

MAURIZIO BETTINI
ELOGIO
DEL
POLI
TEISMO
ALLANZA EDITORIALE





Elogio del politeísmo

Lo que podemos aprender hoy de las religiones antiguas

Maurizio Bettini

Elogio del politeísmo

Lo que podemos aprender hoy
de las religiones antiguas



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Índice

Título original: *Elogio del politeísmo: Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*
Traducción de Carlo A. Caranci

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de Amador Toril

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2014 by Società editrice Il Mulino, Bologna
© de la traducción: Carlo A. Caranci Díez-Gallo, 2016
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2016
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-306-5
Depósito legal: M. 406-2016
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

9	Introducción. Los dioses en el exilio
25	1. El sacrificio del belén y las bombas en la mezquita
33	2. Estatuillas de fin de año. Animales, pastores, Reyes Magos
41	3. Estatuillas de fin de año. <i>Sigilla</i> , Sigillaria y Compitalia
46	4. Una vida de estatuillas. El larario.
51	5. No adorarás a otro dios
59	6. Traducir a los dioses, traducir a Dios
68	7. Paradojas gramaticales: el nombre de Dios
77	8. La <i>interpretatio</i> de los dioses
84	9. El politeísmo, curiosidad y conocimiento
91	10. Los monoteísmos ¿serían, quizá, politeísmos disfrazados?
95	11. Tolerancia <i>vs.</i> <i>interpretatio</i>
103	12. El politeísmo como lenguaje
111	13. Conceder la ciudadanía a los dioses
122	14. La larga sombra de las palabras
136	15. El crepúsculo de la escritura
153	Apéndices
155	1. Tolerancia e intolerancia religiosa en el mundo antiguo
163	2. Venturas y desventuras de <i>paganus</i>
167	Notas
188	Referencias bibliográficas
199	Índice onomástico

Introducción

Los dioses en el exilio

No es frecuente hojear un libro de filosofía sin encontrarnos, antes o después, una cita de Platón. No estamos hablando sólo de las aportaciones académicas o científicas dedicadas a la filosofía antigua, sino de la reflexión filosófica en general. Con Platón, los filósofos continuaron dialogando. Del mismo modo que quien se interesa por la semiótica lee a Aristóteles y también los escritos de Charles S. Pierce, y probablemente, también a Agustín; mientras que, cualquier obra, aun divulgativa, dedicada a la democracia –tema crucial en estos años– se inspirará con frecuencia, con razón o sin ella, en la griega, y en la ateniense en particular. Decimos esto para sostener una tesis por otra parte obvia: es decir, que la cultura antigua no proporciona solamente materia de estudio para profesionales de los clásicos o para estudiantes enfrentados con la *consecutio temporum*, sino que, en muchos casos, cons-

contemporánea del mismo modo que ocurre, en cambio, respecto al teatro o a la filosofía?

La respuesta es bastante previsible. Porque, desde sus comienzos, el cristianismo ha ido construyéndose progresivamente *contra* las religiones clásicas, relegándolas al territorio de la falsedad y del error. Y el cristianismo no sólo sigue bien vivo, al contrario que las religiones antiguas, sino que se ha ganado el papel de religión dominante en muchas zonas del mundo —sobre todo, ha modelado sobre sí mismo a buena parte de la percepción cultural también de quien ya no es cristiano o nunca lo ha sido pero que, de todos modos, es parte de una civilización poscristiana. Aun cuando ya no se formula explícitamente, como es obvio, porque desde hace tiempo los dioses antiguos perdieron a sus seguidores, la censura cristiana originaria de alguna manera queda insertada en las palabras mismas que se usan para definir a la religión griega y romana: tales como «paganismo», «idolatría» o la misma «politeísmo» (hablaremos de esto más adelante)¹. Pero incluso más allá de esto, queda el hecho, de todos modos, de que en la conciencia común, la religión antigua es percibida como una religión *superada*, derrotada no sólo y no tanto por el cristianismo como por el progreso de la civilización. Es una visión evolucionista del momento religioso a cuya creación contribuyeron no sólo teólogos y filósofos cristianos, sino, en las generaciones pasadas, los propios historiadores de la religión. Sólo que hoy —casi es inútil decirlo— nos costaría mucho trabajo aceptar esta versión de los he-

chos. Afirmar que la religión de los griegos y los romanos está superada equivale, ni más ni menos, a declarar que la poesía de Homero o la de Virgilio están superadas. Afirmaciones que podían tener un sentido en tiempos de la «*querelle des anciens et des modernes*», pero que difícilmente lo tendría hoy. En realidad, desde hace mucho tiempo se ha comprendido que los productos de la cultura no se miden con el parámetro del tiempo o de la evolución, y esto vale también para la religión. Sabemos bien cuánto colonialismo, cuánto eurocentrismo se ocultaba tras la mampara de ciertas jerarquías evolutivas. La religión griega y romana es, simplemente, *otra* religión o, mejor dicho, *una* religión, como lo son el sintoísmo o el islam. Y, con todo, en la percepción corriente, no se la considera así².

Volviendo a la censura que el cristianismo ejerció en su momento sobre la religión griega y romana, si algún aspecto o parte de ésta ha conseguido zafarse, esto pudo ocurrir porque cambió de sentido o, mejor, de identidad. Los dioses que fueron venerados y honrados por dos civilizaciones y que se situaron en el centro de organizaciones sociales, culturales e intelectuales muy complejas, han quedado reducidos a personajes de una «mitología» genérica, simples actores de narraciones fantásticas. Los resultados de esta metamorfosis, que se realizó hace muchos siglos, son, por otro lado, muy visibles en la cultura corriente (por poner un ejemplo, en las voces «Minerva» y «Juno», Wikipedia da «divinidades de la mitología romana»). Y,

aun así, ya Leopardi había notado cuán vano era el recurso a esta «mitología» clásica, «ya que nosotros, con la literatura, no hemos heredado también la religión griega y latina»³. Del mismo modo, también las antiguas estatuas de culto se han transformado en obras de arte genéricas, esas Afroditas y esos Dionisos cuya belleza contemplamos y cuyos autores a veces admiramos, sin pensar, sin embargo, que tales imágenes debían representar divinidades, no personajes del «mito». Todo lo demás, es decir, ese complejo sistema de relaciones que en el mundo griego y romano conectaba entre sí a los hombres y a los dioses, ha asumido el papel de objeto de estudio –pero, en verdad, ha conquistado este estatus trabajosamente, y de manera plenamente autónoma sólo a partir del siglo XIX⁴. Para concluir, podríamos decir con Heinrich Heine que los dioses antiguos han sido «exiliados»: pero no «en la oscuridad de templos en ruinas o en el encanto de los bosques», como los evocados por el poeta alemán, sino en las universidades y en los institutos de investigación. Y esto es así, al menos por lo que se sabe, porque han tenido hasta el momento escasas ocasiones de reencarnarse como, por el contrario, le tocó un día a Dioniso / Denys l'Auxerrois y a Apolo / Duque Carl von Rosenmold⁵.

He aquí, pues, en breve síntesis, las razones por las que el antiguo politeísmo (desde este momento también nosotros lo llamaremos así) ya no es una fuente de inspiración viva para la cultura moderna y contemporánea, como, en cambio, continúan siéndolo la filo-

sofía o el teatro de los griegos y de los romanos. Con esto no intentamos afirmar que hayan faltado los poetas, filósofos o escritores modernos que, en algún momento de su vida, hayan propugnado los valores del politeísmo. No es este el lugar, obviamente, para trazar la historia de un fenómeno tan complejo⁶. En todo caso, si observamos más de cerca el modo y la perspectiva en los que se han movido algunos de los más conocidos de estos apologetas de los dioses antiguos, nos damos cuenta de que el suyo fue un politeísmo más bien metafórico, un *medium* fascinante utilizado para representar algo que tenía poco que ver con la práctica real de la religión antigua⁷. En una carta a Max Jacobi, Goethe declaraba, por ejemplo, que al ser artista se sentía «politeísta» (del mismo modo que al ser científico natural se sentía «panteísta», y al ser persona moral, «cristiano»). Goethe profesaba, pues, un politeísmo artístico, que se corresponderá, por otro lado, con las declaraciones contenidas en el misterioso *Programa del idealismo alemán* hallado entre los papeles de Hegel y escrito (¿o transcrito?) de su propio puño:

La poesía llega, así, a una más elevada dignidad [...]. Al mismo tiempo sentimos, con mucha frecuencia, que la masa debería tener una religión sensible. No sólo la gran masa, también los filósofos la necesitan. *Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, esto es lo que necesitamos* [...] debemos tener una nueva mitología, pero esta mitología debe estar al servicio

de las ideas, debe convertirse en una mitología de la razón. Si no hacemos que las ideas sean estéticas, es decir, mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo y, al contrario, si la mitología no es racional, el filósofo debería avergonzarse⁸.

La «religión sensible» a la que debería dar alimento este programático «politeísmo de la imaginación y del arte» no es, en definitiva, más que la poesía. Muy diferente es el caso de Friedrich Nietzsche que, en su polémica anticristiana, recurrirá en cambio al politeísmo como ejercicio preliminar respecto al nacimiento del individualismo. «¡Un dios» escribía «no era la negación ni la blasfemia de otro dios! Aquí, por primera vez, se permitieron individuos, aquí, por primera vez, se honró el derecho de los individuos. El inventar dioses, héroes, superhombres de todo tipo [...] constituyó la inestimable propedéutica respecto a la justificación tanto del egoísmo como de la soberanía del individuo». El politeísmo como incunabulo de la moral, obviamente en el sentido en que la entendía Nietzsche⁹.

A lo largo del siglo XX, en cambio, el politeísmo tendrá una notable vitalidad en calidad de representación (o, mejor, una vez más, en calidad de metáfora) de carácter psicológico. Escribía Carl Gustav Jung:

Sin embargo, lo único que hemos superado son los fantasmas de las palabras, *no los hechos psíquicos que fueron responsables del nacimiento de la divinidad*. Estamos así,

todavía, poseídos por nuestros contenidos psíquicos autónomos como si éstos fuesen divinidades. Ahora los llamamos fobias, coacciones, etcétera, en una palabra, síntomas neuróticos. Las divinidades se han convertido en enfermedades, y Zeus no gobierna ya el Olimpo, sino el plexo solar.

Será precisamente de estas afirmaciones de Jung (pero no, quizá, de su ironía) de las que tomará inspiración declaradamente, el programa psicológico de James Hillman, pensado para reconocer¹⁰

a los dioses como ellos mismos patologizados [...] «la *infirmas* del arquetipo». Sin detenernos sobre cosas que todos conocéis, me parece que el punto esencial pueda adquirirse si reconocemos que los mitos griegos [...] exigen lo peregrino, lo peculiar, lo extremo: la Psicología anormal de los Dioses.

Aun sin arquetipos, Mallarmé, por otro lado, ya lo había dicho: «Si los dioses no hacen nada inconveniente, entonces ya no son dioses»¹¹. En cuanto a Ezra Pound, a su manera también defensor del politeísmo psicológico, tenía el mérito, sin embargo, de declarar explícitamente el carácter metafórico de este recurso a los dioses antiguos. Quizá porque su *Guide to Kulchur* había sido escrita

no para los superalimentados, sino para aquellos que no pudieron permitirse estudiar en la universidad y para los

jóvenes que ya estén, o no, bajo la amenaza de la universidad, a los cincuenta años querrán saber más de lo que yo sé ahora.

El hecho es que «el bardo de Idaho», como lo definía Ford Madox Ford, escribía así¹²:

Eleusis no ha distorsionado lo verdadero exagerando la individualidad, y no podría haber violado el espíritu individual. Sólo en el aire claro, a gran altura, puede darse una valoración justa de las cosas [...]. *Al no haberse encontrado una metáfora más adecuada para describir los colores de la emoción, yo afirmo que los dioses existen* [...]. Afirmo que un gran tesoro de verdades, para los hombres, existe en Ovidio, y en la materia del largo poema de Ovidio, y que sólo de esta forma podía registrarse.

Por otro lado, el politeísmo continuará funcionando también como metáfora estética, al igual que una mirada lanzada sobre el mundo por el filósofo o por el poeta. Así, en las fascinantes páginas que Fernando Pessoa, bajo el heterónimo de António Mora (a su vez, introductor de un aún más fantasmal Alberto Caeiro), dedicó a *El retorno de los dioses*, desarrollando una polémica decididamente densa con el «cristismo», sobre todo con el ibérico. El «paganismo» que Pessoa/Mora predicaba, llevaba en su centro este verso enigmático de Alberto Caeiro, que Mora consideraba incluso más «pagano» que el que habría podido escribir un pagano¹³: «La Naturaleza es partes sin un todo».

En cuanto al ensayo, bastante más reciente, de Odo Marquard, *Elogio del politeísmo*, pese al título, se trata más bien de un elogio de la mitología, no de la religión antigua. O, mejor aún, de una apología de la *pluralidad* que caracteriza a las narraciones de la mitología clásica, presentadas como pensamiento «polimítico», que, más bien, pueden abrir múltiples soluciones a la experiencia: en contraposición al pensamiento que se define como «monomítico», al estar relacionado con una única narración, que caracterizaría al monoteísmo¹⁴. Preferiríamos, sin duda, en vez de las conclusiones de Marquard, frágiles por la enésima confusión entre politeísmo y mitología, esta frase de Antonio Tabucchi¹⁵: «La duda, como la literatura, es politeísta».

Quizá solamente William James, como ha destacado Amos Funkenstein, se ha dirigido hacia el politeísmo antiguo para pedir algo que tuviese, directamente, significado para la vida, para la experiencia concreta de la persona, y no para la estética o para la psicología¹⁶. En efecto, en su pragmatismo, James valoraba la hipótesis politeísta por lo que puede *valer* para el individuo: *cash-value*, ésta es la fórmula que prefería, y que utilizó también en su reflexión sobre la religión. Como James ha repetido en varias ocasiones, «el *cash-value* de cada concepto se mantiene en la medida en que este concepto ayuda al individuo a “hacer frente”, lo sostiene en su propia experiencia efectiva, práctica y concreta»¹⁷. Por este mismo motivo, o sea, por la orientación pragmática, humana y vital que James ha impreso a su reflexión sobre la religión y sobre el politeísmo

en general, también nosotros querríamos retomar su imagen: el *cash-value* del politeísmo, esto es, en definitiva, lo que es central en nuestra investigación.

Así, en efecto, las reflexiones que siguen se dedicarán a explorar lo que el politeísmo antiguo, y en particular el romano, podrá ofrecer hoy a nuestras sociedades, no en el terreno de la estética o de la filosofía, de la literatura o de la psicología, sino en el de la experiencia concreta, a la vez política y social, individual y colectiva. Ésta es la idea que nos ha guiado a lo largo de nuestro trabajo y que en conjunto constituye su significado: poner de manifiesto las *potencialidades reprimidas* del politeísmo, dar la palabra a las respuestas que su manera específica de organizar la relación con lo divino podría proporcionar a algunos problemas ante los cuales, a las religiones monoteístas –como las conocemos en el mundo occidental o a través de éste–, les cuesta hallar una solución, o que con frecuencia son estas mismas las que las generan. Recurriendo a ejemplos extraídos sobre todo de la religión romana, hemos optado, pues, por dirigirnos hacia esos aspectos del politeísmo que, si los trasladamos a nuestras sociedades, podrían contribuir a reducir uno de los muchos males que siguen afligiéndolas: el *conflicto religioso*, y, junto a éste, ese variado espectro de hostilidad, reprobación e indiferencia que continúa envolviendo, para los «unos» las divinidades veneradas por los «otros». Pero antes de seguir por este camino, será conveniente que nos detengamos para hacer una breve aclaración.

