la religión china preconfuciana. El cementerio de Anyang parece mostrar la práctica funeraria de realzar el estatus del monarca sepultándolo con servidores sacrificados en su honor. La célebre tumba de Ch'in Shih Huang-ti, el emperador unificador de la dinastía Ch'in, con sus centenares de estatuas de servidores individualizados ilustra, aunque sea por medio de la sustitución, una ideología que todavía perduraba y que exigía que el gran monarca no fuera en solitario al más allá. También se han testificado cadáveres en los cimientos de ciertos edificios, ilustración de un rito muy arcaico de cimentación que requiere el sacrificio humano para asegurar la durabilidad y estabilidad del edificio. Más polémica resulta la presencia de sacrificios humanos en la adivinación tal y como interpretan algunos epigrafistas del estudio de las inscripciones oraculares.

3.5.2. CONFUCIO Y LOS PRINCIPIOS CONFUCIANISTAS

El confucianismo, religión eminentemente política (como todas las que generaron las civilizaciones originales), dirigida a consolidar un gobierno perfecto, tiene a su primer compilador en Confucio (K'ung-fu-tzu, *circa* 552- 479 a.e.), aunque no hay seguridad de que ninguno de los escritos confucianistas se deban a su pluma. Vivió en la turbulenta segunda época de la dinastía Chou, con una China dividida, mal gobernada y que añoraba una imaginaria época mejor. Confucio, inserto en el ideal de la admiración por el pasado, intenta recrear (reestablecer) las bases de un sistema de gobierno perfecto, de la forma antigua de sabiduría de la que se estima un transmisor y en ningún caso el creador. Resulta un sistematizador de los modos de gobernar de la civilización original china, que perduró hasta 1912 en ese país y que todavía tiene seguidores en Taiwan, Corea y otras zonas asiáticas. Se trata, por tanto, de una religión viva, cuya extraordinaria longevidad requiere que se le dedique algo más de atención que a las desaparecidas religiones de las otras civilizaciones originales.

Confucio en vida no consiguió ni la influencia ni el reconocimiento general aunque ejerció sobre sus discípulos un magisterio que consolidó su extraordinaria fama posterior. Ideó un sistema de educación y un camino de desarrollo personal práctico que se basa en una serie de principios o normas cuyo cumplimiento conllevaba la conversión en hombre de bien y que se resumen en cuatro:

a) *Li*: la moralidad, las formas, los ritos: un conjunto de convenciones que regulan las relaciones entre los hombres y el desarrollo de las ceremonias. Es un código de conducta que busca una actitud mental correcta que se materialice en un comportamiento correcto (del padre hacia el hijo, del súbdito hacia el soberano). Se aprende, no se adscribe por la pertenencia a un grupo especial (por ejemplo la nobleza) lo que conlleva una característica fundamental del confucianismo, que es el valorar menos el linaje que el aprendizaje (se trata de un dogma muy útil en un sistema despótico en el que el servicio al estado es un bien superior a la pertenencia a una línea de sangre hipervalorada -y difícil de controlar- por el gobernante).

b) *Jen*: la benevolencia y la humanidad consistente en «amar a todos los hombres como a uno mismo» (*Analectas* 15,23), basada en el respeto a cada cual según su rango y

función y tan difícil de conseguir que en su grado perfecto solamente la alcanzaron los sabios de la época mitológica.

c) *Hsiao*: la piedad filial, basada en la obediencia y que articula, según el mismo esquema, las relaciones entre todos los miembros de la sociedad. Cada miembro del grupo tiene respecto a otros una relación en la que es parte débil (*yin*) y en la que puede ser parte fuerte (*yang*). El padre es *yang* para su hijo que le debe obediencia y sometimiento, del mismo modo que la mujer es *yin* respecto a su marido o los jóvenes frente a los ancianos. En el vértice de la pirámide está el emperador que es *yang* para sus súbditos que son *yin*, aunque a su vez es *yin* respecto del Cielo, del que en última instancia depende. Este sistema de relaciones sitúa a los individuos en posiciones débiles o fuertes dependiendo de con quién se midan de tal modo que nadie es completamente *yin* ni completamente *yang*, sino que en cada ser humano se realiza una unión de opuestos incluso en lo que se refiere a su posición familiar y social. Esta tendencia a desentrañar la unión de los opuestos por encima de sus diferencias, que se constata de un modo diáfano en el taoísmo resulta, como vemos, una constante del pensamiento chino.

d) *I*: sentido del deber, rectitud, honestidad, que lleva a la virtud de escoger el deber frente al provecho y el bien público (del estado) frente al privado.

Estos principios morales que intentan regular la convivencia y erradicar la violencia en las relaciones humanas aparecen expresados en los textos que forman el corpus confucianista, convertidos en directrices de los que deseaban adaptar su vida a ese ideal.

3.5.3. UNA RELIGIÓN DE LETRADOS

El confucianismo es una religión de letrados, centrada en una serie de libros cuyo conocimiento era muestra de sabiduría (la sabiduría se alcanza, por tanto, por medio del estudio y de la puesta en práctica de lo asimilado). En su origen debieron formarse como colecciones de escritos recopilados por los burócratas imperiales, provenientes de muy diversas épocas y que sufrieron un proceso de mejora y evolución. El propio Confucio debió de conocer alguno de ellos en una forma que desde luego no es la que ha llegado a nosotros. Los discípulos posteriores de Confucio adjudicaron al maestro la autoría de la totalidad o parte de este material (también se pensaba que alguno de estos libros había sido escrito por el legendario Duque de Chou, personaje de estirpe imperial al que Confucio tomaba como ejemplo de sabio ideal: *chün-tzu*), lo que no es aceptado actualmente.

Los libros confucianistas forman varias grandes recopilaciones, de las que destacaremos dos, los cinco (seis) clásicos y los cuatro libros.

Los seis clásicos (*Liu Ching*) forman el corpus más antiguo, que sufrió los embates de la quema de libros en el 213 a.e. durante la dinastía Ch'in, que provocó la desaparición del *Yüeh Ching* (libro de la música). Los cinco restantes presentan un interés desigual.

El más importante es quizá el *I Ching* (Libro de las mutaciones), tratado de sabiduría y de adivinación aceptado por igual por confucianistas y taoístas (e incluso por budistas chinos) y que es el más conocido y traducido a las lenguas occidentales (existen varias versiones en español). Consiste en un sistema de adivinación que se basa en la combinación de dos trigramas superpuestos, donde cada trígama se descompone en tres posibles opciones binarias: *yang*, que equivale a una línea continua (——) y *yin*, que corresponde a una línea quebrada (— —). Las posibilidades combinatorias son reducidas (8 trigramas, 64 hexagramas: superposición de dos trigramas) y se otorga un valor significativo a cada una de las posibilidades.