Poniendo de relieve el *cash-value* específicamente político/social que las religiones antiguas podrían poner a disposición de nuestro vivir contemporáneo, no tenemos ninguna intención de olvidar las demás riquezas, esta vez de carácter intelectual, que aquéllas serían capaces de ofrecer a nuestra reflexión. En primer lugar, su capacidad para articular la experiencia humana distinguiendo y combinando entre sí conceptos, imágenes y acciones según procesos decididamente inesperados para nosotros. Intentemos, por ejemplo, imaginar una cultura en la que la vida de un niño corresponde a otras tantas etapas identificadas por una divinidad. Si Lucina lo lleva a la luz, Vitumnus y Sentinus le dan vida y sentimiento, Vaticanus le abre la boca para su primer vagido, Levana lo levanta del suelo, Cunina lo acuna, Potina y Educa le dan de beber y de comer, Farinus le da la primera palabra dotada de significado, etcétera –hasta las dos diosas que lo cuidarán en el momento en que saldrá de su casa: Iterduca en su alejarse, Domiduca para garantizarle el retorno–. Nos hallamos ante una secuencia de divinidades «menudas», como las llamaban los romanos, que no sólo se ocupan de determinadas acciones, sino que también las *representan*, bajo la forma de operadores religiosos: resumiendo, divinidades que al mismo tiempo funcionan como formas de acción y categorías cognitivas. Sin embargo, lo que acabamos de decir constituye sólo la mitad del proceso intelectual puesto en acción por la religión romana en su representación y organización de la realidad. Si, en efecto,

aquella tiende a *subdividir* la experiencia en una secuencia de operadores divinos, por otro lado sigue también el recorrido opuesto, es decir, *reagrupando* determinados segmentos que para nosotros serían absolutamente dispares, bajo la etiqueta de una misma divinidad. Marte, por ejemplo, al que todos conocemos como dios de la guerra, puede ser invocado también para garantizar el feliz resultado de la cosecha o la buena salud del ganado. A primera vista, estas distintas atribuciones desconciertan –¿por qué mezclar guerra, fertilidad de los campos y salud de los bueyes?–. El hecho es que estos momentos tienen en común un rasgo: el peligro. Peligros de la guerra, cuando se participa en una batalla; peligros de las calamidades atmosféricas, cuando la cosecha está creciendo; peligros de la selva, cuando el ganado va a pastar. Así, en todos estos casos, está llamado a intervenir el mismo dios, el belicoso Marte. Volver a tejer esta antigua red, segmentando y recomponiendo la realidad según las líneas indicadas por las religiones clásicas, proporciona un valioso estímulo para aquel que tenga ganas de pensar el mundo de manera diferente de cómo nos es presentado normalmente¹⁸. Pero volvamos otra vez al conflicto religioso que aflige a la sociedad contemporánea, y a los recursos que, desde este punto de vista específico, podríamos extraer de las religiones antiguas. Insistamos en que, si realmente vamos en busca del *cash-value* que el politeísmo puede ofrecer hoy –tal como nos hemos propuesto–, éste reside, sobre todo, en el modo en que aquéllas concibieron la rela-

ción con las *divinidades de los demás*. Desde este punto de vista, en efecto, el politeísmo antiguo se inspiraba en *marcos mentales*¹⁹ decididamente diferentes de los del monoteísmo. En el desarrollo de nuestro trabajo procederemos, pues, a *comparar* los marcos mentales propios del politeísmo con los propios del monoteísmo, sobre la base de las distintas reacciones (y de los diferentes resultados) que producen cada vez que se ven enfrentados al problema de la relación con la divinidad de los demás. ¿Por qué hemos decidido recurrir al método comparativo? Porque estamos convencidos de que nada, salvo el instrumento de la comparación, pueda ayudar a la comprensión de los fenómenos culturales. Escribía Alexis de Tocqueville²⁰:

Una de las debilidades más singulares de la mente humana consiste en la incapacidad para juzgar los objetos, incluso cuando se los observa a pleno sol, si no están colocados junto a otro objeto.

Por este motivo no dejaremos de «colocar uno al lado de otro» también los objetos culturales a los que está dedicada nuestra reflexión. Teniendo en cuenta el espíritu que anima esta investigación, es inútil decir que, como reactivos para nuestras comparaciones, no utilizaremos temas abstractos, interesantes sólo desde el punto de vista del debate teórico e intelectual; sino que los elegiremos entre aquellos que son relevantes para la cultura en cuyo interior vivimos. Con este espíritu, evitaremos poner en marcha nuestras reflexio-

nes con afirmaciones de principio sobre monoteísmo y politeísmo (dejemos a otros una tarea tan comprometida), y tampoco nos ocuparemos de los movimientos neopaganos o neopoliteístas que hoy se asoman a la sociedad o a la red²¹. Iniciaremos nuestro camino, más bien, a partir de dos noticias italianas que, mejor que otros asuntos, nos permitirán ver cómo actúan, una frente a la otra, las construcciones culturales que tenemos intención de comparar.

Y ahora, *diis iuvantibus*, como decían los romanos, «con la ayuda de los dioses».

1. El sacrificio del belén y las bombas en la mezquita

En los últimos años, una práctica de las más inocentes, al menos en apariencia, ha sido el centro de polémicas incluso ásperas. Con ocasión de las fiestas de Navidad, en efecto, algunos enseñantes y dirigentes de varias escuelas italianas decidieron renunciar al belén para no herir las susceptibilidades de niños y padres extraños a la tradición católica, en particular musulmanes*.

La opción de sacrificar este símbolo de la festividad cristiana a las exigencias del multiculturalismo religioso ha provocado críticas por parte de periódicos y grupos de opinión pertenecientes en su mayoría a la

* El autor usa en este caso el término «islámico» cuando sería mejor usar «musulmán»: el adjetivo «islámico» debe utilizarse para objetos inanimados, instituciones, etc., mientras que «musulmán» debe utilizarse para las personas, comunidades, sociedades, pueblos, etc. (*N. del T.*)

derecha (el inextinguible depósito de la red conserva todavía sus ecos), que han acusado a los autores de esta decisión de querer malvender nuestras tradiciones, o bien de estar dispuestos a aceptar una Italia islamizada¹. Por otro lado, no han faltado exponentes de las comunidades musulmanas que se han preocupado de subrayar que para un fiel del islam, el belén no constituye, en realidad, materia de escándalo, con el argumento de que Jesús y María se recuerdan y honran también en el Corán². Aclaremos ya que aquí no nos interesan los aspectos polémicos ni los conciliadores de la cuestión³. Lo que nos parece importante es, más bien, profundizar en las *motivaciones culturales*, como nos gustaría definir las, que pueden haber conducido al sacrificio del belén.

Al menos de entrada, podríamos pensar que esta decisión haya sido determinada por una actitud de tipo francés que, en base a un principio de laicidad, pide eliminar de los lugares públicos cualquier símbolo religioso⁴. Sin embargo, al menos de la manera como se ha presentado el asunto, el acento no caía tanto sobre la incongruidad del objeto en sí –por ejemplo, «el belén, en cuanto expresión religiosa, no está bien en un lugar público»– como sobre la incomodidad que este símbolo podía provocar en niños o adultos que profesan religiones distintas de la cristiana. Puede llegarse a la conclusión, pues, que en el caso de que en esas escuelas no hubiese niños musulmanes o de otras religiones, como sucedía antes de que Italia se convirtiese en un país de inmigración, se habría instalado el belén

de manera regular. Por otro lado, así ocurría y todavía ocurre. Nos hallamos, pues, frente a una decisión que no sólo no parece determinada por sentimientos de laicidad, sino que, por el contrario, atribuye a la religión y a sus símbolos especial importancia –hasta el punto de eliminar los pertenecientes a la tradición propia para no incomodar la sensibilidad de aquellos que no participan de ellos–. No hace falta subrayar que una opción así presupone una actitud de gran apertura hacia las culturas y religiones ajenas. En otras palabras, quien actúa de esta manera no se limita a aceptar que en su país se profesen religiones diferentes de la tradicional, basándose en el principio de la libertad religiosa, sino que incluso evita exhibir o imponer su religión propia o tradicional por respeto a la de los demás. Dicho esto, ¿podemos considerar que hemos aclarado completamente las motivaciones culturales que están detrás del sacrificio del belén? No, debemos seguir. Para profundizar en nuestro análisis deberemos recurrir, más bien, a otro asunto contemporáneo que, al menos a primera vista, refleja una actitud radicalmente opuesta hacia la religión de los demás: nos referimos a las reacciones suscitadas por la construcción de una mezquita en Colle Val d'Elsa, en Toscana.

En el momento en que se tomó la decisión de construir este edificio, Oriana Fallaci se mostró incluso dispuesta a conseguir explosivos de sus amigos anarquistas de Carrara para hacer saltar por los aires el edificio islámico: «No quiero ver un minarete de 24 metros de altu-

ra en el paisaje de Giotto», declaró al *New Yorker*⁵. Así, pues, lejos de renunciar al exhibicionismo de los símbolos religiosos propios, la conocida periodista y escritora proponía la eliminación de los ajenos: en una tierra en la que descuellan campanarios, no se puede aceptar la silueta de un minarete. Hemos pasado, visiblemente, de un extremo al otro, de un máximo de tolerancia religiosa a un máximo de intolerancia religiosa (es superfluo especificar por cuál de estas dos actitudes nos sentiríamos inclinados a preferir, si se nos pidiese que eligiésemos). Una vez completado el edificio de la mezquita, las polémicas se han reavivado, mientras que desde otros frentes se han aportado argumentos y justificaciones, favorables a esta opción, que se dicen partidarios de la libertad de culto⁶. Pero, como en el caso del sacrificio del belén, no son estos los aspectos del asunto que nos interesan, y no consideramos que para explicar y comprender este tipo de reacciones baste con estampillarles la etiqueta de la intolerancia religiosa –del mismo modo que no era suficiente verificar la validez con la de la tolerancia religiosa el caso del que hemos partido–. Lo importante no es dar un juicio, que se da por descontado, sobre estos comportamientos, sino tratar de localizar sus motivaciones culturales. Y hemos llegado a nuestro asunto. Aunque aparentemente opuestas, ambas opciones –sacrificar el belén por respeto a los niños musulmanes, eliminar un minarete de las colinas toscanas en beneficio de nuestros campanarios– derivan, paradójicamente, del mismo *marco mental*: el constituido por la convicción profunda, y con frecuencia tan inte-

riorizada que resulta inconsciente, de que no puede existir más que un *solo* y *único* Dios.

Se trata de un principio connatural respecto a los tres grandes monoteísmos, que deriva de la naturaleza *exclusiva* que caracteriza originariamente al Dios de Israel: un Dios único, que no acepta o no soporta la existencia de otros dioses frente a Él o fuera de Él. Más adelante volveremos sobre el tema de esta «distinción mosaica» originaria, como la define Jan Assmann en sus estudios, y sobre sus consecuencias⁷. Mientras tanto, entre las muchas afirmaciones bíblicas de este principio bastará recordar las palabras que, según la versión del Éxodo, Dios dirige a Moisés en el momento de la entrega de las Leyes:

Yo soy el Señor, tu Dios, que te he hecho salir de la tierra de Egipto, de la condición servil. *No tendrás a otros dioses frente a mí*. No harás ningún ídolo ni imagen de lo que está allá arriba en el cielo, ni de lo que está aquí abajo en la tierra, ni de lo que se halla en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellos y no les servirás. Porque yo, el Señor, tu Dios, *soy un Dios celoso*⁸.

Y esto es lo que se lee también, más adelante, en el Éxodo:

Observa, pues, lo que yo te ordeno hoy [...]. Guárdate bien de estrechar alianzas con los habitantes de la tierra en la que estás a punto de entrar, para que esto no se convierta en una trampa en medio de ti. *Antes bien, destruiréis sus*

altares, haréis pedazos sus estelas y cortareis sus postes sagrados. Tú no debes postrarte ante ningún otro dios porque el Señor se llama Celoso: Él es un Dios celoso⁹.

El «dios celoso» no admite la existencia de otros dioses, antes bien, invita expresamente a sus fieles a destruir los símbolos religiosos de los demás.

He aquí, pues, el origen del marco mental al que nos estamos refiriendo: la convicción de que no puede haber más que un *solo y único* dios, que excluye a todas las otras divinidades. «No tendrás más Dios que yo», dice, por otro lado, el primer mandamiento en la formulación que de éste se da corrientemente en el cristianismo. Las religiones monoteístas han identificado hasta tal punto la noción misma de «divinidad» con la de «unicidad» que, para los herederos canónicos de estas culturas, pensar dios significa inevitablemente pensarlo como una entidad que excluye la existencia de otra o de otras divinidades. Si es dios, quiere decir asimismo que es «el único» dios. Quien ha hecho suya esta convicción, ya sea por verdadera fe, ya sea por el simple hábito cultural que deriva de dos mil años de monoteísmo occidental, ante la religión ajena podrá disponer, pues, de un abanico de reacciones comprendidas entre ambos extremos de los que hemos hablado antes: renunciar a los símbolos religiosos propios para no ofender a aquellos de quien profesa una religión diferente (principio de la máxima tolerancia religiosa), dando por descontado que también para los «demás» sólo puede existir un único dios, el *de ellos*;

eliminar los símbolos religiosos de los demás, como por otro lado invitaba a hacer el antiguo dios de Israel (principio de la máxima intolerancia religiosa), ya que existe un solo dios, el *nuestro*. Lo que resulta difícil, si no imposible, concebir, con motivo de los marcos mentales que derivan del monoteísmo exclusivista, es la posibilidad de que se puedan venerar *dos o más* divinidades en el mismo lugar, y menos aún que se pueda honrarlas al mismo tiempo: en una palabra, que se pueda ser *politeísta*.

Aun así, el politeísmo (más adelante veremos mejor lo que corresponde a esta definición) ha sido durante siglos la forma de religión practicada por los pueblos de la Antigüedad, babilónicos, asirios, egipcios, griegos, etruscos, romanos, y muchos más; así como también hoy politeísta es la religión de millones de hombres que viven en nuestro planeta. Éstos pertenecen, sin embargo, a poblaciones de cuya manera de honrar a la divinidad se ocupan solamente los historiadores de las religiones o los antropólogos, mientras que la cultura general nunca habla de ellas, ni considera útil u oportuno saber algo de ellas. Y menos todavía nos preocupamos de informarnos sobre la opinión que estas poblaciones puedan tener respecto al monoteísmo —con todo, sería interesante, además de justo, conocerla¹⁰—. Para volver, pues, a los dos casos concretos con los que hemos empezado, ser politeístas implicaría que la misma persona, y con el mismo título, podría celebrar tanto la Navidad, con su nacimiento, como el Ramadán; que podría ir a honrar a la divini-

dad a la iglesia de Santa Catalina en Colle Val d'Elsa como a la mezquita que surge en la misma localidad. O, mejor, salir de una para entrar en la otra.

Así, pues, según la lógica que hemos descrito, los enseñantes que han sacrificado el belén al multiculturalismo religioso pensaron que niños musulmanes, fieles a su dios único y exclusivo, se habrían visto en una situación embarazosa ante el dios, igualmente único y exclusivo, profesado por otra religión. Que para ellos, ciertamente, no podría haber sido considerado dios, ya que sólo puede haber uno, el suyo. Por esto decidieron no poner el nacimiento. Demostraron, sin duda, gran apertura cultural, pero su comportamiento se inspiró, aun así, en los marcos mentales propios del monoteísmo. Es decir, los mismos marcos mentales que, con un giro de ciento ochenta grados, determinaron la intolerancia religiosa (igualmente monoteísta) de Oriana Fallaci y de sus seguidores. En el fondo del problema se halla, resumiendo, nuestra incapacidad cultural para ser politeístas, para pensar *juntas y al mismo tiempo* divinidades diferentes entre sí; o bien, como veremos mejor más adelante, para integrarlas dentro del mismo sistema religioso e, incluso, para poner en correspondencia una con otra.

2. Estatuillas de fin de año. Animales, pastores, Reyes Magos

Ahora estamos delante de un nacimiento. ¿Qué vemos? Un conjunto de figuritas más o menos numeroso, colocadas en un paisaje en miniatura, cuya extensión o complejidad puede variar considerablemente.

El centro ideal de este paisaje con figuras está formado por una gruta (o una cabañita) en cuyo interior está la imagen del pequeño Jesús, echado en un pesebre (o cuna) y velado por María y José: un poco más atrás, en segundo plano, están las figuritas de un buey y de un burrito. Por encima de la gruta, en cambio, están suspendidos unos ángeles, destinados a anunciar el nacimiento por medio de pequeñas cartelas, y la reproducción convencional de una estrella o cometa. Alrededor, con varios grados de distancia del *focus* de la escena, hay esparcidas estatuillas que representan ovejas, pastores y miembros de los más variados oficios o roles sociales: campesinos, molineros, lavande-

ras, herreros, aguadoras, mesoneros, viajeros, y otros muchos, según la fantasía de quien ha puesto el nacimiento, de las distintas tradiciones locales o, más sencillamente, de la disponibilidad de estatuillas. Al llegar el seis de enero, día de la Epifanía, junto a la gruta o cabañita se colocan, finalmente, tres figuritas que representan personajes claramente vestidos de orientales: los Reyes Magos, acompañados por un séquito igualmente exótico. Según las diferentes tradiciones, locales o simplemente familiares –y si el nacimiento es lo suficientemente grande como para permitirlo– se hace que los Reyes Magos «viajen» de verdad, días tras día, moviendo la caravana cada vez más cerca, hasta colocar las imágenes ante la gruta. Por lo general, uno de los Reyes Magos está arrodillado junto al pequeño Jesús.

No hace falta subrayar que el nacimiento desempeña un papel de primer plano dentro de la cultura cristiana, ya que reactualiza anualmente uno de sus hechos capitales: el nacimiento del Salvador. A través de una compleja combinación de formas en miniatura –estatuillas de hombres y animales, rocas, grutas y cuevas de cartón piedra, torrentes de papel de plata, prados de musgo seco [...]– que interactúan con la escena de la Natividad, el belén rearticula en figuras toda la narración. Pero ¿podríamos decir que este tradicional producto del ingenio doméstico constituye sólo una fantástica propuesta de la narración evangélica, enriquecida con detalles tanto poéticos como ingenuos? Por el contrario, el belén constituye la auténtica «memoria cultu-

ral»¹ del nacimiento del Salvador, lo que sobre ésta y junto a ésta ha elaborado la tradición, ampliando la exigua narración de los Evangelios canónicos: textos que, en realidad, pocos conocen, mientras que todos, o casi, recuerdan y saben qué es lo que «cuenta» un nacimiento. Y lo sabemos aún mejor en la medida en que más se ha *manipulado*, directamente, en alguna ocasión las figuras –la cabañita, las estatuillas, los paisajes de cartón piedra– que constituyen los ingredientes de esta narración figurada. El nacimiento no es sólo reproducción de la memoria cultural, sino *interacción* con ésta. El sacrificio de esta práctica tradicional, tal como la hemos descrito, constituye, pues, un acto en absoluto irrelevante, como atestiguan, por otro lado, las reacciones suscitadas por la decisión de no hacerlo.

Los acontecimientos históricos, culturales y textuales que condujeron a la formación del nacimiento –por otro lado, articulado a su vez en numerosas variantes locales, nacionales y confesionales– son demasiado complejos como para trazar ni siquiera un breve panorama. Además, esto no entraría en la finalidad de nuestro trabajo². Desde la perspectiva que hemos indicado –es decir, la de la memoria cultural incorporada al belén–, nos interesa, más bien, destacar algunos de los significados que es capaz de comunicar, digamos, ya sincrónicamente: a través de la simple y visible presencia de algunos elementos que aparecen y el sistema de relaciones que se establece entre ellos.

Empecemos por las estatuillas del buey y del burrito colocadas junto al hijo de Dios para calentarlo y pro-

ras, herreros, aguadoras, mesoneros, viajeros, y otros muchos, según la fantasía de quien ha puesto el nacimiento, de las distintas tradiciones locales o, más sencillamente, de la disponibilidad de estatuillas. Al llegar el seis de enero, día de la Epifanía, junto a la gruta o cabañita se colocan, finalmente, tres figuritas que representan personajes claramente vestidos de orientales: los Reyes Magos, acompañados por un séquito igualmente exótico. Según las diferentes tradiciones, locales o simplemente familiares –y si el nacimiento es lo suficientemente grande como para permitirlo– se hace que los Reyes Magos «viajen» de verdad, días tras día, moviendo la caravana cada vez más cerca, hasta colocar las imágenes ante la gruta. Por lo general, uno de los Reyes Magos está arrodillado junto al pequeño Jesús.

No hace falta subrayar que el nacimiento desempeña un papel de primer plano dentro de la cultura cristiana, ya que reactualiza anualmente uno de sus hechos capitales: el nacimiento del Salvador. A través de una compleja combinación de formas en miniatura –estatuillas de hombres y animales, rocas, grutas y cuevas de cartón piedra, torrentes de papel de plata, prados de musgo seco [...]– que interactúan con la escena de la Natividad, el belén rearticula en figuras toda la narración. Pero ¿podríamos decir que este tradicional producto del ingenio doméstico constituye sólo una fantástica propuesta de la narración evangélica, enriquecida con detalles tanto poéticos como ingenuos? Por el contrario, el belén constituye la auténtica «memoria cultu-

ral»¹ del nacimiento del Salvador, lo que sobre ésta y junto a ésta ha elaborado la tradición, ampliando la exigua narración de los Evangelios canónicos: textos que, en realidad, pocos conocen, mientras que todos, o casi, recuerdan y saben qué es lo que «cuenta» un nacimiento. Y lo sabemos aún mejor en la medida en que más se ha *manipulado*, directamente, en alguna ocasión las figuras –la cabañita, las estatuillas, los paisajes de cartón piedra– que constituyen los ingredientes de esta narración figurada. El nacimiento no es sólo reproducción de la memoria cultural, sino *interacción* con ésta. El sacrificio de esta práctica tradicional, tal como la hemos descrito, constituye, pues, un acto en absoluto irrelevante, como atestiguan, por otro lado, las reacciones suscitadas por la decisión de no hacerlo.

Los acontecimientos históricos, culturales y textuales que condujeron a la formación del nacimiento –por otro lado, articulado a su vez en numerosas variantes locales, nacionales y confesionales– son demasiado complejos como para trazar ni siquiera un breve panorama. Además, esto no entraría en la finalidad de nuestro trabajo². Desde la perspectiva que hemos indicado –es decir, la de la memoria cultural incorporada al belén–, nos interesa, más bien, destacar algunos de los significados que es capaz de comunicar, digamos, ya sincrónicamente: a través de la simple y visible presencia de algunos elementos que aparecen y el sistema de relaciones que se establece entre ellos.

Empecemos por las estatuillas del buey y del burrito colocadas junto al hijo de Dios para calentarlo y pro-

tegerlo. Se trata de un elemento narrativo ausente en la narración de los Evangelios canónicos, pero que ha sido aceptado de forma estable en el nacimiento como uno de sus rasgos más característicos. Cuando san Francisco, en Greccio, inauguró, de hecho, esta tradición, hizo «preparar un pesebre (*praeseptum*), traer heno, y condujo junto a aquél a un buey y a un asno»³. Estos dos animales, colocados directamente junto al Salvador, son portadores de un mensaje cultural nada irrelevante. En efecto, a través de su presencia, también el pequeño Jesús entra a formar parte de ese vasto grupo de niños míticos que, tras haber sido expulsados y perseguidos por la comunidad humana que los había generado, son acogidos y protegidos por animales, para permitirles que un día se conviertan en fundadores de una nueva civilización. Es el caso de Ciro el Grande, niño expuesto en la naturaleza salvaje y protegido por una perra; es el de Rómulo y Remo, amamantados por una loba; del pequeño Zeus que, perseguido por Cronos, es alimentado por una cabra en una cueva de Creta, y de muchos otros héroes de la Antigüedad y de la Edad Media. Según este esquema, es la «naturaleza» misma, representada por los animales socorredores, lo que certifica el estatus excepcional del pequeño héroe a través de su espontánea e incontestable autoridad⁴. También el pequeño Jesús –obligado a nacer en un pesebre porque ha sido excluido de las viviendas de los hombres (*locus non erat eis in deversorio*) y, en seguida, amenazado de muerte por Herodes⁵– se ve protegido y calentado por dos anima-

les, cuya «natural» entrega al niño constituye una implícita demostración de su carácter divino, que se añade a la promulgada oficialmente por los ángeles. Nótese, con todo, que la narración de Lucas no especifica qué ambiente acoge el nacimiento de Jesús: dice sólo que el pequeño fue colocado en un pesebre, y deja intuir que María y José se hallaban en el interior de un establo. En cambio, la narración del nacimiento sitúa con frecuencia al niño en una gruta, lugar de los más salvajes, primitivo, que evoca distancia de la cultura humana e inmersión en la naturaleza⁶. Se trata de un elemento ulterior que, como el socorro aportado por los animales, asimila al pequeño Jesús a los niños míticos que, en su camino hacia la fundación de una nueva cultura, deben transitar a través de las asperezas de la naturaleza no civilizada.

Por lo que respecta a la multiplicidad de artes y oficios distribuidos alrededor de la gruta, bajo la forma de estatuillas dedicadas a las más diversas actividades, tanta pluralidad de roles sociales significa la universalidad del anuncio cristiano, expresado a través de un muestrario miniaturizado de la vasta humanidad a la que va dirigido. *Están todos ahí*, podría decirse, testigos y destinatarios del acontecimiento. Podemos notar, por otro lado, que respecto a los tejedores, herreros o lavanderas, se otorga un papel privilegiado a los pastores, cuyas estatuillas, tradicionalmente, están colocadas «más cerca» de la mítica gruta que otras. También la distribución topográfica de las imágenes, no sólo sus referentes, constituye un instrumento capaz

de transmitir la memoria cultural. La presencia de pastores en el momento del nacimiento se recuerda explícitamente en el Evangelio de Lucas⁷; pero es difícil imaginar que el relieve que se les atribuye en el nacimiento no tenga que ver con su mayor proximidad respecto a la vida sencilla, a la naturaleza y al mundo animal. Precisamente en cuanto tales, aquéllos y sus ovejas se prestan mejor a certificar la bondad y la verdad del anuncio. Por ello están bien «más cerca» de la gruta o cabañita. Sin embargo, hablando de verdades comunicadas por el belén, hay otra, sobre todo, que debemos destacar, porque nos lleva de nuevo, directamente, al tema con el que hemos empezado: el sacrificio de esta tradición en aras de los devotos de otra religión.

Como ya hemos dicho, el seis de enero, fiesta de la Epifanía, junto al niño se colocan estatuillas de los Reyes Magos: tres notables personajes llegados desde muy lejos para arrodillarse ante Jesús. En el texto del Evangelio de Mateo, el único que los menciona entre los canónicos, se los define *mágoi*, término que en griego designa tanto los propios sacerdotes o sabios de Persia, como, de manera más general, los «magos» o los «brujos», incluso en el sentido peyorativo de «charlatanes». En el texto de Mateo, a la definición de *mágoi* le sigue una especificación ulterior, *ex anatolón*, «de Orientes»⁸. ¿Quiénes son, pues, los tres orientales (en el nacimiento lo manifiesta así la forma de sus vestimentas) arrodillados ante el niño? La pregunta no se refiere tanto al significado «real» de estas figuras

en el Evangelio de Mateo⁹, como a lo que de éstas ha hecho la memoria cultural, transformándolas en figuritas del nacimiento. En este paso, los *mágoi* originarios –los sacerdotes de la antigua Persia, los hombres sabios que conocen los secretos de la magia y de la astrología– se han convertido en «reyes», pero, aun así, siguen siendo «magos»: una designación que evoca conexiones con religiones diversas o lejanas y con sabidurías arcanas. Estos personajes exóticos que, guiados por la señal divina de una estrella (la misma que, pintada de plata, se halla encima de la gruta de cartón piedra) han venido a adorar al niño y a traerle regalos valiosos, expresan el homenaje que las religiones de Oriente ofrecen al pequeño Jesús.

Sin embargo, no nos dejemos engañar por nuestros hábitos culturales respecto a la narrativa del belén. La inserción de estas tres nuevas estatuillas, el seis de enero, junto al pesebre no pretende simplemente aportar una prueba más de la divinidad del niño, a añadir a las ya manifestadas por otros actores del belén. Proclamado dios por los ángeles, reconocido como tal por animales, pastores y otros –pero al mismo tiempo homenajeado y adorado por los Magos, representantes de las religiones de Oriente–, Jesús se configura no sólo como *un* dios, sino como *el* dios: el único verdadero, ante el cual las demás religiones deben ceder el paso, ahora que ha descendido para manifestarse entre los hombres. Melchor, Gaspar y Baltasar, colocados en el nacimiento en la culminación de su ciclo narrativo, añaden, a la certificación de la natu-

raleza divina de Jesús, también una negación de las religiones diferentes del cristianismo y una afirmación de su verdad exclusiva. Una negación y una afirmación expresadas ambas de manera cordial, casi de fábula¹⁰, pero no por ello menos definitivas. La memoria de la antigua distinción mosaica, la persuasión de que hay espacio sólo para un único y verdadero dios, no se halla solamente en el sentimiento o en la persuasión inconsciente de quien pone el nacimiento: está contenida directamente en su interior.

3. Estatuillas de fin de año. *Sigilla*, *Sigillaria* y *Compitalia*

Hallar paralelismos antiguos respecto al belén no es fácil, dada la gran distancia cronológica y cultural que separa el mundo clásico del medieval y del moderno: pero, de todos modos, merece la pena intentar el experimento. Localizar alguna práctica de ámbito politeísta que, al menos desde ciertos puntos de vista, se parezca al belén nos permitiría, en efecto, hacer una comparación con este símbolo cristiano según el procedimiento que hemos indicado al comienzo. Tratemos, pues, de encontrar algún «objeto» cultural romano que podamos colocar junto al belén. Para localizarlo echaremos a andar a partir de los rasgos que más caracterizan a este símbolo cristiano: el *período del año* en el que se hace, es decir, finales de diciembre; la determinante presencia en él de estatuillas de carácter religioso; y, finalmente, la naturaleza *familiar*, doméstica, de esta práctica. El belén, en efecto, se inserta en

un sistema de relaciones navideñas en el que tienen un papel determinante las personas queridas en general, que se encuentran para intercambiarse felicitaciones y regalos, pero sobre todo los *niños*¹: los cuales no sólo son los destinatarios privilegiados de los regalos que caracterizan esta ocasión ritual, como se sabe, sino que, además, resultan incluso estar *en el interior* del propio nacimiento, cuyo centro está formado precisamente por un dios niño.