23: Trigramas (véase ilustración 35)

Trigrama (<i>Pa-Kua</i>)	Significado
1) <i>Ch'ien</i>	Lo creativo, el cielo, fuerza
2) <i>Chen</i>	Lo suscitativo, el trueno, excitación
3) <i>K'an</i>	Lo abismal, el agua, insondabilidad
4) <i>Ken</i>	El aquietamiento, la montaña, estabilidad
5) <i>K'un</i>	Lo receptivo, la tierra, receptividad
6) <i>Sun</i>	Lo suave, el viento, flexibilidad
7) <i>Li</i>	Lo adherente, el fuego, brillo
8) <i>Tui</i>	Lo sereno, el lago, placer

El *I Ching* es una obra sapiencial, que consta de comentarios de diversas épocas y orienta al que intenta penetrar en el futuro por medio de un abanico de posibilidades de elección personal y de consejos de vida impregnados por los principios de la moral confuciana.

Otro de los clásicos confucianos es el *Shih Ching* (libro de las odas), compilación de 305 poemas de los cuales 5 son de la época Shang y el resto de la de los Chou occidentales.

El tercer clásico es una compilación de documentos y textos diversos y lleva el nombre de *Shu Ching* (libro de historia); el cuarto el *Li Chi* (libro de los ritos) que se establece entre los siglos IV a II a.e. y contiene regulaciones para la corte real, los funerales e incluye informaciones de magia, educación o moral que compendian la ética confuciana. Por último *Ch'un-Ch'iu* (Anales de primavera y otoño) es una historia de los gobernantes entre los siglos VIII y V a.e. con comentarios críticos que vuelven a exponer las características sobresalientes de la ética confuciana.

Más relacionada con el propio Confucio aparece la recopilación denominada *Ssu Shu* (Cuatro libros), que se publicó como un conjunto por primera vez en 1190. Consta de dos libros que son fragmentos del *Li Chi* (el *Ta-Hsüeh* = gran ciencia, que corresponde al capítulo 42 y el *Chung-Yun* = la doctrina del medio que corresponde al capítulo 31) a los que se añade el *Lun-Yü* (Analectas), que consta de sentencias de Confucio en forma de diálogos y aforismos y el *Meng-tzu* (obra de Meng-tzu, conocido en Occidente como Mencio, que vivió entre 371 y 289 a.e.) que muestra el pensamiento de este sabio confucianista.

El conocimiento de estas obras se convirtió en el criterio fundamental a la hora de entrar al servicio del emperador, porque eran la demostración de la comprensión y asimilación de la ética confucianista, que a partir del siglo II a.e. impregna profundamente el sistema de gobierno chino.

3.5.4. CAMBIOS Y ADAPTACIONES EN EL CONFUCIANISMO

El confucianismo sufrió transformaciones y adaptaciones entre las que resulta clave su conversión en religión oficial en el siglo II a.e. Con anterioridad podemos hablar de una etapa formativa que corresponde a los primeros siglos del mensaje confuciano (desde la muerte del sabio hasta el siglo II a.e.), coincide con una época complicada en la que no hay un gobierno estable y los letrados (*ju-chia* = hombres débiles) están en desventaja frente a los hombres de guerra. Ni Confucio ni Mencio consiguieron el apoyo que buscaban en sus gobernantes para llevar a cabo su programa político regenerador, antes bien los gobernantes actuaron en algunos casos persiguiendo a los confucianistas y quemando sus escritos, como durante la dinastía Ch'in, ya que tendían a idealizar a los gobernantes del pasado que presentaban como contramodelos frente a los del presente. En esta etapa formativa se desarrollaron interpretaciones diferentes respecto de la naturaleza humana (asunto en el que Confucio no

expresó ninguna opción) así frente a Mencio que defendía la intrínseca bondad del ser humano, Hsün-tzu (298?-238? a.e.) planteaba su intrínseca maldad; la moral confuciana de todas formas tenía un interés idéntico: servía tanto para sujetar al malo de naturaleza como para fortalecer al bueno.

Con la dinastía Han y especialmente durante el reinado de Wu-ti (140-87 a.e.) el confucianismo se inserta plenamente en la ideología oficial imperial. El sabio confucianista Tung Chung-shu (179-104 a.e.) realiza una síntesis de las técnicas de gobierno de la escuela legalista (rivales del confucianismo que planteaban que por medio de una rigurosa y exhaustiva legislación se podría conseguir gobernar mejor, dedicando los esfuerzos solamente a aplicar la ley), de la ética confucianista y de elementos quizá taoístas o más probablemente del sustrato sapiencial tradicional chino (como, por ejemplo, el sistema de los cinco elementos y sus equivalencias que servían como medios de explicar el mundo).

Cuadro 3: Los cinco elementos en la civilización china (según el *Yüeh Ling*)

Elemento	madera	fuego	tierra	metal	agua
punto cardinal	este	sur	centro	oeste	norte
número	8	7	5	9	6
viscera	bazo	pulmones	corazón	hígado	riñones
animal	cordero	pollo	buey	perro	cerdo
vegetal	trigo	judía	mijo blanco	soja	mijo amarillo
sabor	ácido	amargo	suave	acre	salado

Al convertirse el confucianismo en ideología oficial ofreció al estado chino una religión y una moral de estado que establece un marco por el que se rige la elite de letrados que de modo pacífico gobierna la sociedad. Se instauraron exámenes imperiales para seleccionar los burócratas (comienzan de modo claro en la época T'ang y no se abolirán hasta 1905) que se basan en el conocimiento de los libros confucianos. Una elite de hombres de letras encuadrados en un estricto marco ético y religioso justifican como el mejor gobierno posible el que sitúa en su vértice al emperador; se convirtieron en un medio de cohesión del pueblo chino de tal eficacia que ni siquiera las dinastías protaoístas o probudistas (como por ejemplo la T'ang) modificaron el sistema de gobierno (que incluso se exportó a Corea, a Vietnam e influyó en Japón, con éxitos intermitentes).

Entre los siglos III-VIII el confucianismo comienza a evolucionar para tener en cuenta el reto taoísta y budista; claramente en la época Sung se llega a una nueva síntesis que se ha denominado neoconfucianismo. Se potencian las especulaciones metafísicas de las que carecía el movimiento con anterioridad y se expresa una mayor sensibilidad hacia lo místico y el papel armonioso del ser humano en relación con el *tao* (visto como principio original del mundo). Surge la recopilación de los cuatro libros frente a los cinco clásicos a la par que se potencia la interpretación numerológica y mística del *I Ching*.

Una personalidad fundamental en el neoconfucianismo es Chu Hsi (1130-1200), gran sabio y metafísico que insiste en conceptos como *T'ai-chi* (el Gran último) que define como el punto más allá del que nada hay y unión de todos los principios. El universo se reduciría al Gran último que actuaría como reducción de dos grandes conceptos, *Li*, entendido como principio y *Ch'i*, entendido como materia. *Li* preexiste en cada objeto como realidad última y como particularidad específica, resultando la unión de todos los *Li* equivalente a *T'ai-chi*. *Ch'i* está en movimiento (fase *yang*) o en reposo (fase *yin*) creando los cinco elementos cuyas combinaciones se materializan en el mundo visible, que, además, puede ser estudiado de un modo que sería lícito denominar científico. Frente a Chu Hsi, su rival Lu Hsian-shan (11139-

1193) y sobre todo Wang Yang-ming (1472-1529) plantean que la mente es el principio y por tanto que el conocimiento es innato en esencia y se accede a él por medio de la introspección, la meditación y la intuición, por lo que la investigación ha de ser interior. Con el neoconfucianismo el movimiento se abre a las inquietudes metafísicas y místicas desarrolladas por budistas y taoístas conformando una síntesis cuya quiebra provendrá del contacto con la modernidad.