En Roma, el final de diciembre estaba ocupado por la fiesta de las Saturnalia, una celebración importante, que se llevaba a cabo en honor del dios Saturno, e involucraba a todos los habitantes de la ciudad, libres y esclavos. En concomitancia con esta fiesta tenían lugar asimismo las Sigillaria, siete días en los que se dedicaban a Saturno unas estatuillas de yeso, llamadas, precisamente, *sigilla*, «pequeñas imágenes», que se ponían a la venta en el mercado anual que se celebraba para la circunstancia, y en el que, además de las *sigilla*, podían comprarse otros objetos, por ejemplo, libros o bandejas, destinados a ser regalados, como también las propias *sigilla*, a personas amigas. Sabemos que en ocasión de las Sigillaria, se daba expresamente dinero a los niños para que pudiesen hacer sus propias compras en el mercado². El intercambio de regalos entre personas queridas y la atención dedicada a los niños en particular —comportamientos que, ambos, evocan atmósferas de naturaleza familiar— representan otros tantos puntos de contacto entre las Sigillaria y las prácticas asociadas a la Navidad en la cultura posterior. Pero

lo que más sorprende es el recurso análogo, aquí y allí, a utilizar estatuillas de yeso, hasta tal punto importantes en la celebración de la fiesta romana que son, precisamente, los *sigilla*, las estatuillas, las que le dan nombre. Es difícil, además, no ver un paralelo funcional entre el mercado de las Sigillaria, en el que se venden estatuillas de yeso que tienen una finalidad votiva, y los puestos que en ocasión de la Navidad exponen las destinadas a ser colocadas en el nacimiento. Las tiendas de San Gregorio Armeno, en Nápoles, con su maravillosa oferta de pastores y otras estatuillas, parecen encontrar en la Roma antigua un precedente bastante inesperado.

Pero prosigamos. Una vez terminados las Saturnalia y las correspondientes Sigillaria, hacia el 31 de diciembre, los romanos celebraban otra fiesta, igualmente interesante para nosotros. Se trata de las Compitalia, ocasión ritual de carácter ciudadano, cuya fecha, cada año, el pretor indicaba solemnemente con una semana de anticipación. Esta festividad estaba destinada a honrar a los lares, las divinidades que más y mejor que otras representaban la vida doméstica de los romanos y que, como tales, eran honrados indistintamente por todos los miembros de la *familia*, fuesen libres o esclavos. Sin embargo, con ocasión de las Compitalia, quienes celebraban la fiesta no eran los grupos familiares individuales, sino las comunidades más amplias formadas por aquéllos que vivían alrededor de un mismo *compitum*, propiamente un «cruce» de calles: podríamos decir los miembros de un mismo «vecindario». Es de-

cir, personas que, aun sin pertenecer a la misma familia, estaban unidas por relaciones particularmente estrechas³. Para honrar a los *lares compitales* los habitantes del vecindario solían adornar las imágenes de estas divinidades con pelotas de lana (*pilae*) y pequeñas muñecas (*maniae*), en el interior de kioscos erigidos en su honor, y sabemos que, con ocasión de la fiesta, se concedía a los esclavos especiales libertades⁴. Así, pues, pocos días después de las Sigillaria, en Roma se celebraba una fiesta que evocaba de nuevo nexos entre personas cercanas y preveía la presencia de estatuillas: no sólo las de los lares, sino también las que, con el nombre de *maniae*, se usaban para adornar los kioscos. Podría decirse, en suma, que, entre el período que va del fin del año viejo al comienzo del año nuevo, también la Roma antigua (como la Europa cristiana del belén) estaba caracterizada por un florecer de estatuillas y figuritas, alrededor de las cuales se establecía un sistema de relaciones de carácter religioso, familiar y afectivo bastante parecido al navideño.

Ahora bien, como sabemos, Roma era una gran ciudad, en la que vivían hombres y mujeres de varios orígenes étnicos y culturales o, en todo caso, personas cuya religiosidad se encaminaba hacia una pluralidad de dioses. Ésta es, pues, la pregunta comparativa que nos interesa. ¿Somos capaces de imaginar que alguien pudiese proponer no abrir el mercado de las Sigillaria porque esas *sigilla*, relacionadas con el culto de Saturno, ofendían (pongamos) a los devotos de la Magna Mater? ¿O bien que algunos «vecinos» decidiesen no

adornar con *maniae* y *pilae* los lares de las Compitalia, o incluso, suprimir de los kioscos sus imágenes, para no ofender los sentimientos de quienes, eventualmente, veneraban a Isis y que habitaban alrededor del mismo *compitum*? Sin duda, no, por el simple hecho de que en el mundo romano las divinidades se integraban entre sí, no se excluían. Con ocasión de las Sigillaria se honraba a Saturno, y para la fiesta de las Compitalia se veneraba a los *lares compitales*, tras lo cual –o antes de lo cual, o durante lo cual– se veneraban también las otras divinidades que se consideraba oportuno venerar.

4. Una vida de estatuillas. El larario

Todavía no ha llegado el momento de abandonar el mundo de las figuritas. Antes bien, intentemos observar más de cerca el larario de una casa romana, o sea, el espacio que contenía las estatuillas de los lares. Esto nos permitirá localizar nuevos elementos útiles para nuestra comparación.

Básicamente, el larario estaba formado por un kiosco que, según el período o las costumbres locales, podía estar colocado en distintos ambientes de la *domus*, en el atrio, en la cocina, en la habitación de dormir, etc¹. ¿Qué contenía? Ante todo, las imágenes de los lares, pero, como veremos en seguida, también la de otros personajes. Lo interesante, para nosotros, es que el conjunto de estas estatuillas, recogidas en un marco íntimo y doméstico, tenía la capacidad de expresar un mensaje religioso y cultural particular; a veces, incluso, contar una verdadera «historia», como ocurre en el belén, aun-

que se trata de una historia personal, no colectiva como la de la salvación de la humanidad. Pero tendremos ocasión de ver que, comparativamente, entre el belén y el larario se da también otra importante diferencia.

Empecemos con las estatuillas que componen el lar. Poseemos numerosos ejemplares. Por lo general, aquellas representan a un joven vestido con una túnica corta, que no llega a las rodillas y se lleva visiblemente pegada al cuerpo. En una mano porta un *rythón*, es decir, un cáliz en forma de cuerno, y en la otra, una *patera*, un platito para las ofrendas. En Pompeya los lares se representan en parejas, en postura simétrica, y en el centro se halla la figura del Genius. La postura en la que se los representa insinúa un movimiento de danza y, en conjunto, sus imágenes comunican un sentimiento de gozo y de alegría². Sin embargo, como decíamos, un larario no estaba destinado a contener sólo las imágenes de los lares. Cicerón cuenta que en el Heius, en Mesina, había cuatro estatuas, por otro lado valiosísimas: un Cupido de Praxíteles, un Hércules de Mirón y dos imágenes de *canephorae*, las «portadoras del cesto» en las procesiones griegas. Cupido y Hércules eran, evidentemente, divinidades a las que Heius, por motivos tanto religiosos como (parecería) estéticos, era particularmente devoto y, como tales, distintas de las que ocupaban el larario de otras personas. En el del Trimalción de Petronio, por ejemplo,

había lares de plata, una imagen de Venus y una píxide de oro, no pequeña, en donde, se decía, se había colocado su [primera] barba³.

El larario, pues, estaba formado por imágenes y en él convivían divinidades diferentes entre sí. Vayamos hacia delante algunos decenios y he aquí el larario del emperador Adriano, en el que había también una extraña estatuilla que representaba a Augusto –su predecesor– cuando llevaba todavía el *cognomen* de Thurnus. Se la había dado Suetonio⁴. Más adelante todavía, he aquí la composición del larario que poseía el emperador Marco Aurelio. Como sabemos, éste fue filósofo y, como tal, discípulo de numerosos maestros de su época: Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco; Junio Rústico, Claudio Máximo y Cinna Cátulo, estoicos, y el peripatético Claudio Severo. Pero su veneración iba dirigida sobre todo a Junio Rústico, al que nombró cónsul en dos ocasiones y para quien pidió al Senado, tras su muerte, que se le erigiesen estatuas⁵. Concluye el biógrafo de Marco Aurelio:

Tanto honor tributó a sus maestros que colocó imágenes de ellos en su propio larario.

Como se ve, las estatuillas conservadas en un larario podían reflejar no sólo las inclinaciones religiosas de la persona, a través de las imágenes de determinadas divinidades, sino incluso sus opciones filosóficas y su recorrido de formación. En suma, este kiosco constituye un lugar en el que la veneración por las divinidades puede entrelazarse con la autobiografía, humana (la barba de Trimalción) y cultural (los maestros de Marco Aurelio) de quien la ha elaborado. Una especie

de diario íntimo, con forma iconográfica, de las inclinaciones, de los sentimientos y de las experiencias individuales.

Sigamos más adelante con los años, y encontramos el larario de otro emperador, Alejandro Severo. Como cuenta su biógrafo:

Si tenía la facultad, es decir, si no había yacido con su mujer, por la mañana Alejandro hacía un sacrificio en su larario: en éste tenía a los emperadores divinizados, pero también las imágenes de los mejores hombres y de las almas más santas, entre los cuales estaba Apolonio (de Tiana) y, según un escritor de su época, Cristo, Abraham, Orfeo y otros semejantes, y además, los retratos de sus antepasados⁶.

El larario de Alejandro tenía también su composición especial. Las estatuillas que allí estaban reunidas contaban la historia pública (los emperadores del pasado) y privada (los retratos de los antepasados) de su poseedor, pero también la de su espiritualidad, podríamos decir, juntando a Apolonio con Cristo, a Abraham con Orfeo. Un poco más adelante, en el texto, el biógrafo de Severo nos cuenta que, en este larario, el emperador tenía también una imagen de Alejandro Magno «con los mejores y con los dioses», mientras que un «segundo larario» contenía las imágenes de Virgilio y de Cicerón, y asimismo estaban «las de Aquiles y las de los grandes hombres»⁷. El larario, mejor dicho, en este caso, los lararios, porque eran dos –ofrecía,

pues, un espacio destinado a la *pluralidad* en todos los sentidos. Entre esas estatuillas cuya composición iba de los poetas a los héroes de la poesía épica, desde los grandes capitanes del pasado a las divinidades, era algo completamente natural introducir también imágenes que reflejaban corrientes religiosas varias, de Cristo a Orfeo: o, mejor dicho, lo contrario habría sido totalmente impensable.

Por otro lado, sin embargo, notamos que ninguna de estas imágenes se incluía para rendir homenaje explícito, o sumisión a otra imagen, la que representaría la «verdadera» y «única» divinidad, como sucede con los Magos arrodillados ante el pequeño Jesús. Este salto entre el nacimiento cristiano y el larario romano, que la comparación pone en evidencia, corresponde de nuevo al existente entre los marcos mentales propios del monoteísmo y los marcos mentales propios del politeísmo: pensar *la* divinidad, exclusiva, pensar *las* divinidades, sin jerarquías, dentro de un paisaje religioso de estatuillas que pone juntos a antepasados, emperadores divinizados, filósofos, poetas y escritores, héroes, hombres santos y guías morales.

5. No adorarás a otro dios

La interpretación que Jan Assmann ha dado de las formas del monoteísmo hebraico y de los principios que constituyen su fundamento nos parece una de las teorías más interesantes formuladas, en estos últimos años, en el campo de las investigaciones históricas y antropológicas sobre la religión¹. El autor la ha desarrollado dentro de un campo de referencias metodológicas muy amplio, que va de la egiptología a los estudios hebraicos y mesopotámicos, del psicoanálisis freudiano a la historia de los estudios teológicos y religiosos, en Europa, desde el siglo XVII. Dar cuenta, en unas líneas, de los argumentos de Assmann constituye, pues, una tarea difícil, pero en una síntesis extrema se trata de lo siguiente.

El monoteísmo judío se presenta como una «contrareligión» que, como tal, niega toda legitimidad a todas las demás religiones y, con ellas, a las divinidades

que éstas veneran. Esta visión de lo divino halla su expresión en la narración del Éxodo, bajo la forma de la separación del pueblo de Israel, guiado por Moisés, de los egipcios. A través de Moisés se establece una alianza con Dios siempre que el pueblo de Israel acepte conservarlo como dios único y exclusivo y se niegue a venerar las imágenes de cualquier otra divinidad, como hemos visto ya en los pasajes citados antes². La prohibición de honrar a otros dioses presupone que, inicialmente, la existencia de éstos se consideraba real —sólo así se explican los «celos» del dios de Israel hacia ellos. No se puede tener celos de lo que no existe. Nos hallamos todavía en la fase que Othmar Keel define como «monoteísmo inmaduro»³. En la continuación de la historia cultural, la relación con las divinidades de los demás evolucionará en el sentido de considerarlas más bien dioses falsos, o demonios, respecto al único dios que puede ser considerado realmente así.

La continuación de la teoría de Assmann trae a colación un primer experimento de monoteísmo, el del faraón Amenofis IV, que se llamó a sí mismo Akenatón, y también el conocido ensayo de Freud sobre Moisés y el monoteísmo⁴. Pero lo que en nuestra opinión representa la adquisición más duradera de estos estudios es haber destacado claramente que el monoteísmo judío implica una opción de carácter *exclusivo*. El dios de Israel es un dios único, celoso, que no soporta la presencia de otros dioses «ante él» y, como tal, pide a sus fieles que opten: no se pueden adorar a *varios* dioses, como, precisamente, ocurría en Egipto

o en la antigua Mesopotamia, sino uno solo. En base a este esquema, la relación entre distintas religiones se plantea en términos de «verdadero» o «falso»: la religión que practica el pueblo de Israel es verdadera, las demás son simplemente religiones falsas. Profesarlas constituye una culpa, que será castigada severamente por el dios celoso. Esta «distinción mosaica» original, como la define varias veces Assmann, es la base de las distinciones, igualmente exclusivas, introducidas en las versiones sucesivas del monoteísmo, como la distinción entre cristianos y «paganos», musulmanes e «infieles»⁵. Así, pues, la «distinción mosaica» ha tenido un papel fundamental en la formación de las religiones que se desarrollaron a partir de la judaica; y, dada la importancia que el cristianismo y el islam continúan teniendo incluso en el mundo contemporáneo, este «celo exclusivo por la verdad de la religión» (como lo definía ya Edward Gibbon)⁶ tiene un alcance que sobrepasa con mucho la reflexión teórica sobre los fenómenos religiosos: pero que toca el sentir, el comportamiento y la vida misma de millones de personas.

El haber concebido la relación con la divinidad como algo exclusivo y radicalmente opositivo en el tiempo ha producido también, notoriamente, consecuencias funestas. Tal opción ha implicado, en efecto, que en las relaciones entre los pueblos se haya introducido la violencia de carácter religioso, la hostilidad hacia aquellos que se niegan a venerar al «verdadero» y «único» dios⁷. Se trata de un componente del que,

por desgracia, se apropiaron, como sabemos, sobre todo los monoteísmos, que han heredado la «distinción mosaica», cuyas culturas ha producido repetidamente guerras, persecuciones y violencias, llevadas a cabo en nombre de Dios y, en ciertas partes del mundo (como ya, casi cada día, comprobamos gracias a los media) continúan produciéndose.