La presión europea, sobre todo tras la guerra del opio (1840-1842) fue un revulsivo para el pensamiento confucianista. Se intentó una vía teórica que adaptase los desarrollos científicos y técnicos occidentales a la mentalidad china; pero a la larga resultó un fracaso. En 1905 se abolieron los exámenes imperiales y se optó por el sistema europeo de enseñanza, en 1912 se suprimieron momentáneamente los sacrificios oficiales al cielo y a Confucio. Se produjo un fuerte proceso de aculturación del que el confucianismo en China salió profundamente debilitado puesto que se le creía causante de la quiebra del país. Los dirigentes comunistas, sobre todo durante la Revolución Cultural abogaron por la erradicación completa de la moral confuciana (el ideal de perfección moral se veía como clasista) aunque en los últimos tiempos parece haber aumentado su influencia en China continental (no solo como tradición nacional china, sino como práctica de gobierno).

Por su parte en Taiwan el confucianismo sigue siendo ideología clave manteniéndose celebraciones oficiales al antiguo estilo (aunque el número de confucianistas que se definan como tales es muy pequeño). En Corea el culto a Confucio se mantiene y en los lugares en los que existe fuerte emigración china (Singapur, Malasia, Tailandia, Filipinas, Indonesia) el confucianismo y la ética confuciana (en sincretismo con el taoísmo y el budismo) son básicas en cohesión ideológica de más de 20 millones de personas. Se trata por tanto de un corpus de creencias vivo, al que algunos especialistas han dudado en darle el nombre de religión, pero que tiene todas sus características y que conformó durante milenios la base ideológica en la que se sostenía el imperio chino.

3.5.5. LA RELIGIÓN OFICIAL: EL EMPERADOR

El confucianismo, desde el siglo II a.e. caracteriza a la religión del imperio chino; pero no hace más que continuar las pautas marcadas por el pasado y ofrecer un marco teórico sólido a ceremonias y modos de pensar que presentan una antigüedad mucho mayor.

El papel principal en la ideología china lo encarna el emperador que representa al hombre como poder cósmico (en trinidad con el Cielo y la Tierra). Si sus acciones son correctas y vive en armonía, su actuación revierte en el orden cósmico, por lo que ha de ajustarse al *tao*, al principio de todo, a la vía que es la quintaesencia del orden universal. El emperador es el centro del mundo y se sitúa físicamente debajo de la estrella polar alrededor de la cual todo el universo gira, es el sacerdote supremo y tiene como antepasados míticos al Cielo y a la Tierra (*T'ien-tzu*, «Hijo del Cielo» es el título imperial más antiguo). Pero en el confucianismo el monarca no tiene un poder libre de justificación, ha de seguir el mandato del cielo (*t'ien-ming*) y fortalecerse en la virtud para no desgastar esa fuerza legitimadora que proviene del exterior; en el caso de no actuar correctamente resulta legítimo derrocar a una dinastía estimada como corrupta (invocando el mandato del Cielo). De este modo en el pensamiento confucianista la autoridad está limitada al bien común, los funcionarios confucianistas a la par que ofrecen al emperador la estructura ideológica que permite sustentar su poder controlan la justificación última del mismo, actuando como una casta eclesiástica que posee las riendas del sistema político.

De todos modos, en una situación de normalidad el emperador está sólidamente situado en el centro ideológico, como símbolo del hombre, como poder frente al Cielo y la

Tierra (una posición superior a la de mero intermediario), como sacerdote supremo, como detentador del máximo poder religioso. Tiene la potestad de modificar la teología aceptando o rehusando (previo informe del ministerio de los ritos) la admisión de Dioses en el panteón oficial.

3.5.6. LA RELIGIÓN OFICIAL: LA TEOLOGÍA

Los Dioses principales en la teología oficial son los antepasados imperiales. El más importante es el Cielo (T'ien), llamado también Señor celeste (*T'ien Ti*) y gobernante supremo (*Shang Ti*); es absoluto *yang*, regulador del universo y el emperador es su sacerdote. Todo se somete a la decisión del Cielo que actúa como una providencia cuyos designios predeterminados pueden escudriñarse gracias, por ejemplo, al *I Ching*. Por su parte la Tierra vista como soberana (Hou T'u) aparece como absoluto *yin* ya desde el siglo II a.e. (durante el reinado de Wu-ti).

El Cielo y la Tierra son los progenitores míticos del emperador, que además cuenta con las líneas de linaje de los ancestros imperiales. Estos actúan como protectores de la dinastía reinante (aunque no existan lazos directos de sangre porque la sucesión dinástica se haya quebrado) y se les rinde un culto de características muy arcaicas que enraíza en los mismos orígenes de la civilización china. De hecho el culto al Cielo tiene en última instancia una esencia similar al anterior puesto que plantea que los antepasados del emperador pertenecen a un linaje superior que entronca con los Dioses. La religión oficial invadida por el confucianismo no hace más que legitimar con los mismos instrumentos (apelando al linaje) el poder de emperadores nuevos (amparados en sus reivindicaciones dinásticas gracias al «mandato del Cielo»).

Otros Dioses reverenciados en la religión oficial son los de la agricultura (el Dios del grano -Chi—, antepasado mítico de la dinastía Chou o el Príncipe mijo) y los protectores del territorio. El Dios tutelar de todo el territorio imperial es She, al que se da culto junto a Chi como una diada (She Chi = el Dios del suelo y las cosechas), por debajo y copiando el sistema organizativo de la burocracia imperial aparecen toda una serie de Dioses jerarquizados, los Ch'eng-huang (Dioses de los fosos y los muros), que se imagina que ponen en marcha un sistema de informes sobre las conductas morales y a los que dan culto los funcionarios según su categoría (cada provincia, territorio y subterritorio tiene en el mundo real un burócrata encargado de regirlo y en el mundo imaginario un Dios para protegerlo). Cada aldea tiene su Dios, cada ciudad, cada montaña, cada río, todos ellos situados en un entramado burocratizado de divinidades jerarquizadas.

También se da culto a una serie de hombres divinizados. Algunos son puramente míticos, como los héroes culturales, que imaginariamente desarrollaron por primera vez una función útil para la sociedad (como el Primer agricultor —Hsien Nung—, el Primer médico —Hsien I—), pero otros son muy históricos héroes populares, funcionarios ejemplares y virtuosos que fueron elevados a la categoría de espíritus dignos de culto. Buen ejemplo de ello lo ofrece Confucio, al que desde el 59 se incluyó entre las divinidades oficiales en todo el imperio y al que en la agonía del sistema tradicional chino, en 1907, se encumbró junto al Cielo y la Tierra entre las divinidades oficiales de primer orden (por ejemplo en Corea, se le sigue dando culto como divinidad protectora de la inteligencia). Esta divinización de personas, que puede parecer un atentado al racionalismo confuciano tiene su razón de ser en la importancia del culto funerario, que se entronca en una de las virtudes básicas que es *hsiao*, la piedad filial. Para el pensamiento tradicional chino los antepasados se preocupaban de la familia y de sus campos y pertenencias si se les ganaba por medio de las ofrendas realizadas por el heredero varón (de ahí la importancia de tener al menos un hijo varón o desaparecería

el culto); en algunos casos las familias extensas (localizadas en una misma aldea) levantaban templos a los antepasados y se realizaban en ellos ofrendas solemnes en primavera y otoño. La localización de la tumba, que se convertía en un foco principal de protección para la familia, se hacía con un exquisito cuidado (siguiendo complejas técnicas del *feng-shui*, habilidades geománticas que también se empleaban a la hora de hacer construcciones de todo tipo), para emplazar el monumento de tal modo que respetase las líneas de energía de la Tierra. El culto funerario se convertía en un medio de cohesión familiar, grupal e incluso imperial (por medio de los sacrificios a los ancestros imperiales).

El emperador en su calidad de Hijo del Cielo y de hombre prototípico tenía el poder, por sí mismo o por delegación, de admitir nuevos Dioses; este mecanismo permitió que se incluyeran gran número de Dioses populares, taoístas o budistas que el estado tomaba bajo su tutela (inscribía en el registro de los sacrificios) y apoyaba económicamente (por medio de legados imperiales). Se trata de un mecanismo extraordinariamente potente de asimilación de la religión popular que de esta manera se oficializaba y controlaba por parte del estado. De todos modos la teología oficial por mucha flexibilidad que alcanzase gracias a la posibilidad que tenía de asimilar Dioses de muy diverso origen no dejó de presentar caracteres excesivamente legalistas y artificiales, por ello, y a pesar de los intentos del neoconfucianismo, solo satisfizo una parte de las necesidades religiosas de los chinos, que a la par que exteriormente cumplían los ritos oficiales eran cultores de otras religiones (el taoísmo o el budismo).

3.5.7. LOS RITOS OFICIALES

Los ritos que realiza el emperador son los más significativos, marcan y pautan el año por medio de ceremonias que derivan del poder imperial para estatuir el calendario. El emperador tiene entre sus principales obligaciones la de promulgar el calendario (que confecciona una comisión de astrólogos y otros funcionarios), que se convierte en una manifestación simbólica de la interdependencia del Cielo, la Tierra y el Hombre (el emperador). Por su orden se marcan las fechas sagradas para la realización de fiestas, los días fastos y nefastos (en los que no se puede desarrollar actividad, muy especialmente la ritual), los días correctos para realizar las faenas agrícolas y sobre todo el día de comienzo del año (que corresponde con el solsticio de invierno).

La máxima fiesta del calendario tradicional chino es la del comienzo del año, corresponde al momento en el que *yang* empieza a crecer (el solsticio de invierno es el fin del reinado de la decrecencia —*yin*—). El emperador ofrece un solemnísimos sacrificio al Cielo según un rito muy arcaico. Se celebraba en el sur de la capital (corresponde al *yang*) ante las tablillas con los nombres del Cielo y los antepasados (se estimaba que participaban en el rito por invitación del emperador). Tras ayunos, purificaciones y ofrendas se rogaba al Cielo y los antepasados que retornasen a sus localizaciones habituales y propiciasen la prosperidad del país y se quemaba en sacrificio un toro. En el solsticio de verano cuando *yin* comienza a crecer, se realizaba una ceremonia semejante por parte del emperador en el norte de la capital (parte *yin*) y dedicada a la Tierra con la notable diferencia que el animal sacrificado era enterrado en el lugar.

Otro de los ritos importantes que desarrollaba el emperador era la rogativa por la cosecha que se realizaba un día durante el primer mes del año; a comienzos del verano se hacía una ceremonia parecida para obtener la lluvia.

Una ceremonia de un significado muy interesante realizaba el emperador un día fasto tras el comienzo de la primavera; tras ofrecer sacrificios al Divino agricultor inauguraba el año agrícola trazando con un arado de bueyes tres surcos en un campo sagrado, le seguían los

príncipes, ministros y altos burócratas y otros funcionarios sembraban el mijo (que se utilizaba para los sacrificios a los antepasados imperiales). El emperador abría físicamente el surco en la tierra no hollada en todo el invierno, la desacralizaba en un ritual de una simbología diáfana para una sociedad de base agrícola como era la china. Los burócratas de las diversas provincias y territorios (gobernadores, prefectos) tenían también entre sus obligaciones rituales inaugurar en delegación del emperador el año agrícola por medio de sacrificios al Dios del suelo y las cosechas.

El confucianismo dotó a la religión oficial china de una estructura ética y moral (basada en la convivencia pacífica) que permitió que sobreviviese durante dos mil años, consolidando una religión piramidal y burocrática, enraizada en ceremoniales agrícolas de un arcaico simbolismo, en la que no cabía la piedad profunda pero que resultaba un instrumento de cohesión política de primer orden, comparable con formas religiosas alejadas de ella en miles de años, como la egipcia o la mesopotámica.

3.6. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES MESOAMERICANAS

3.6.1. VARIEDAD Y UNIDAD

En Mesoamérica se desarrollaron una serie de civilizaciones (olmeca, maya, teotihuacana, zapoteca, mixteca, tolteca, totonaca, azteca-mexica) en épocas y territorios diversos pero que parecen poseer características comunes destacables, que atañen al modo de vida (dependencia del maíz) y la ideología (por ejemplo la utilización de calendarios dobles, de 365 y 260 días). Conocemos con profusión de detalles a los mexicas, con los que chocaron los españoles, y con cierta profundidad a los mayas, por lo que servirán de guías para pueblos anteriores de cuyos logros y hechos solo quedan recuerdos, en muchos casos filtrados por el particular lenguaje del mito.

Nuestra visión de la religión de estos pueblos se halla muy mediatizada por la profunda destrucción cultural llevada a cabo por los conquistadores españoles y por las élites mexicanas, que se han negado a comprender, con una ceguera comparable, los primeros a unas civilizaciones que les interesaba destruir más que entender; los segundos a sus sucesores indígenas y sus formas organizativas e ideológicas propias.

Esta actitud, común hasta fecha muy reciente, ha llevado a la destrucción de gran cantidad de material de una valía documental incalculable (es ejemplar la furia de Diego de Landa contra los libros mayas) y a la marginalización de los detentadores de la antigua sabiduría.

A pesar de las lagunas en la documentación dos hechos parecen bastante establecidos, por una parte que la diversidad religiosa debió de ser notable entre los grupos plebeyos y los aristocráticos y que se había desarrollado un sincretismo y una interpretación religiosa que, aunque conllevaban un aumento del número de deidades, cohesionaban los panteones que presentan una unidad que permite que tratemos de modo conjunto (sin hacer la división entre aztecas y mayas) la religión de ambos pueblos.

3.6.2. EL TIEMPO CÍCLICO

El tiempo es divino para las culturas mesoamericanas y su conocimiento se presenta como de interés primordial, no solo para ordenar las faenas agrícolas, sino para el buen funcionamiento del propio mundo. Cosmología y calendario se entremezclan, resultando los ejemplos mejor conocidos los aztecas y mayas aunque es de suponer que partirían de las especulaciones olmecas y teotihuacanas.