Así, pues, tratemos de comparar monoteísmos y politeísmos –según el esquema que hemos elegido– respecto a este tema específico, es decir, la violencia de carácter religioso. Ante nuestros ojos se manifiesta inmediatamente una diferencia sustancial: si griegos y romanos han llevado a cabo también violencias y masacres, tal como ha sucedido en épocas sucesivas, no lo hicieron, sin embargo, por motivaciones de carácter religioso o para reafirmar la verdad de un único dios. Se trata de una característica tan sobresaliente, como diríamos hoy, tan visible que, según la conocida regla de la carta robada, acabamos por no notarla ni siquiera. A menos que no pensemos que esta falta de atención se deba al hecho de que destacar esta diferencia seguiría sonando embarazoso⁸. Con todo, no podemos sino quedar sorprendidos por el hecho de que los antiguos nunca hayan hecho guerras para afirmar una religión a costa de otra, como en cambio sí han hecho en los siglos sucesivos los cristianos y los musulmanes. Como ha escrito Marc Augé:

Si las sociedades politeístas son sociedades duras, que se plantean el problema de la violencia –y si su religión se

identifica con todas las relaciones de fuerza que crean lo social–, sea como sea la religión no podrá ser considerada nunca la «causa» de la violencia⁹.

Sobre las motivaciones culturales específicas que han determinado esta notable ausencia –pues tal debe parecerle a nuestra mirada monoteísta o posmonoteísta– volveremos mejor más adelante, aunque es fácil intuir que la raíz de esta actitud reposa ante todo en el carácter *plural* de la divinidad. Si partimos del principio de que los dioses son muchos, hasta el punto de que los «míos» también lo son ya, pierde peso el motivo para afirmar que los de los demás son no-divinidades, falsos dioses o demonios. Como ya constataba David Hume a mediados del siglo XVIII, precisamente la pluralidad de lo divino y la ausencia del dios único había hecho «compatibles» entre ellos las distintas divinidades, ceremonias, tradiciones y ritos pertenecientes a los distintos pueblos de la Antigüedad¹⁰.

Volviendo a la distinción mosaica, sabemos que también entre los cristianos ésta ha producido, a lo largo de los siglos, conflictos, persecuciones y violencias de carácter religioso. Sin embargo, respecto a su más antigua formulación, la unicidad y exclusividad del Dios cristiano parece haber perdido, con el paso del tiempo, mucha de su dureza. Para confirmarlo podemos consultar el actual *Catecismo de la Iglesia Católica*, un texto que, hay razones para suponerlo, refleja la doctrina de la Iglesia en su formulación aceptada y compartida más ampliamente, alejada de posturas extremas como, también, de

argumentos teológicos demasiado sofisticados¹¹. En él, en efecto, no se habla ya del «Dios celoso» ni de la obligación de destruir símbolos y altares de las religiones de los demás. Sin embargo, la exclusividad y unicidad de Dios sigue siendo ratificada. La ilustración del primer mandamiento comienza con el pasaje del Éxodo que ya hemos mencionado («Yo soy el Señor, tu Dios, que te he hecho salir de la tierra de Egipto, de la condición servil. No tendrás otros dioses frente a mí. No harás ningún ídolo ni imagen de lo que está allá arriba en el cielo ni de lo que está aquí abajo en la tierra ni de lo que se halla en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellos y no les servirás»), aun con la eliminación a la referencia al «dios celoso», y prosigue remachando que «*el Dios único y verdadero* revela ante todo su gloria a Israel»¹². Tras esta afirmación, sin embargo, sigue una sección titulada *El deber social de la religión y el derecho a la libertad religiosa* que muestra una apertura nueva y diferente respecto a las otras religiones. Los artículos que nos interesan constan, en la práctica, de una síntesis de varias resoluciones conciliares, entre comillas.

«Todos los hombres están obligados a buscar la *verdad*, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla». Este deber se desprende de «su misma naturaleza». No contradice al «respeto sincero» hacia las diversas religiones, que «no pocas veces *reflejan, sin embargo, un destello de aquella Verdad* que ilumina a todos los hombres», ni a la exigencia de la caridad que empuja a los cristianos «a tratar con

amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el *error* o en la *ignorancia* de la fe»¹³.

El contenido de este artículo se presenta, sin duda, basado en la moderación y la apertura, pero la «verdad» –a cuya búsqueda todos los hombres se verían obligados incluso por naturaleza– corresponde siempre al Dios de la Iglesia católica. Debemos concluir diciendo, pues, que fuera de su perímetro hay falsedad. Ciertamente, a diferencia de las antiguas formulaciones bíblicas, el desprecio hacia las otras religiones ha sido sustituido por el respeto –y la hostilidad–, y por la caridad, lo que no quita que quien profese religiones diferentes de la cristiana esté, aun así, en el «error» y en la «ignorancia», y que el respeto que éstas suscitan se relacione con la posibilidad de que brille un «rayo» de la «verdad», es decir, con su eventual cercanía respecto a la religión católica. En los artículos siguientes el *Catecismo*, haciéndose eco de otras resoluciones conciliares y encíclicas, vuelve a insistir en la «verdad», «unicidad» y «autenticidad» de la religión cristiana, de la que deriva la obligación contextual de los cristianos de evangelizar, es decir, la conversión de los demás a la verdadera religión:

El deber de rendir a Dios un *culto auténtico* corresponde al hombre individual y socialmente considerado. Esa es «la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la *religión verdadera* y a la única Iglesia de Cristo». *Al evangelizar sin cesar a los hombres*, la Iglesia trabaja para que puedan «informar

con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad» en la que cada uno vive. Deber social de los cristianos es respetar y suscitar en cada hombre el amor de la verdad y del bien. Les exige dar a conocer el culto de la *única verdadera religión*, que subsiste en la Iglesia católica y apostólica. Los cristianos son llamados a ser la luz del mundo. La Iglesia manifiesta así la *realeza de Cristo* sobre toda la creación y, en particular, sobre las sociedades humanas. «En materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros, dentro de los debidos límites». Este derecho se funda en la naturaleza misma de la persona humana, cuya dignidad le hace adherirse libremente a la verdad divina, que trasciende el orden temporal. Por eso, «permanece aún en aquellos que *no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella*»¹⁴.

Así, pues, intentemos esquematizar las modalidades según las cuales, en esta página del *Catecismo*, se articula la relación con quien profesa una religión diferente: por un lado, se reafirma la «verdad», la «unicidad», «autenticidad» de la religión católica, con la consiguiente «realeza» de Cristo sobre todo lo que existe; por el otro, se declara que, en materia religiosa, nadie puede ser forzado a realizar determinadas opciones –aun cuando se reafirma que, si no nos adherimos al catolicismo, no sólo estamos en error, sino que ni siquiera intentamos salir de él, como, en cambio, exige «la obligación de buscar la verdad».

6. Traducir a los dioses, traducir a Dios

Si hemos reproducido estos pasajes del *Catecismo*, no es sólo para mostrar cuánto de la antigua distinción mosaica sobrevive en la actual ilustración cristiana del primer mandamiento, ni, por el contrario, para subrayar cuánto se ha alejado el cristianismo actual de la dureza originaria de aquellas formulaciones¹. Los pasajes que hemos citado los necesitamos, más bien, para construir otro paralelo: en efecto, junto a la imagen de Dios que surge de estos textos y, en comparación con ésta, estableceremos algunas reglas de funcionamiento que estaban vigentes en los sistemas politeístas en cuanto a la relación con las divinidades y las religiones de los otros.

Volvemos, así, a los trabajos de Jan Assmann. En sus investigaciones, este estudioso no se ha limitado a destacar el carácter exclusivo del dios hebraico, así como el de los monoteísmos posteriores, pero ha formula-

do, también, otra importante observación. En cuanto único y exclusivo, el dios de los monoteísmos ni siquiera es «traducible» a ninguna otra divinidad. En otras palabras, dentro de estos sistemas religiosos no es posible, lógicamente, decir que Dios –es decir, la entidad que *nosotros* definimos con este nombre– corresponde a, o se identifica con, otra divinidad venerada en otras culturas. Por el contrario, los politeísmos antiguos permitían específicamente establecer correspondencias entre divinidades pertenecientes a pueblos diferentes, hasta el punto de identificarlas entre sí. Las antiguas civilizaciones del Próximo Oriente nos han dejado verdaderas listas de «traducciones» en este campo. Por ejemplo, la lista *Anu Sha Ameli*, dispuesta en tres columnas, donde la primera muestra los nombres sumerios, la segunda, los acádicos, y la tercera la función o competencia de cada divinidad –en otras palabras, el *tertium comparationis* que permite establecer la correspondencia entre los distintos dioses–; igualmente, la «lista explicativa de divinidades» que comprende nombres de dioses en la lengua de los amorreos, hurritas, elamitas y casitas, y además, en sumerio y acádico, a través de la cual es posible establecer correspondencias también entre divinidades pertenecientes a culturas religiosas decididamente diferentes entre sí².

Por otro lado, sabemos que los romanos identificaron buena parte de sus divinidades con otras tantas divinidades griegas. Los escritores y poetas latinos llamaron, corrientemente, a Ártemis con el nombre de

Diana, Poséidon con el de Neptunus, Zéus con el de Iuppiter, etcétera. Antes bien, aquéllos confirieron a las divinidades romanas atributos propios de las helénicas, y las convirtieron en intérpretes de narraciones mitológicas nacidas, originariamente, en torno a los dioses de Grecia, como sucede en las *Metamorfosis* de Ovidio. La cultura occidental –hija de la romana y sobre todo heredera de la imagen de Grecia que los romanos habían creado³– ha continuado durante siglos en la misma línea: si Botticelli pintó el «nacimiento de Venus» (no de Afrodita), y Bernini esculpió el «raptó de Proserpina» (no de Kore), Ugo Foscolo no dudó en dedicar un poema a las «Gracias» (o sea, a las Chárites, o Cárites), hermanas de «Amor» (es decir, de Eros)⁴; mientras, podemos encontrar todavía traductores de Platón los cuales llaman tranquilamente con el nombre de Amor al Eros del *Simposio*. Como se ve, el comportamiento de los romanos ante las divinidades griegas, que quisieron asimilar e identificar con las suyas, ha tenido consecuencias amplias y duraderas, y de tal entidad que han marcado de forma indeleble nuestra percepción del universo religioso antiguo, en especial del griego.

La tradición figurativa y literaria que tenemos a nuestras espaldas nos ha acostumbrado a este juego de equivalencias y sustituciones, que nos hace correr el riesgo de considerar normal todo esto. Pero lo es mucho menos, sin embargo, si consideramos que para griegos y romanos nombres como Atenea y Minerva, Era y Juno, y también las demás, no designaban per-

sonajes de una genérica «mitología clásica» compuesta para uso de poetas, artistas o colegiales vagos, tal como ha ocurrido tras el advenimiento del cristianismo⁵. Athéna y Minerva, Héra y Iuno eran divinidades reales, poderosas, a las que ciudades enteras dedicaban solemnes cultos en los distintos templos edificadas para honrarlas. Pese a esto, las divinidades griegas podían ser traducidas a las correspondientes divinidades romanas, aun conservando, cada una de ellas, su propia especificidad en lo concerniente a cultos y rituales, ofrendas y sacrificios.

Una actitud simétrica, respecto a las divinidades romanas, fue adoptada también por parte de los griegos, sobre todo después de que Roma se convirtiese en la capital de un imperio del que acabaron formando parte también Grecia y las poblaciones helenizadas. Los autores que, como Dionisio de Halicarnaso o Plutarco, escribieron obras destinadas a ilustrar en lengua griega la cultura y la historia de Roma no tuvieron reparos en llamar corrientemente Aphrodite a la Venus romana o de dar el nombre de héroes a los lares. Hasta tal punto, que una lectura de la *Vida de Rómulo*, de Plutarco, o de las *Antigüedades romanas*, de Dionisio, exige del lector una atención constante, una continua disposición a la decodificación de los nombres griegos atribuidos a las divinidades romanas. También podríamos correr el riesgo de encontrar todo esto normal —eran griegos, ¿qué otra cosa podrían haber hecho?—. Excepto que si en vez de la *Vida de Teseo* estuviésemos leyendo la del profeta Sa-

lih* [Ṣālih], que trataba de apartar del culto de los ídolos a los habitantes de Thamud [Ṭāmud] (en el actual Yemen), consideraríamos bastante poco normal hallarnos ante un texto que sonase así: «¡Pueblo mío! Adorad a Dios Padre, ¡vosotros no tenéis otro Dios salvo Él!» (en vez de «¡Pueblo mío! Adorad a Alá, ¡no tenéis otro Dios [Ilah] excepto Él!»)**⁶. Volviendo al lector de Plutarco o Dionisio, merece la pena constatar que, por otro lado, la misma atención y disposición a la decodificación le exige que estos autores transcriban con nombres griegos incluso los sustantivos que, en Roma, designaban instituciones como el «senado» (*gerousía*) o magistraturas como la «pretura» (*strategía*). Lo que puede abrirnos un ulterior intersticio respecto de los marcos mentales vigentes en el politeísmo antiguo: como vemos, las divinidades se traducían *de la misma manera* que las instituciones o las magistraturas. En el mundo politeísta las divinidades eran tan poco «únicas», excepcionales, exclusivas que, cuando se trataba de describirlas, de explicárselas a aquellos que pertenecían a una cultura diferente y hablaban otra lengua, eran traducidas del mismo modo como se hacía con las magistraturas u otras instituciones públicas.

* La ortografía de los nombres árabes la dejaremos como la ha escrito el autor o en su versión ortográfica española, pero añadiremos entre corchetes la transcripción de los arabistas españoles, para orientar al lector interesado por la pronunciación. (N. del T.)

** *Allāh* (Alá) es Dios; *Ilāh* es un dios genérico, la deidad, que tiene femenino, *Ilāha*, y plural, *Alība*. (N. del T.)

Esta posibilidad politeísta de traducir, de una a otra, divinidades pertenecientes a poblaciones y culturas diferentes corresponde, pues, a una actitud flexible, capaz de crear espontáneamente integración y fusión, no separación, entre sistemas religiosos diferentes. El mismo fenómeno, por otro lado, fuera del mundo antiguo es atestiguado también en otros politeísmos: por ejemplo, en Japón, divinidades locales, pertenecientes a estratos religiosos más antiguos, son identificadas con divinidades sintoístas o budistas⁷. Por usar una metáfora económica, de las que hoy están de moda, podríamos decir que en el mundo antiguo existía una especie de mercado común de la divinidad, un intercambio de lo divino, caracterizado por la posibilidad de hacer corresponder entre ellas las «divisas» religiosas, propias de pueblos diferentes. Pero debemos aclarar ya que el juego de las correspondencias entre las divinidades no lo practicaban sólo culturas caracterizadas por una particular «intimidad»⁸, como la griega y la romana, sino también culturas más alejadas. Pongamos algún ejemplo.