Existen tres calendarios, de los que los dos primeros (el de 260 días y el de 365 días) son los más importantes. El más antiguo, es el calendario ritual y adivinatorio de 260 días (denominado *tzolkin* por los mayas y *tonalpohualli* por los aztecas); usa como base para el cómputo de medida del año la duración de la gestación humana. Consiste en la combinación de dos cómputos independientes, una semana de 13 días (nombrados de modo consecutivo del 1 al 13, corresponden en la cosmología a cada uno de los trece cielos) y una secuencia de 20 días nombrados por jeroglíficos que representan plantas, animales, fenómenos atmosféricos, objetos (organizados en cuatro series de 5 signos que corresponden en la cosmología a cada uno de los puntos cardinales) (ilustración 36). Este cómputo de 20 días debe haberse originado en la zona de las Tierras Cálidas puesto que incluye animales característicos como el cocodrilo, el jaguar o el mono y se trata probablemente de un

calendario de origen olmeca antiguo. Todas las variantes de este calendario utilizan en origen un mismo patrón, lo que permite insistir en la homogeneidad cultural de toda la zona.

Cuadro 4: *Tonalpohualli* azteca y sistema de combinaciones (para 8 semanas de 13 días y 5 grupos de 20 días)

Nombre del día (en náhuatl)	Nombre del día (en español)	1°	2°	3°	4°	5°
1) <i>cipactli</i>	cocodrilo	1*1	8	2	9	3
2) <i>ehécatl</i>	viento	2	9	3	10	4
3) <i>calli</i>	casa	3	10	4	11	5
4) <i>cuetzpallin</i>	lagartija	4	11	5	12	6
5) <i>cóatl</i>	serpiente	5	12	6	13	7
6) <i>miquiztli</i>	muerte	6	13	7	1*6	8
7) <i>mázatl</i>	venado	7	1*3	8	2	9
8) <i>tochtli</i>	conejo	8	2	9	3	10
9) <i>atl</i>	agua	9	3	10	4	11
10) <i>itzcuintli</i>	perro	10	4	11	5	12
11) <i>ozomatli</i>	mono	11	5	12	6	13
12) <i>malinalli</i>	hierba	12	6	13*5	7	1*8
13) <i>ácatl</i>	caña	13	7	1	8	2
14) <i>océlotl</i>	ocelote	1*2	8	2	9	3
15) <i>cuauhtli</i>	águila	2	9	3	10	4
16) <i>cozcaquauhtli</i>	zopilote	3	10	4	11	5
17) <i>ollin</i>	movimiento	4	11	5	12	6
18) <i>técpatl</i>	cuchillo de piedra	5	12	6	13	7
19) <i>quihuitl</i>	lluvia	6	13	7	1*7	8
20) <i>xóchitl</i>	flor	7	1*4	8	2	9

El día primero, 1-*Cipactli* (cocodrilo), por la combinación de las dos series solo se repite cada 260 días, que marca la duración del año.

Este calendario servía para indicar una serie de fiestas; por ejemplo el día 1-*Acatl* (Caña) era la fiesta del Dios Quetzalcóatl (Serpiente emplumada), que consistía en ofrendas incruentas por parte de los dignatarios aztecas. Quetzalcóatl es el principal Dios de la civilización de Teotihuacán, se le estimaba inventor del calendario, de la escritura, y de otras artes, presidía los *calmeac*, monasterios-escuelas de la nobleza azteca. Es un héroe civilizador, gemelado con Xolotl y convertidos en estrella de la mañana y la tarde, con lo que encarnan el tema arcaico de los gemelos civilizadores. Este calendario tenía también utilidades para la adivinación, ya que cada día, cada trecena, cada veintena (con sus implicaciones respecto de los puntos cardinales), cada número (2,3,4,7,9 y 13 eran benéficos y 5 era fatídico) y sus combinaciones, divinidades presidentes (por ejemplo, *mázatl* era presidido por Tlaloc, Dios de la lluvia; *técpatl* por Tezcatlipoca) y carácter fasto o nefasto servían para extraer un presagio. El día del nacimiento se estimaba una fecha fundamental (como en la astrología en el Viejo Mundo) pues marcaba las direcciones de destino en la vida de los hombres (sometidos a la predestinación).

El segundo calendario se aproxima al año solar, aunque sin abandonar el sistema de las combinatorias de 20 días. Consistía en 18 meses de 20 días a los que se añadían 5 días nefastos. Cada mes tenía su festividad principal y llevaban nombres que tenían que ver con las características (teóricas) de la estación a que correspondían. Pero la inexistencia de un

sistema de años bisiestos tanto entre los mayas como entre los aztecas (por razones que evidentemente no eran técnicas pues los mayas, por ejemplo, eran capaces de una precisión extraordinaria en el cálculo astronómico) llevó a que el tiempo real no se correspondiese con el calendárico. Utilizando estos datos recientemente M. Graulich ha expuesto la teoría de que el año calendárico coincidió correctamente con el año real en el 682, que estima un momento significativamente muy destacado para las culturas de la época (y en particular para los mayas). El conocimiento de este ritmo supersecular pudo quizá dar razón de ser a los ritos que intentaban sostener el mundo, las estaciones, el propio sol en su nacimiento diario. Aunque tarde respecto del calendario, la primavera llegaba y este hecho servía de justificación a los sacerdotes que empeñaban recursos y tiempo en esa labor imaginaria de solidaridad con el mundo simbolizado en un tiempo con tendencia a la caducidad. Quizá el propio respeto por ese magno ciclo llevase a no intentar intercalar bisiestos, esperando la muy sagrada y milenaria época en la que coincidirían el calendario común y el natural, uno más de los ritmos en los que se movían las vidas de los mesoamericanos. Y es que la conjunción de los dos calendarios, el de 365 días y el de 260 se producía cada 18890 días (52 años) indicando un momento especialmente relevante, un gran año de características semiseculares que marcaba una sacralidad potenciada. Para los mesoamericanos en la vida del ser humano se podía alcanzar también esa bienaventuranza, el poder festejar un cumpleaños en el que se repetía la fecha del nacimiento en ambos calendarios y que solamente se producía una vez cada 52 años.

Por último las civilizaciones mesoamericanas llevaban también un cómputo de los años venusinos, que se ritman con los solares a tenor de 8 años solares por 5 de Venus. La coincidencia, en este caso entre un día determinado de ambos calendarios se producía cada 104 años, otro nuevo ritmo a añadir al baile calendárico.

Por encima de estos ritmos naturales existían los ritmos cosmológicos que planteaban un complejo imaginario de creaciones y destrucciones del mundo. La mayoría de los pueblos mesoamericanos planteaban la existencia de cuatro soles (edades del mundo) pero los aztecas, para los que contamos con la documentación más completa, tenían la «leyenda de los cinco soles». Estas edades del mundo aparecen representadas, por ejemplo, en los círculos centrales de la Piedra del sol (ilustración 37). El mundo había tenido ya cuatro edades presididas cada una de ellas por un sol específico:

- al caer el primer sol (*nahui ocelotl* = 4-ocelote) todo ser vivo fue devorado por las bestias
- al caer el segundo sol (*nahuecatl* = 4-viento) todo fue destruido por el viento
- al caer el tercer sol (*nahui quiáhuatl* = 4-lluvia) todo fue arrasado por una lluvia de fuego
- al caer el cuarto sol (*nahui atl* = 4-agua) todo fue destruido por un gran diluvio.