El viajero que en los primeros siglos de nuestra era hubiese ido al santuario de Augusta Treverorum, la antigua Tréveris, habría hecho un curioso descubrimiento. En efecto, entre las muchas divinidades que allí se veneraban habría encontrado una llamada *Vertumnus sive Pisintus*, «Vertumnus o sea Pisintus». ¡Qué nombre tan singular! ¿Quién era? A Vertumnus lo conocemos. Es una divinidad originariamente etrusca, luego romana, venerada en el corazón más antiguo

de la Urbe y célebre por su capacidad metamórfica. ¿Qué hacía un dios tan romano en lo que hoy es el Land de la Renania-Palatinado? ¿Y quién era este Pisintus que, por lo que parece, constituía ahora la otra cara de su identidad? Un dios galo del que, por otro lado, no sabemos nada, con el que el romano Vertumnus había sido identificado. Una buena manera de representar la fusión entre poblaciones locales y colonos romanos, como si, además de la lengua y las costumbres, ambas poblaciones hubiesen querido mezclar entre ellas también sus propias divinidades⁹. Según el ejemplo de Vertumnus, identificado con el galo Pisintus, podríamos, por otro lado, añadir, para el mundo germánico, Wotan, identificado con Mercurio, o Thinesus, identificado con Mars, el egipcio Serapis identificado con Iuppiter y Aesculapius, y así podríamos seguir: por el lado de Grecia, ya Heródoto sostenía que, entre los escitas, Hestia se llamaba con el nombre de Tabitis, Zeus con el de Papaíos* y Apolo con el de Guetosiros; mientras que sabemos que, por parte de los egipcios, a Isis se le daba frecuentemente el nombre de Atenea¹⁰.

Así, pues, la traducción de las divinidades constituía una especie de instrumento en forma de corona, un sextante utilizado en sus 360 grados para orientarse en el interior del universo religioso de los demás y para definir las relaciones que «nuestro» sistema religioso tenía con éste. Y ello, asimismo, más allá de la

* También llamado Papeos y Papeo. (N. del T.)

intensidad de las relaciones económicas, políticas, comerciales, artísticas, etc., activas entre los pueblos en cuestión¹¹. El hecho es que, como veremos mejor luego, la traducción de los dioses y de las diosas constituía no solamente un punto de llegada en las relaciones entre culturas, sino también un punto de partida.

Intentemos ahora cerrar nuestra comparación. Ya hemos visto con qué ductilidad los sistemas politeístas pueden llevar a cabo la traducción mutua de dioses y diosas pertenecientes a pueblos y culturas diferentes. Así, pues, la pregunta es la siguiente: ¿sería posible hacer otro tanto con la divinidad cuya imagen emerge de los párrafos del *Catecismo* que hemos citado antes? Como hemos visto, la religión cristiana católica es presentada como la «verdadera» religión, hasta el punto que todos los hombres, en virtud de su propia «naturaleza» no sólo se ven constreñidos a buscar esta «verdad», sino también a aceptarla y a darla a conocer a los demás. Además de esto, se remacha la existencia de un «culto auténtico», el católico, que tiene la obligación de dirigirse a Dios, y se afirma explícitamente que la Iglesia, a través de la obra de los cristianos evangelizadores, manifiesta la «realeza» de Cristo sobre toda la creación y todas las sociedades humanas. Ante tales afirmaciones, resulta imposible traducir al Dios del que se habla en el *Catecismo* con el dios de otra religión. Nociones como «verdad», «autenticidad», «naturaleza» son nociones absolutas. ¿Cómo podrían existir al mismo tiempo *dos* verdades o *dos* autenticidades?, y menos aún, podrían convivir *dos* naturalezas. Una «segunda

verdad» sólo puede ser una falsedad, así como una «segunda autenticidad» es, inevitablemente, una falsificación de la primera, mientras que un ser que sigue los impulsos de «dos naturalezas» sólo puede ser un híbrido. Las mismas consideraciones sirven para el plano de la representación –digámoslo así– política de la «verdad» del catolicismo, es decir, la afirmación de la «realeza» de Cristo sobre toda la creación y sobre todos los hombres. Un soberano que goza de un poder absoluto, al tener el dominio sobre todo lo que existe, ¿puede, acaso, ser «traducido» o bien identificado con otro soberano? Ya no sería un soberano absoluto. Como vemos, incluso en su versión más blanda, mitigada por siglos de debates sobre la tolerancia religiosa y sobre la libertad de cultos, la construcción de la figura divina del catolicismo mantiene, aun así, como rasgo determinante, el de la «exclusión mosaica» y, por ende, su propia intraducibilidad.

7. Paradojas gramaticales: el nombre de Dios

Flavio Josefo, el noble judío que, tras el final de la guerra contra los romanos, entró a formar parte del entorno imperial (siglo I d. C.), escribía así en su *Contra Apionem*:

Yo no hubiera querido examinar las leyes de los otros pueblos. Es tradicional entre nosotros observar nuestras leyes sin criticar las de los demás. Incluso nuestro legislador nos prohibió formalmente burlarnos o blasfemar de los que otros consideran dioses, y esto por causa del mismo nombre de Dios (*autès bēneka prosegorías tou theou*)¹.

Con esta afirmación, Josefo no sólo da muestras de tener respeto por los dioses venerados por los otros pueblos, sino que parece atribuir esta actitud, directamente, al legislador, es decir, a Moisés, el cual, entre los muchos preceptos a observar que había entregado

al pueblo de Israel, habría incluido uno referido al comportamiento respetuoso que había que tener ante las divinidades ajenas. La afirmación de Josefo se basa en un pasaje del Éxodo que, en la traducción de los Setenta, suena, en efecto, así: «No hablarás de manera no respetuosa de los dioses»². Se trata de una prescripción que puede provocar desconcierto. En efecto, ésta aparece en el mismo libro en el cual el Señor no sólo declara sus celos e impone a su pueblo su propia y exclusiva adoración («no tendrás más dioses que yo»); sino que los conmina, asimismo, a destruir los altares de las demás divinidades, a hacer pedazos las estelas y cortar los postes sagrados. En realidad, la traducción griega que Josefo tiene ante sí altera el sentido del texto hebreo original, que suena, más bien, así: «No maldigas a la divinidad»³. Por otro lado, es probable que tanto la opción del traductor griego, como la decisión de valorarla por parte de Josefo, hayan sido determinadas por la necesidad de buscar un compromiso con el contexto politeísta en el cual ambos estaban viviendo. Pero esto no es lo interesante.

Lo que vale la pena observar es, más bien, la motivación específica que Josefo proporciona a sus lectores –y, probablemente, también a sí mismo– sobre esta actitud de apertura hacia las divinidades de los otros, que considera expresada por el legislador. El respeto del que se habla, en efecto, no se dirige «a los dioses venerados por otros pueblos», sino al *sustantivo* griego usado para designarlos: el «nombre de dios», *theós*, es decir, la misma palabra que utiliza también Josefo

para indicar a *su* Dios. Por lo tanto, blasfemar, ridiculizar o hablar mal de los *theói*, involucrando, así, al sustantivo *theós* en frases o contextos no respetuosos, significa rozar con la blasfemia o la irrisión también a *su propio* Dios. El respeto profesado por Josefo hacia los dioses de los demás se reduce, en fin de cuentas, a un fenómeno puramente *lingüístico*. Filón de Alejandría (siglo I d. C.) que, a su vez, había apelado a esta norma del Éxodo tal como suena en la traducción de los Setenta, había sido aún más explícito al limitar su radio de acción sólo a la esfera verbal. Según él, en efecto, el precepto habría sido promulgado

para que ninguno de los discípulos de Moisés se acostumbre a pronunciar con ligereza el nombre de dios en general (*synolos*), porque se trata de un apelativo (*klésis*) digno del máximo respeto y del máximo amor⁴.

Así, pues, lo que debe protegerse de las ofensas no son los *theói* como tales, sino el apelativo que los designa: el sustantivo a través del cual, hablando en griego, un judío indica tanto a los dioses de los demás pueblos como a su propio (y único) Dios. Distinguiendo al referente respecto a la palabra, al objeto de la designación, se consigue, en suma, profesar el propio respeto por los dioses ajenos sin, por ello, reconocer la naturaleza divina efectiva; es una cuestión de nombres, no de sustancia⁵.

Si hemos querido recordar estas antiguas sutilezas no es sólo para admirar su habilidad, sino porque este

«jugar» en torno al nombre de la divinidad –utilizándolo para la ocasión como nombre genérico («el dios», «los dioses») y como nombre específico para indicar a una divinidad concreta, la propia– nos introduce a un problema lingüístico y, sobre todo, cultural de gran interés: en cuanto está estrechamente relacionado con el principio de unicidad exclusiva que caracteriza a las religiones monoteístas. En éstas, en efecto, la divinidad no se distingue por un nombre propio, sino por un nombre común. Mientras que en Roma las divinidades se llamaban Iuppiter, Iuno o Mars –es decir, del mismo modo que en la sociedad de los hombres nos llamamos Velleius, Gaia o Marcus–, en las religiones monoteístas el dios se llama «Dios», «el Dios»⁶. Desde un punto de vista lingüístico ocupa, pues, una posición ambivalente: lleva un nombre que lo designa al mismo tiempo como a sí mismo, o sea, como figura individual («Dios» en el sentido de «Dios que los cristianos adoran») y como perteneciente a una clase («seres divinos»). La raíz de esta ambivalencia la explicaba ya perfectamente, entre los siglos II y III d. C., el apologeta Minucio Félix:

No busques un nombre para «dios», el nombre es «dios» (*nec «deo» nomen quaeras, «deus» nomen est*). Los nombres sirven allí donde, dentro de una multitud, es necesario distinguir a cada persona haciendo que cada una de ellas sea reconocible a través de nombres propios; pero para «dios», que es el único, el nombre «dios» es todo lo que hace falta⁷.

Dado que la entidad llamada «dios» ocupa por sí sola toda una clase (en efecto, no hay otros «dioses» salvo él, ni siquiera lingüísticamente), no es necesario recurrir a un nombre propio para designarlo: es suficiente el nombre común. Pero haciendo esto nos enfrentamos a una de las paradojas más singulares provocadas por la unicidad exclusiva del dios de los monoteísmos. Dado que tanto en el cristianismo como en el islam la divinidad lleva, precisamente, el nombre de «Dios», parecería obvio concluir diciendo que ambas religiones adoran, en realidad, al mismo dios. Por el contrario, por un lado y por otro cuesta trabajo admitir que la divinidad llamada por los musulmanes Alá, es decir, «el Dios», sea la misma que los cristianos llaman «Dios», aun cuando se le asigne, de hecho, el mismo nombre. Y si podemos presuponer que la conciencia de esta (¿posible?) identidad esté presente en la mente de los creyentes más iluminados, o más abiertos, no faltan, sin embargo, opiniones bien distintas, las cuales niegan que el Dios cristiano pueda definirse como Alá, y viceversa.

Testimonios de controversias semejantes siguen apareciendo incluso en el mundo contemporáneo⁸, y la razón de esto es evidente: el carácter único y exclusivo de la divinidad hace que el nombre común que la designa asuma el estatus de un nombre tan «propio» que no tiene equivalentes fuera del lenguaje compartido por el grupo que la venera. Por el contrario, dentro de un grupo en el que se hablan lenguas distintas, pero se comparte el mismo horizonte religioso, el nombre de Dios resulta perfectamente «traducible». Y así, en

efecto, *Deus* tiene su equivalente italiano en *Dio* [español en «Dios»], inglés en *God*, griego en *Θεός*, ruso en *Bog*, etcétera. El motivo de este vuelco está claro: estamos tan seguros de que «nuestro» Dios es el único y el mismo para todos, que en el paso de una lengua a otra se pueden utilizar tranquilamente términos distintos para designarlo.

La intraducibilidad del nombre de Dios, de todos modos, tiene su mejor o, al menos, su más célebre ejemplo en lo que aconteció en la primera mitad del siglo XVII a propósito de la llamada controversia de los ritos chinos: cuyo eje fue, precisamente, la «traducción» del nombre de Dios. Durante su actividad misionera en China, Matteo Ricci y sus sucesores se esforzaron, como se sabe, en proponer una versión del cristianismo que utilizase términos y nociones tomados de la cultura y de las tradiciones locales para hacerlo así más accesible en el ambiente de los letrados en el que se movían. De forma coherente respecto a este proyecto, el Dios cristiano se decía *Tiān* (Cielo), *Shàngdi* (Soberano de lo Alto), *Tiānzhū* (Señor del Cielo). Las prácticas de «acomodación» inauguradas por el padre Ricci y continuadas por sus sucesores provocaron, sin embargo, una multiplicidad de críticas e intervenciones censoras por parte de adversarios tradicionalistas, a los que los jesuitas fieles al modelo de Ricci respondieron de manera igualmente decidida (la querella terminó incluso con un suicidio, el del padre Trigault, incapaz de defender como habría querido lo correcto del término *Shàngdi*). La acusación que se

lanzaba contra tales traducciones del nombre de Dios era, de todos modos, la de dejar abierta la puerta a la idolatría, en cuanto que los términos chinos elegidos no resultaban suficientemente exentos de implicaciones religiosas locales como para poder ser aplicadas al Dios de los cristianos.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la cosa más interesante es la siguiente. Los adversarios del modelo Ricci defendían la idea de que en chino el nombre «Dios» se transcribía por medio de tres ideogramas que, fonetizados, producían un sonido semejante al del latín *Deus*; del mismo modo que, también en Japón, los misioneros, para que se conociese la doctrina católica, se habían servido no de términos tomados de la lengua local, sino que habían introducido palabras latinas y portuguesas recurriendo también ellos al latín *Deus* para designar al dios que predicaban⁹. Minucio así lo había enseñado ya: *nec «deo» nomen quaeras, «deus» nomen est* («no busques un nombre para “dios”, el nombre es “dios”»). Por consiguiente, el sustantivo *deus* funciona como un nombre común que, al mismo tiempo, ha asumido el papel de nombre propio o, mejor dicho, de nombre propio absoluto, si es que se puede decir así. Sin embargo, se trata de una situación inevitablemente contradictoria: en efecto, la divinidad es designada por medio de un apelativo que al mismo tiempo es traducible (como nombre común) e intraducible (como nombre propio).

La paradoja de la no traducibilidad del nombre de «Dios» resulta aún más evidente si se compara este

impasse lingüístico con lo que, en cambio, sucedía con los politeísmos antiguos, como ya vimos anteriormente. En Roma, en efecto, Iuppiter traduce a Zeus, Iuno traduce a Héra y lo mismo en los demás casos, en el sentido de que estas divinidades pueden ser identificadas entre ellas atribuyendo a una el nombre de la otra. Aun así, cada una de ellas, dentro del sistema religioso al que pertenece, está marcada con un nombre propio diferente.

Por el contrario, la entidad llamada simplemente «dios» en los monoteísmos, es decir, con un nombre común, no se puede traducir con otra palabra que signifique igualmente «dios» en el lenguaje de una religión distinta. Sería como si aceptásemos sin pestañear traducir «Pablo» por *John*, o «María» por *Geneviève*, pero nos negásemos a traducir «hombre» por *man* o «espíritu» por *esprit*. La configuración única y exclusiva de la divinidad, tal como se realiza en las religiones monoteístas, ha tenido, resumiendo, el poder de incidir incluso en la gramática y de poner en crisis sus reglas más elementales, provocando un cortocircuito entre la categoría de «nombre propio» y la de «nombre común». Resulta difícil no pensar en Giuseppe Giusto Scaligero –el gran filólogo de la segunda mitad del siglo XVI, que también conoció de cerca el conflicto religioso– y en el comentario que, en sus notas, yuxtaponía a la voz *Grammatica*:

¡Ojalá fuese yo un buen gramático! Para aquel que desea comprender correctamente a todos los autores, le basta

con ser un buen gramático. Y, mejor dicho, cualquiera que dé a los doctos el nombre de «puros gramáticos», es él mismo un ignorante. Porque las controversias religiosas sólo dependen de la ignorancia de la gramática¹⁰.

8. La *interpretatio* de los dioses

En un breve pasaje de la *Germania*, la valiosa obra etnográfica dedicada a los usos y costumbres de las poblaciones del norte, Tácito describe algunas divinidades de los naharvali, un pueblo del que, en realidad, sabemos muy poco:

Entre los naharvali se muestra un bosque objeto de antigua veneración. Lo preside un sacerdote con ropajes femeninos pero, en la *interpretatio* romana, de estos dioses hablan como si fuesen Cástor y Pólux. De éstos, la divinidad tiene el poder, el nombre es Alci. No hay imágenes, ni traza de religiosidad extranjera, aun así, son venerados como hermanos, como jóvenes.

Tácito, pues, sostiene que los dioses llamados Alci por los naharvali son presentados como si fuesen Cástor y Pólux, y para describir la relación establecida en-

tre las divinidades germánicas y las romanas utiliza un término que parece evocar realmente el acto de traducir, es decir, *interpretatio*. Así, pues, Cástor y Pólux ¿serían la «traducción romana» de los misteriosos Alci germánicos, y viceversa? Como es fácil imaginar, esta pregunta presenta un gran interés para el tema que estamos tratando. Veamos mejor, pues, de qué se trata.

En realidad, la palabra *interpretatio* significa algo diferente y, al mismo tiempo, algo más que la simple «traducción». En latín, con *interpretatio* se designa más bien la *mediación interpretativa* que se establece, en general, entre un usuario, por un lado, y un determinado enunciado por el otro —una mediación que puede consistir también en una traducción, en el sentido que le damos nosotros, pero no sólo eso—. Propiamente, en efecto, el acto de la *interpretatio* corresponde al trabajo desarrollado por un *interpres*, es decir, un mediador de carácter *económico*: como nos dice la etimología de la palabra, el *interpres* es, en origen, aquel que tiene una posición «en medio» (*inter-*) de dos partes y que, como tal, permite establecer un *pretium* (*-pres*) respecto al asunto en cuestión¹. En otras palabras, el significado de *interpretatio* se desarrolla dentro de la esfera de la negociación y del compromiso. Por consiguiente, incluso proporcionar a la *interpretatio* un enunciado determinado significa propiamente proponer un compromiso, una mediación, entre este enunciado y su usuario. Normalmente, la situación es la siguiente. El usuario se encuentra ante

un «enunciado difícil» que, tal como es, presenta dificultades de comprensión: entonces alguien le proporciona uno más «fácil», o sea, capaz de expresar su sentido de forma más clara. Este segundo enunciado proporciona una *interpretatio* del primero, en el sentido de que constituye un compromiso entre dos partes que tenían dificultades, como suele decirse, para comprenderse. Éste es el caso del *grammaticus* que produce la *interpretatio* de un texto poético, ofreciendo de éste paráfrasis y comentario; el del *hariolus*, el adivino, que proporciona la *interpretatio* de un sueño, revelando su significado oculto; el del *augur* que da la *interpretatio* de un *prodigium*; etc. A estos casos se les puede añadir también aquel en el que el enunciado difícil, como lo hemos llamado, lo constituye no una poesía o un sueño, sino un texto en lengua extranjera. En este caso, pero sólo en este caso, la *interpretatio* podrá corresponder a nuestra «traducción»². Pero volviendo a la *Germania*, Tácito no quiere decir que Cástor y Pólux sean la «traducción» de los Alci, sino que estas divinidades romanas ofrecen una *interpretación* de las de los naharvali: interpretación que trata de explicar, hacer comprensible el «enunciado difícil» representado por esas divinidades desconocidas.

Dicho esto, es necesario destacar un rasgo característico de la *interpretatio*, inseparable de su práctica: su naturaleza hipotética. Toda *interpretatio* presupone necesariamente un margen de incertidumbre y arbitrariedad, como cuando el *hariolus* arriesga su propia *interpretatio* de un sueño —salvo que sea desmentido

luego por los acontecimientos, como ocurre muchas veces—. La *interpretatio* es un compromiso y, por serlo, deja abierta la posibilidad de que se puedan presentar también otras soluciones. Por otro lado, el propio Tácito demuestra saber muy bien que, cuando se trata de establecer correspondencias entre divinidades pertenecientes a culturas diferentes, el procedimiento al que se recurre es conjetural. He aquí cómo recuerda las «interpretaciones» que se daban del dios egipcio Serapis:

Por lo que respecta al dios [Serapis], muchos opinan que es Aesculapius, porque cura las enfermedades corporales; según otros, es Osiris, antiquísima divinidad de esos pueblos; para la mayoría, en cambio, se trata de Iuppiter, porque es señor de todas las cosas; sin embargo, muchos conjeturan (*coniectant*) que es Dis pater, ya sea a causa de los atributos que muestra abiertamente, o a través de tortuosas elucubraciones³.

Para establecer una identificación entre divinidades pertenecientes a culturas distintas se procede, en suma, a través de conjeturas. Al formularlas, nos basamos en aspectos concretos del dios extranjero que puedan corresponder con caracteres poseídos por divinidades «nuestras» o, al menos, conocidas: el campo de pertinencia (la medicina → Aesculapius), la tradición religiosa (dios antiguo de esos lugares → Osiris), la potencia (dominio absoluto → Iuppiter), los atributos típicos de la divinidad (atributos exhibidos → Dis

pater), y finalmente «tortuosas elucubraciones» que Tácito no considera ni siquiera dignas de mención explícita. El verbo utilizado por Tácito, *coniectant*, no deja dudas: quien identifica a Serapis con *Dis pater* lo hace «conjeturando». No podemos aquí seguir adelante, será suficiente añadir que cuando tratan de establecer relaciones de analogía o de identificación entre una divinidad extranjera y una propia, los autores antiguos, no sólo romanos, sino también griegos, se mueven, por lo general, en el terreno de la conjetura⁴. Lo único que se da por verdadero es lo siguiente: *son posibles* las correspondencias entre ambos panteones —sin embargo, es objeto de conjetura y discusión saber cuáles son las divinidades «nuestras» a emparejar con las extranjeras.

Si hemos querido que el lector realizase este breve viaje entre los pliegues de los textos latinos, no ha sido sólo para aclarar mejor el significado del término *interpretatio*. No estamos aquí para hacer filología o historia de la religión antigua. Todo lo que hemos dicho aquí nos sirve, sobre todo, para evidenciar un aspecto importante de la manera cómo las culturas antiguas entienden la relación con las divinidades extranjeras: es decir, la naturaleza *experimental* que caracteriza con frecuencia estas identificaciones. No se trata simplemente de traducir un dios a otro (como si utilizásemos Google Translator), sino de observar, investigar, argumentar para producir, finalmente, una interpretación absolutamente no unívoca, a la que siempre se le puede yuxtaponer o contraponer otra. Se trata de una

visión de lo divino decididamente en movimiento, si podemos decirlo así, que tiene sus raíces en la flexibilidad característica del sistema politeísta, en su naturaleza intrínsecamente abierta y creativa, de la cual es, más bien, un aspecto importante. De esto hablaremos mejor luego; ahora merece la pena mostrar cómo esta flexibilidad era tan fuerte que la práctica de la *interpretatio* no se realizaba tan sólo respecto a las divinidades extranjeras, sino también respecto a las propias. En este caso, podríamos hablar de una verdadera «*interpretatio intralingüística*», sobre el modelo de la «traducción intralingüística» mencionada por Roman Jakobson a propósito de la paráfrasis o reescritura de un determinado enunciado dentro de una misma lengua⁵. Se trata de un fenómeno que las intenciones polémicas de Arnobio tienen el mérito de evidenciar.

En un pasaje de *Contra las naciones*, en efecto, el apologeta observa que muchos consideran que la Tierra, al proporcionar alimentos a todos los seres vivientes, es la Magna Mater, mientras que otros piensan que es Ceres, al ser portadora de semillas, y otros que es Vesta, porque sólo ella está estable en el mundo:

Pero si es así –prosigue Arnobio– nada menos que tres divinidades son anuladas por vuestras interpretaciones (*vobis interpretibus*): ni Ceres ni Vesta se contarán ya para los Fastos de las divinidades, y tampoco la Madre de los Dioses⁶.

La paradoja de Arnobio revela un aspecto importante de la religiosidad antigua, es decir, la posibilidad

de interpretar «entre ellas» a las divinidades de un mismo panteón, estableciendo relaciones de identificación recíprocas. Así, pues, el mecanismo de la *interpretatio* funciona no sólo en el caso de los dioses de pueblos diferentes, o sea, en proyección hacia el *exterior*, sino también hacia el *interior*. Y los instrumentos utilizados son siempre los mismos: la valorización de algunas características propias de cada divinidad (el proporcionar alimento, el traer semillas, la estabilidad) a través de las cuales construir inferencias que, cada vez, producen la identificación con otra divinidad. Así ocurre en el caso de Serapis, identificado con Esculapio, Osiris o Júpiter sobre la base de varias características del dios. Sólo que esta vez el partido se juega en una mitad del campo y entre jugadores del mismo equipo. Pero las reglas siguen siendo las mismas.

9. El politeísmo, curiosidad y conocimiento

Después de haber visto cómo se portan las religiones clásicas, politeístas, en cuanto a las relaciones con las divinidades de los demás, ¿cuál es, pues, el aspecto que más nos asombra a nosotros, herederos más o menos conscientes del monoteísmo?

En primer lugar, obviamente, la posibilidad de identificar, o, en cualquier caso, establecer relaciones de identificación recíproca, entre divinidades pertenecientes a religiones y culturas diferentes: proceso que la distinción mosaica hace prácticamente inconcebible. Si, en efecto, partimos del principio de que nuestro propio dios es el único verdadero —mientras que las divinidades de los demás son falsos dioses o bien criaturas del demonio—, es obvio que nunca se podrá «interpretar» nuestro propio dios exclusivo con una divinidad diferente, venerada por otros pueblos y otras culturas. Y esto también (¿o, mejor, sobre todo?)

cuando las divinidades en cuestión presentarán las analogías necesarias para que aparezca la conjetura que se halla en la base de la identificación. No subvaloremos esta diferencia de fondo entre politeísmos y monoteísmos. En efecto, esta actitud se encuentra en el origen de uno de los que, como decíamos, más nos asombran cuando se observan comparativamente las civilizaciones del mundo clásico y las que surgieron con el advenimiento del monoteísmo. Es decir, el hecho de que aun estando más que presente la violencia en las relaciones entre estas sociedades permanecieran básicamente extrañas a los conflictos o guerras de carácter religioso. La razón de esta notable ausencia se nos presenta ahora más clara. Si, por un lado, como ya hemos dicho, lo que previene el conflicto religioso es en sí misma la característica *plural* de los dioses —si nuestras divinidades son muchas, no hay razón para negar o combatir la existencia de las de los demás—, por el otro, las hace definitivamente inofensivas la posibilidad, incluso, de «interpretar» como propio a un dios o a una diosa pertenecientes a otra cultura. Así, pues, el conflicto de carácter religioso ya no tiene espacio ni motivo para mantenerse. El hecho es que, en las culturas politeístas, los dioses de los demás se percibían no como una amenaza a la única verdad del propio dios, sino como una posibilidad o incluso como un recurso.

Sin embargo, todo lo que hemos observado antes hace visible una segunda separación entre culturas politeístas y culturas monoteístas. Podríamos decir

que, en este caso, la diferencia se juega en términos de *curiosidad*. Quedamos sorprendidos, en efecto, por el interés que los antiguos sentían hacia dioses ajenos, por sus ganas de conocer e interpretar estas figuras, para establecer eventuales analogías y relaciones entre los dioses «nuestros» y los de «ellos». Tácito, que se pregunta a qué divinidad romana corresponden los Alci de los oscuros naharvali, demuestra, en primer lugar, atención e interés hacia los dioses ajenos. Aunque quizá sea más interesante el que esta actitud no se manifiesta sólo a un nivel culto, literario o filosófico, sino también en la práctica corriente. Junto al Tácito etnógrafo que «especula» sobre la identidad de dos divinidades de los naharvali, se halla, siguiendo en *Germania*, el simple militar que hace una dedicatoria a Mercurius Gebrinius o *Mars Halamarθ*, es decir, asociando a un dios romano uno local; o el residente de Tréveris, que le hace una dedicatoria a *Vertumnus sive Pisintus*¹. El hecho es que el conocer a las divinidades, incluso las de los demás, constituye una dimensión inseparable de la concepción politeísta de la religión. Sobre este asunto, podemos recordar de nuevo el testimonio de Arnobio.

Para mostrar que la novedad de la religión cristiana no puede ni debe escandalizar, el apologeta presenta una lista de las divinidades «nuevas» que los romanos han integrado progresivamente entre sus cultos: Isis, Serapis, la Magna Mater, el mismo Apolo (que, según los eruditos romanos no figuraba todavía en las listas de divinidades del rey Numa), la Ceres griega². Y este

es el modo en que el apologeta se expresa a propósito de la relación que los romanos instituyeron en su momento con la Magna Mater: «Habéis empezado a conocer y a saber (*et nosse et scire coepistis*) y confirmar con un culto digno de memoria a esta diosa». Nótese el énfasis puesto en el acto de «conocer» a la divinidad, que se hace muy visible gracias a los dos verbos que aparecen en el texto, *nosse* y *scire*. Pero también es interesante el *coepistis*, «habéis empezado», que rige los dos verbos del conocimiento. Este «conocer y saber» la divinidad tiene un comienzo en el tiempo. Hay un momento en el que «se llega a saber» algo sobre una determinada divinidad y se aprende a conocer sus características, tras lo cual (si se lo considera oportuno) se confirma también oficialmente el culto. Antes bien, Arnobio continuaba así:

Por esto se ve con toda claridad que éste [Apolo] antes era desconocido (*incognitum*), pero luego, a partir de cierto momento en adelante, empezó a ser conocido (*coepisse esse...notum*). Si alguien os preguntase por qué habéis aceptado tan tarde el culto de las divinidades que hemos mencionado, sin duda contestaríais así [...] porque hasta no hace mucho tiempo no sabíamos (*nesciebamus*) que también éstos se contaban entre los dioses.

En suma, a las divinidades ajenas «se aprende a conocerlas» a lo largo del tiempo. Una vez que se sabe de su existencia –sin duda nos resulta asombroso cuando oímos que incluso Apolo, divinidad del Pala-

tino, no habría sido conocido por los romanos durante mucho tiempo³— se puede proceder a integrarlas entre las propias divinidades. De todos modos, se trata de un proceso que implica interés, curiosidad y ganas de «conocer» respecto a los dioses de los demás. Por el contrario —si se excluye el comportamiento de mentes más abiertas e iluminadas—, en territorio monoteísta no sólo no hay curiosidad o ganas de conocer respecto a las divinidades ajenas, sino que hacia éstas se desencadena generalmente un sentimiento de indiferencia o de superioridad, cuando no de hostilidad. Como ha escrito Jordan Paper, antropólogo que ha dedicado decenios de su vida al estudio de la religión china y las de los nativos norteamericanos,

mi mujer, que es china, ha podido experimentar durante medio siglo cómo sus convicciones religiosas sufrían ataques o, en cualquier caso, se veían disminuidas por los misioneros cristianos, políticos americanos, incluso occidentales corrientes [...] y tiene plena conciencia del hecho de que esto se había ido desarrollando durante más de cinco siglos⁴.