Los aztecas decían vivir bajo el quinto sol (nacido en *nahui ollin* = 4-movimiento), en un precario equilibrio que necesitaba de todos los cuidados rituales para retrasar el inevitable momento en el que se desatasen los terremotos que habrían de poner fin al mundo, para ello era necesario que la sangre humana se derramase y alimentase las energías del sol moribundo, una práctica que ha impactado a generaciones de especialistas en las civilizaciones mesoamericanas y de historiadores de las religiones.

3.6.3. LOS SACRIFICIOS HUMANOS

No parece que los sacrificios humanos fueran comunes en la civilización de Teotihuacán (200-650), ni probablemente tampoco en la época clásica maya (200-900), por el contrario en la época de la expansión mexicana presentaron caracteres compulsivos (durante la consagración del gran templo de Tenochtitlán se sacrificaron 20.000 hombres). Los códices y los monumentos (ilustración 38 con un ejemplo maya) no tienen sonrojo en presentar a las

víctimas sacrificiales con el pecho abierto y al sacerdote arrancando el corazón con un cuchillo de pedernal para colocarlo como ofrenda en los *cuauhxicallis* (recipientes para corazones).

Tras la evisceración el cuerpo era lanzado desde el templo hacia la multitud que desarrollaba un festín caníbal. En otros casos la muerte se producía por métodos diferentes (desollamiento, decapitación, combustión) que tenían que ver con la divinidad implicada en el sacrificio (Tlaloc exigía muerte por agua, la Diosas femeninas víctimas femeninas). Estas prácticas han sido explicadas de modos muy diversos. Una formulación ecológica extrema surgió del ingenio de M. Harner y fué popularizada por M. Harris; la falta de grandes animales en el valle de México llevó a la sustitución del aporte dietético animal (y del valor significativo de la gran víctima sacrificial) por el humano. El problema de esta hipótesis es que no tiene en cuenta que los grandes animales fueron extinguidos mucho antes que se desarrollasen los sacrificios humanos masivos, que resultan ser relativamente recientes. Si en vez de tratarse de hombres, se hubiesen sacrificado animales, la ceremonia se explicaría bien y entraría en la categoría de ritos de solidaridad: por medio del reparto y la comida en común se consolidaría la cohesión del grupo. Pero los hombres sacrificados en gran número solían ser enemigos y la situación general tanto en el valle de México como en tierra maya era de agresión de los grupos expansionistas sobre las poblaciones vecinas. En este caso el sacrificio humano masivo parece actuar como un medio de presión e intimidación que se basa en sutiles argumentos ideológicos y religiosos. La expansión mexicana, por ejemplo, que partía de Tenochtitlán, la gran capital, imaginada como el centro del mundo (un microcosmos, tierra rodeada de agua) era planteada como una labor de ordenación de los cuatro cuadrantes del mundo. Un mundo que se simbolizaba en el sol, que requería sacrificios diarios de infusión de fortaleza y energía (del mismo modo que se sacrificó el Dios viento Ecatl para infundir movimiento al recién nacido quinto sol en el tiempo mítico del comienzo de la era). A esa necesidad de recordar por medio del rito sangriento el momento cosmogónico del surgimiento del mundo actual (o de la violencia que también existía en el mundo de los Dioses) hay que añadir el recuerdo del momento mítico en el que el Dios principal de los aztecas, el terrible Huitzilipochtli, líder de la migración azteca, arrancó el corazón a los que no le siguieron en la peregrinación que buscaba para su pueblo la morada en el centro del mundo. El sacrificio humano azteca se presenta pues como un pretexto para el dominio (como tantas otras estrategias de la violencia), una técnica psicológica de terror frente a los enemigos y de cohesión en el horror para el grupo social de los sacrificadores. Lo chocante es que en vez de optar por la masacre (el sistema que utilizaban los españoles) emplearan un recurso arcaico, sacrificial y caníbal cuya erradicación fué tenida por labor primordial de índole religiosa por parte de los conquistadores europeos y permitió justificar en parte sus desmanes y violencia.

3.6.4. UNA TEOLOGÍA SINCRÉTICA

Puede parecer por tanto que el estado mexicano, por medio del sacrificio humano compulsivo actuaba de un modo diferente al resto de los estados expansionistas, buscando el exterminio más que la asimilación. Pero hay que tener en cuenta que a la par que se intimidaba a los enemigos, se les obligaba a pagar tributo y se realizaba una profunda alquimia religiosa. Moctezuma II tenía imágenes de los Dioses de los pueblos que había sometido y especialmente de las divinidades toltecas a las que los aztecas reverenciaban de modo particular. Se estaban poniendo en marcha los mecanismos habituales que la religión ofrece a los gobernantes para someter ritualmente los territorios que ya han sido controlados con las armas y de este modo limitar los esfuerzos bélicos por medio del recurso al control

ideológico. Una tendencia que sin duda se hubiera consolidado cuando el control mexicano hubiera sido más profundo y consensuado.

Las religiones mesoamericanas resultan profundamente sincréticas, las divinidades, aunque protejan en origen a una agrupación humana específica o una ciudad determinada, terminan siendo aceptadas en síntesis mayores. Así Quetzalcóatl, Dios de la civilización de Teotihuacán aparece en los panteones posteriores, lo mismo que Tezcatlipoca (Espejo que humea), Dios de Texcoco, incluido con un papel fundamental en la cosmología y el culto azteca. Otro tanto estaba ocurriendo incluso con Huitzilopochtli, Dios de Tenochtitlán, protector de los aztecas y que estaba siendo aceptado a la par que el dominio de sus cultores primeros.

Los Dioses mesoamericanos, incluidos en intrincadas narraciones que navegan entre la historia y la teología presentan muy diversos matices que dificultan su comprensión sintética. La obra de Bernardino de Sahagún para los aztecas, el *Popol-Vuh* para los mayas, los contados códices que han sobrevivido a la destrucción permiten muy diversas lecturas, desde las históricas a las mitológicas, desde las teológicas a las cosmológicas. Transmiten un lenguaje que en esencia nos resulta profundamente ajeno, consolidado en trances visionarios (la utilización de una diversísima farmacopea psicodélica está bien establecida), basado en una cosmovisión cuyos parámetros se nos escapan y no solamente por falta de documentación suficiente. Incluso los modos de pensamiento de los aculturados y marginados sucesores actuales de los sacerdotes mayas y aztecas (una vía de estudio cada vez más tenida en cuenta y fructífera), resultan refractarios para los mecanismos mentales occidentales que intentan aprehender el mundo por medio de sintetizar y organizar.

Aún consciente de las dificultades, y del carácter multifuncional que presentan muchas de las divinidades principales, se puede intentar emplear el criterio sociológico para ordenar en una rápida síntesis el material teológico mesoamericano. Existen Dioses de los grupos de guerreros, que por ejemplo entre aztecas o toltecas cumplían un papel primordial. Así las cofradías de guerreros aztecas enfrentadas tenían sus patrones a los que se dotaba de los caracteres definitorios del grupo; el Dios de la orden de las águilas, cofradía de caracteres diurnos, era Huitzilopochtli; sus rivales de la orden de los jaguares, de características nocturnas, estaban presididos por Tezcatlipoca. Pero a la par Huitzilopochtli era divinidad suprema de los aztecas y Tezcatlipoca presentaba características soberanas entre los pueblos nahuas. Los sacerdotes tenían sus divinidades presidentes, buen ejemplo lo ofrece el maya Itzam Na, héroe legendario y sacerdote primordial que tendía a multiplicar los cometidos hasta hacerse polivalente. Papel parecido cumplía el Dios desconocido e anicónico (quizá una adaptación de Ometéotl, señor de la dualidad, probablemente una divinidad sacerdotal) al que daba culto el rey de Texcoco Nezahualcóyotl (1402-1472) y que presentaba caracteres asumibles por cualquier fiel (quizá nos hallemos ante un rasgo universalista). Estas divinidades de raigambre sacerdotal tenían también la tendencia a multiplicar sus caracteres variados para convertirse en seres supremos. Divinidades de índole popular eran las que ayudaban en el crecimiento de la cosecha y de la prole, así el Tlaloc azteca (y el Chaac maya), Dios de la lluvia fecundante era protector de los campesinos y el Dios del maíz (el maya postclásico Yum Kax) era patrono de la agricultura. La maya Ixchel era la esposa de Itzam Na y protegía en los partos y a la mujer.

Pero todos estos Dioses mesoamericanos unían los caracteres positivos con otros terribles; así a Tlaloc se le tenían que ofrecer niños para propiciar la cosecha o Ixchel enfurecida y desatada, igual que participó en la destrucción del mundo por el agua, puede volver a mostrar su cólera en inundaciones y lluvias sin control. La muerte también tenía también su Dios (Ah Puuch entre los mayas), acompañado de la guerra, presidiendo el horror de la violencia tan cotidiana en los tiempos previos y posteriores a la llegada de Hernán Cortés.

Son divinidades ambivalentes, envidiosas y exigentes con los hombres que requieren ser ganadas por medio de festivales, ofrendas, sacrificios, penitencias y autocastigos; los sacerdotes eran los encargados de contentarlas equilibrando una precariedad cósmica en la que justamente radicaba su fuerza social.

3.7. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES SUDAMERICANAS

3.7.1. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES PREINCAICAS

Las religiones de las civilizaciones del Perú presentan problemas graves de documentación hasta el momento del máximo desarrollo tanto expansivo como cultural que se produce en el siglo XV con la centralización imperial inca. A partir de la conquista por Francisco Pizarro se multiplican las fuentes escritas, pero resultan bastante problemáticas ya que provienen o de españoles (muy críticos con las costumbres incas y la «idolatría» como José de Arriaga o Pedro de Villagomes) o de personajes que al utilizar el castellano como lengua vehicular demuestran su aculturación a pesar de sus raíces indígenas (tal es el caso de Garcilaso de la Vega y en mayor medida de Felipe Huamán Poma de Ayala). Las fuentes de esta época muestran cultos en fase de destrucción y se echa de menos, en general, la riqueza documental que se posee para aztecas o mayas.

Por su parte para las religiones preincaicas el recurso a la arqueología, a la par que permite algunas certezas (la constatación de la existencia generalizada de un Dios felino, símbolo quizá del soberano), plantea numerosos interrogantes cuando los recursos interpretativos y comparativos fallan.

Las religiones preincaicas presentan una indudable diversidad (que tiene que ver con una cronología bimilenaria), pero a la par están unificadas por una base ecológica semejante (con la salvedad de la diferencia entre el hábitat costero y el de montaña) y una adaptación ideológica a las necesidades centralizadoras que se justifican en la organización de los regadíos. Las construcciones hidráulicas (es ejemplar el canal de la Cumbre de cerca de 120 km. de longitud, aún en uso) ilustran sociedades complejas que llegaron a explotar de un modo más adecuado incluso que en la actualidad las posibilidades agrícolas de la zona (hasta el punto de que en los valles altos del Perú llegó a haber más población en la época preincaica e incaica que hoy en día).

Las culturas principales del Perú preincaico presentan características comunes e identidades específicas, así la cultura Chavín (800-300 a.e.) rendía culto a una divinidad de caracteres monstruosos de la que ofrecen buenos ejemplos las estelas pétreas (ilustración 39). Jaguar antropomorfo con cabellos ofídicos, algunos creen que simboliza al soberano. Este culto en su apogeo se expandió por zonas adyacentes. Quedan testificados también en esta época y en la zona costera (necrópolis de Paracas) los cultos a los antepasados (momificados).

En la cultura mochica (100-800) se testifican con claridad los cultos astrales centrados en la figura del sol y la luna a los que dedicaron sendas pirámides en Moché, su capital. Poseían un Dios jaguar y la cerámica presenta escenas que en algunos casos deben narrar mitos cuyo significado último se nos escapa.

La cultura costera de Nazca (100-900) presenta características semejantes a las anteriores con la insistencia en el culto al Dios jaguar. Resultan destacables los trofeos de cráneos que en algunos casos han sufrido deformaciones y trepanaciones y especialmente los famosos dibujos del Valle de Palpa, enormes relieves realizados por acumulaciones de piedras sobre el suelo y que debieron de confeccionarse para que los vieran los Dioses desde el cielo (aunque su finalidad última no deja de ser un misterio que solamente resolvería una explicación intracultural de la que no disponemos).

La cultura tiwanaku (200-1000, centrada en Tiahuanaco) se desarrolló al borde del lago Titicaca; presenta megalitos imponentes y repite el tema del Dios felino-ofídico. Se ha

estimado que la célebre Puerta del Sol, con un friso de divinidades-pájaro que convergen hacia una figura central, coronada de rayos, armada de cetros ornitomorfos (ilustración 40) representaría la imagen del Dios Viracocha en gloria. Sea cual sea el nombre, este personaje central aparece en una posición significativamente destacada, como si de una divinidad soberana se tratase.

La cultura costera chimú (1200-1400), que fue asimilada por los incas, presentaba un desarrollo urbano considerable (la capital Chan-Chan era una ciudad perfectamente diseñada y populosa). La divinidad principal parece haber sido la luna (a la que se daba culto junto al sol, formando un matrimonio divino) y poseían un mito etiológico para justificar la diferenciación de las clases sociales, pensaban que los plebeyos y los nobles habían sido formados de modo independiente por las divinidades estelares y por tanto pertenecían a razas diferentes. La cerámica chimú presenta algunos motivos claramente mitológicos como el de los gemelos, de larga raigambre en toda América.

3.7.2. CENTRALIZACIÓN Y JERARQUÍA EN LA RELIGIÓN INCA

En el siglo XIII comienza a consolidarse en toda la zona peruana un poder unificador que en su apogeo en 1460 controla un amplísimo territorio de Sudamérica (5000 km. lineales en el área andina). El imperio inca unifica por medio de un sistema ultracentralizado (en el que la religión desempeña un papel de primer orden) toda esta amplia y dispar región, impone tanto su lengua, el quechua, como el culto a los Dioses oficiales y al monarca.

El monarca o Sapa Inca presenta caracteres sagrados en un esquema de sublimación que en el esplendor del poderío imperial resulta parecido al egipcio. Es *huaca* (sagrado), se le invoca como Hijo del Sol (Inti, tenido por antepasado directo de la familia real), todo lo que toca es sagrado y su persona era tabú. Su estatus era sobrehumano y solo podía encontrar esposa digna en su propia hermana. La pareja real tiene su correlato en los fundadores de la dinastía, Manco Capac y su esposa Mama Ocllo y a su vez en el mundo teológico en la pareja celestial divina formada por el Sol (Inti) y la Luna (Quilla). El Inca muerto se momificaba y estaba presente en algunas ceremonias rituales de gran importancia, que marcaban la legitimidad dinástica y sagrada del poder del monarca reinante. El Inca era el mediador y el centro del mundo, vigorizaba el universo y en especial por su relación con la tierra, de la que también decía descender, provocaba la fertilidad y propiciaba las cosechas. Marcaba los ritmos de la agricultura por medio de la determinación de solsticios, equinoccios y fiestas principales (desde el *usnu*, edificio donde el Inca entronizado presidía las ceremonias y que servía también de observatorio astronómico) y velaba gracias a los ritos para que las fuerzas cósmicas no se desbordasen (el calor o el agua, por ejemplo) y se mantuviese la armonía cósmica, política y religiosa.

El Inca tiene su capital en Cuzco, ombligo (del mundo), centro de las regiones del imperio, organizada según un plano perfecto y en la que desemboca una red viaria que aproxima, como en una peregrinación, a los viajeros al origen de la sacralidad. En el punto central, en un emplazamiento cargado de connotaciones hipervalorativas (la vía láctea parte imaginariamente de allí) se encuentra el Coricancha, gran templo del Sol, placado en oro y plata, servido por numerosos sacerdotes (los de mayor estatus) y por las vírgenes del sol (*aclla*), con estatuas en las que aparecen reflejados el simbolismo del jaguar (por ejemplo Punchao, representación de un ser ofídico sentado en un trono flanqueado de jaguares) y de los astros.

Junto al Sol el Dios principal de los incas a partir de Pachacuti (1438-71 o quizá antes) es Viracocha. Corresponde al momento de gran expansión del imperio y el Inca se denomina su igual. Se trata de una divinidad que presenta caracteres soberanos y de héroe

cultural, creador de los dos mundos, dador de la civilización a los hombres, benévolo y positivo partió en la narración mítica hacia el océano montado en su manto y los relatos milenaristas planteaban su regreso futuro (a Francisco Pizarro lo confundieron con Viracocha). En el imperio expansivo Viracocha parece haber actuado como divinidad comprensible por todos los súbditos, en una tendencia cuasi-universalista que buscaba potenciar los mecanismos de cohesión interna.

La religión oficial inca se impuso a los súbditos del imperio diseñándose un sistema teológico centralizado sostenido por un clero numeroso (al que el campesino debía una parte de la cosecha en calidad de rentas), jerarquizado (los cabecillas estaban emparentados con el Inca) y que controlaba parcelas básicas del poder (el consejo imperial estaba presidido por el sumo sacerdote del Coricancha que solía ser el hermano del Inca). Un medio subsidiario de control sacerdotal sobre las instancias políticas lo ofrecían las vírgenes del Sol, que eran preparadas para cumplir el cometido de segundas esposas de los notables del imperio y que ejercían un papel de consejeras pero también de informantes (espían y controlaban a sus propios esposos).

La religión sostenía el esquema dual de la sociedad inca, la nobleza, encabezada por el Inca y los grandes sacerdotes tenía prerrogativas que se reflejaban incluso en el más allá. Los nobles independientemente de sus actos en vida, tras la muerte, ingresaban en el paraíso del Sol (Hanan Pacha) mientras que los plebeyos solo si habían desarrollado un comportamiento correcto en vida compartían ese privilegio. Por su parte los que habían cometido acciones incorrectas sufrían tormentos en el inframundo (Ukhu Pacha). Se deriva por tanto de estas creencias la existencia de una ética diferente, según la clase social a la que se perteneciese y que obligaba a los plebeyos a un comportamiento mucho más estricto que no cumplía para los nobles. Los encargados de controlar la expiación de los pecados eran los sacerdotes que podían purificar (por medio de ayunos, abstinencias y mortificaciones) los crímenes religiosos, pero de modo previo había que someterse a la confesión. Por tanto la moral social y la ética estaban fuertemente mediatizadas por los sacerdotes que ofrecían al estado un instrumento muy depurado de control social de los grupos desfavorecidos (y potencialmente revoltosos).

Los sacerdotes, por medio del sacrificio, controlaban imaginariamente el cosmos y para ello empleaban al único gran animal domesticado de América, la llama. Diariamente se hacían sacrificios de llamas al sol para mantener su vigor y el cuerpo del animal encerraba los secretos del futuro que los sacerdotes leían en los intestinos. El papel de la llama como animal ritual resulta comparable al de la vaca, la oveja o el caballo entre los pueblos pastores del Viejo Mundo. El sacrificio de la llama era el momento culminante de las fiestas (había por lo menos una al mes y eran especialmente relevantes las que se localizaban en solsticios y equinoccios), se realizaban ante el pueblo en el exterior de los templos y servían para consolidar la cohesión grupal gracias a la comunión por la sangre. Las que se celebraban en el Coricancha de Cuzco estaban cargadas de una simbología cósmica particular puesto que se incluían procesiones y deambulaciones que partían y volvían al centro, marcando el lugar donde la sacralidad presentaba sus caracteres más condensados. Especiales características tenía la ceremonia Capacocha, durante la cual, y en honor a la salud y prosperidad del Inca entronizado se sacrificaban niños entre 10 y 15 años, estimados puros y enviados desde los diversos templos provinciales sometidos a la jerarquía centralizada en Cuzco. El sacrificio, por tanto, servía en el imperio inca tanto para cohesionar la sociedad como para marcar jerarquías y preeminencias a la cabeza de las cuales se situaba el monarca como centro del cosmos.

Esta religión centralizada y jerarquizada se superpuso a las formas religiosas locales y populares, en algunos casos por medio del recurso al sincretismo. Desde los cultos aldeanos a los de los grandes Dioses locales o campesinos (Pachamama, la Madre tierra, Sara Mama,

Diosa del maíz, Illapa, Dios del trueno e incluso Pachacamac o Cons, Dioses de las poblaciones costeras) se incluyeron en una síntesis que mantenía como base del sistema religioso a los Dioses oficiales (en especial a Viracocha) y al Inca. Serán estos Dioses impuestos (especialmente Viracocha) los que desaparecerán al derrumbarse la estructura de poder incaica con la conquista española, pero por el contrario se mantendrán los Dioses locales, el culto a la Pachamama a las *huacas* (lugares especialmente sagrados) que impregnarán la doble fe de las poblaciones quechuas del Virreinato del Perú, solo superficialmente cristianizadas.