Como hemos visto, el culto del Dios único forma un todo con la convicción de que es también el único Dios verdadero: fuera de este perímetro no hay más que falsedad. Y ¿por qué razón quien piensa que posee la verdad debería tener curiosidad o interés, y no indiferencia o incluso repulsión, hacia lo que es falso? A este propósito vale la pena, más bien, recordar que precisamente

la «curiosidad» hacia lo divino había sido objeto de una dura reprimenda por parte de Tertuliano (entre los siglos II y III d. C.), que escribía: «No tenemos necesidad de curiosidad (*curiositas*) tras la llegada de Jesucristo, ni de investigar tras el advenimiento del Evangelio [...]. Que la curiosidad deje paso a la fe [...], no saber nada que esté contra la regla es saber todo»⁵.

Una vez llegados a este punto, somos capaces de llevar a cabo una ulterior comparación entre marcos mentales propios del politeísmo y marcos mentales propios del monoteísmo. Como sabemos, una de las necesidades más sentidas hoy no sólo respecto a la paz religiosa, sino a la paz *tout court*, es la referente a la práctica del diálogo interreligioso: una forma de intercambio y discusión que permita a las religiones no empecinarse en sus propias posturas, sino que, por el contrario, mantengan abierta la posibilidad de contacto y garanticen una disponibilidad recíproca. Se trata de un impulso que surge no sólo de la necesidad de cerrar las heridas del pasado, sino también de la de exorcizar los conflictos del presente y del futuro, en un mundo globalizado que (quizá por este mismo motivo) cada vez más parece enfatizar la segmentación identitaria, también la de carácter religioso⁶. El carácter primario de esta necesidad de diálogo está documentado por las decenas y centenares de libros que, en las distintas lenguas, se dedican a este tema (en cualquier biblioteca que se respete ocupan varios estantes), pero sobre todo por las iniciativas que, entre éxitos y fracasos, se ponen en práctica en esta dirección⁷. Con todo, intentemos observar la práctica o, me-

jor, la voluntad de diálogo interreligioso con ojos politeístas. La diferencia es evidente. Por un lado, hay impulsos, auspicios, proyectos, intentos con frecuencia insatisfechos de establecer un diálogo entre religiones, a las que les cuesta hallar puntos en común⁸; por el otro, en cambio, está la curiosidad, que en el mundo antiguo se manifestaba hacia las divinidades ajenas, el deseo de conocerlas para luego, eventualmente, incluso adoptarlas. Por otro lado, entre ambas concepciones subsiste asimismo una separación que podríamos definir de conciencia y de distribución social. En efecto, podemos imaginar que quienes perciben la importancia del diálogo interreligioso sean sólo ciertos componentes de las jerarquías y algunos grupos cultural y moralmente más comprometidos, mientras que una gran masa de fieles, o semifieles, no sólo no muestra interés por las religiones ajenas, como acabamos de decir, sino que probablemente considera fuera de lugar o poco justificado que otros lo tengan⁹. Por el contrario, la atención de los antiguos hacia las divinidades de los otros constituía un fenómeno de ancho espectro que, como hemos visto, se manifestaba tanto en las formas intelectuales propias del historiador y del filósofo, como en las formas prácticas y cotidianas de la gente corriente. Desde este punto de vista, pues, no hay duda de que la reactivación de esta potencialidad reprimida del politeísmo —la curiosidad hacia los dioses ajenos—, tan estrechamente relacionada con la práctica de la *interpretatio* entre divinidades extranjeras, simplificaría mucho las cosas.

10. Los monoteísmos ¿serían, quizá, politeísmos disfrazados?

La posición central ocupada por el concepto de interpretación, tal como lo hemos visto actuar en las culturas politeístas, nos permite volver a situar en perspectiva una afirmación —varias veces planteada a lo largo del tiempo— respecto de las tres grandes religiones monoteístas. Es decir, el hecho de que la presencia de otros seres divinos junto al Dios único —ángeles, diablos, demonios, yinns*, santos, la Virgen o, mejor, las distintas Vírgenes— convertiría a estos monoteísmos en otros tantos politeísmos disfrazados. Respecto al cristianismo, esta observación, en efecto, se repite frecuentemente bajo forma de acusación, al menos desde el comienzo del siglo III¹.

* *Jinns*: en el islam, genios o espíritus, inteligentes, fieles o infieles, legitimados por el Corán y la *Sunna*. En singular *yinn* [*yinn*], en plural, *yunún* [*yūnūn*]. (N. del T.)

No hace falta demostrar el hecho de que entre los politeísmos antiguos y los monoteísmos que todavía hoy se practican existen, en realidad, muchas más analogías de las que se quieren ver. La misma configuración de lo divino cristiano, en forma de Trinidad, aun con sus numerosas y diferentes formulaciones teológicas, reabre visiblemente el concepto de la unicidad de Dios hacia una pluralidad de «personas». Además, para limitarnos a mirar sólo en el catolicismo, bastaría recordar el hecho de que el poder asignado a los distintos santos se reparte en base a las diferentes esferas de intervención (san Roque = el mordisco de los perros; santa Lucía = la vista; san Venancio = las caídas), de la misma manera en que los romanos asignaban distintos *officia*, es decir, «tarear», a sus divinidades (Lucina = el nacimiento; Ianus = los comienzos; Bellona = la guerra). Además, hay santos que son patronos de un pueblo o de una ciudad (san Jenaro, de Nápoles; san Pedro, de Roma) y que funcionan de manera semejante a las antiguas divinidades poliadas, dioses o diosas bajo cuya especial tutela se ponía una ciudad (Hera, la ciudad de Argo; Artemis, la de Éfeso). Una función poliada que puede ser desempeñada también por la Virgen, como sabemos, protectora de regiones, ciudades y pueblos. Sin contar que, a través de sus innumerables especificaciones (Virgen del Socorro, del Pilar, de Pompeya) esta figura divina reactiva asimismo el antiguo mecanismo de las epíclesis, según el cual una única potencia divina, aun sin dejar de ser la misma, podía

verse articulada en figuras distintas (Iuno Regina, Iuno Lanuvina)².

En nuestra opinión, sin embargo, la diferencia entre ambos sistemas, es decir, monoteísmos y politeísmos, no reside sólo en el hecho de que en los primeros la que ocupa «la clase de la divinidad» sería una única entidad divina, mientras que en los segundos serían muchas³. La verdadera separación entre las variantes más aparentemente politeístas del monoteísmo y el politeísmo «verdadero» consiste más bien, una vez más, en la posibilidad o no de la interpretación. Pese a que el monoteísmo católico pueda dividirse en una multiplicidad de santos, nunca será considerado legítimo «interpretar» a alguno de ellos haciéndolo corresponder con un ángel o un yinn extraído de un universo religioso monoteísta diferente, ni siquiera con una divinidad perteneciente al panteón de algún politeísmo. Los monoteísmos politeístas, si queremos llamarlos así, operan siempre, y en todos los casos, *dentro* de su propio horizonte religioso: así como no se puede interpretar al dios único propio a través de un dios perteneciente a otra religión, tampoco se puede interpretar a un santo o a una Virgen por medio de un ser sobrenatural perteneciente a un panteón diferente. Es como si el carácter de unicidad y de exclusividad propio de Dios se extendiese también a la panoplia de las demás figuras sobrenaturales que lo rodean, haciendo que sea igualmente exclusiva su pluralidad. Así, pues, admitiendo que los monoteísmos de los que hablamos

puedan ser considerados politeísmos disfrazados, no hay que ignorar el hecho de que se trata, de todos modos, de «politeísmos exclusivos», es decir, igualmente caracterizados por la distinción mosaica originaria. Independientemente del número de las entidades divinas en juego, el rasgo distintivo de los monoteísmos lo constituye siempre y en cualquier caso, la imposibilidad de la *interpretatio*.

11. Tolerancia *vs.* *interpretatio*

Volvamos donde hemos empezado nuestra investigación. Como se recordará, cuando hablábamos del sacrificio del nacimiento y de la (amenazada) destrucción de la mezquita de Colle Val d'Elsa, recurrimos a la noción de «tolerancia». Con esta palabra, que todavía se usa ampliamente en nuestros debates culturales, se indica en general «la actitud teórica y práctica de aquel que, en cuestiones de religión, política, ética, ciencia, arte, literatura respeta las convicciones ajenas, aunque sean profundamente diferentes de las que él defiende, y no impide su exteriorización práctica»¹. Por consiguiente, hemos podido decir que esos enseñantes del belén negado exhibían una tolerancia religiosa extrema (mientras que una intolerancia religiosa igualmente extrema caracterizaba el comportamiento de quien pensaba hacer saltar por los aires un minarete). Pero ¿cuál es el origen de este término, «toleran-

cia»? Examinemos brevemente su origen y significado primitivo.

Tolerantia es una palabra latina, ligada al verbo *tolero*, «soportar», con la que se indica propiamente la práctica del soportar o bien de la paciencia. En los autores romanos no cristianos el término *tolerantia* designa una virtud, pero no una virtud de carácter social. La *tolerantia* se practica, en efecto, ante las adversidades o ante las penas (soportando pacientemente cosas como los *incommoda*, el dolor y los *dura et aspera*), es decir, esas *res humanae* a las que, como seres humanos, estamos sometidos inevitablemente, pero a las que el sabio contrapone un ánimo «rodeado por los muros de la virtud», en primer lugar la *tolerantia*². Del mismo modo, estamos obligados o convocados a *tolerare* cosas como la fatiga, la dureza de la vida militar y la *violentia* de la suerte, es decir, la excesiva severidad de alguien o la ofensa que nos hacen³. Será sólo con los autores cristianos, y sobre todo con Agustín, cuando la *tolerantia* y el *tolerare* entrarán a formar parte de la ética social, en particular en lo que respecta a la diversidad en materia de religión. Si, en efecto, Cipriano había hablado de Jesús que había sido capaz de «tolerar a los judíos» (*in Iudaeis tolerandis*), Agustín invitará específicamente a practicar la *tolerantia* cuando se trate con aquellos que «piensan de manera diferente (*diversa sentientes*) en el seno del cristianismo, es decir, los herejes. Si se nos permite retomar una frase del barón D'Holbach, hemos llegado a la fase en la que «Dios se interesa por la opinión de los hom-

bres»⁴. La postura de Agustín es la siguiente: «Es necesario tolerar a los malvados que provocan cisma» (*ad tolerandos in schismate malos*) –inspirándose en Pablo, «aquel que soporta a los falsos hermanos (*falsorum fratrum tolerator*)»– para permanecer unidos también con éstos. Se trata de un comportamiento que por un lado se basa en la caridad, virtud que caracteriza al cristiano, y por el otro, está dictado por la oportunidad: en efecto, de otro modo, se correría el riesgo de comprometer al bien primario, es decir, la unidad de la Iglesia, por lo que es preferible «soportar» antes que reaccionar. Nótese, sin embargo, que en lo concerniente a las relaciones con paganos y judíos, al describirlos, Agustín no recurre nunca a términos como *tolerantia* o *tolerare*⁵.

Como puede verse, la tolerancia surge en un contexto notablemente limitativo: por un lado, aquélla prevé soportar, pero no aceptación o reconocimiento de lo que, precisamente, se tolera; por el otro, se supone que el objeto que se soporta está formado por algo que es negativo (los *mali* de Agustín, los malvados). No olvidemos que la *tolerantia* se realiza en un contexto en el que, quien exhorta a practicarla o declara que lo hace no duda, en cualquier caso, de la absoluta e intrínseca *verdad* de sus propias ideas religiosas: quienes piensan de otra manera no tienen simplemente opiniones diferentes, sino que están en el error, mejor dicho, en el pecado. Son herejes. Por consiguiente, el recurso a la *tolerantia* está motivado, como hemos visto, por argumentos que prescinden de la intrínseca

legitimidad de las ideas de los demás y de quienes las profesan. Ideas y personas, en efecto, son «toleradas» no porque estas ideas y estas personas merezcan un reconocimiento en sí, sino en razón del principio general de la caridad o con vistas al bien de la Iglesia, o bien por ambos motivos a la vez. Sin embargo, la caridad es una disposición de ánimo que tiene sus límites, así como puede llegar el momento en el que el bien o la ventaja de la Iglesia no se identifiquen ya en la tolerancia de los *diversa sentientes*, sino en el asumir comportamientos más duros y decididos. Tanto es así, que el propio Agustín no dudará en justificar la represión contra los donatistas, apelando a motivaciones varias, que van de la legítima constricción al bien, al *compelle intrare* de la parábola evangélica⁶. En suma, cuando es solicitada para controlar las oposiciones, la virtud de la *tolerantia* corre siempre el riesgo de dejar vía libre al conflicto.

Como se sabe, la noción de tolerancia asumirá una importancia creciente en la época moderna, en el contexto de una Europa desgarrada por los conflictos entre las diferentes iglesias o sectas cristianas. A través de la obra de pensadores como Sébastien Castellion, Roger Williams, Baruch Spinoza o Pierre Bayle⁷ –y por mérito de la *toleration* de John Locke y de la *tolérance* de Voltaire– la *tolerantia* de Agustín acabará transformándose en nuestra «tolerancia»: el término con el que se designa la ya recordada «actitud teórica y práctica de quien, en asuntos de religión [...] respeta las convicciones de los demás, aun cuando sean pro-

fundamente diferentes de aquellas que él ha aceptado, y no impide su manifestación práctica». Es inútil decir que esta noción constituye un principio fundamental para la convivencia civil, hoy más que nunca⁸. Sin embargo, hay que decir que la «tolerancia» tiene cierta ambigüedad, porque no puede prescindir del significado intrínseco del término («tolerar») ni del contexto cultural que lo ha generado.

Como ha escrito Karl Schreiner, «la historia de este concepto ha estado marcada de manera determinante por la tensión entre paciencia pasiva y tolerancia activa, entre capacidad de soportar el mal y el reconocimiento del otro en su propia y efectiva alteridad. Esta falta de univocidad ha hecho que la noción de “tolerancia” se pueda definir como “esponjosa”»⁹. A causa de estas contradicciones internas, la tolerancia religiosa constituye, resumiendo, un principio tan deseable prácticamente como frágil, y sujeto a volcarse sobre el propio contrario. Inevitablemente, en efecto, aquél presupone no la plena legitimación de las opiniones ajenas, sino alguna forma de «desaprobación» respecto a éstas (si no, incluso, de quienes las profesan), aun acompañada por actitudes declaradamente pacíficas¹⁰. Tomemos, por ejemplo, un pasaje del *Catecismo de la Iglesia católica* que hemos examinado antes, donde se dice:

«En materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros,

dentro de los debidos límites». Este derecho se funda en la naturaleza misma de la persona humana, cuya dignidad le hace adherirse libremente a la verdad divina, que trasciende el orden temporal. Por eso, «permanece aún en aquellos *que no cumplen la obligación de buscar la verdad* y adherirse a ella».

Este texto ilustra bien las contradicciones inherentes al principio de la tolerancia religiosa. En efecto, por un lado se afirma que no se puede forzar a nadie a abrazar otro credo, ni impedirle que profese el suyo; por el otro, se recalca que no aceptando ciertos principios religiosos estamos, de todos modos, en el error, un error que en realidad sería «obligatorio» corregir buscando la «verdad». No es difícil imaginar que, si la situamos en un contexto diferente político y filosófico, esta contraposición entre quien busca la verdad y quien *no* la busca puede producir fácilmente fenómenos y actitudes de carácter «intolerante».

Volvamos ahora a territorio politeísta. Al final de nuestra reflexión queríamos, en efecto, poner «a una junto a la otra» –con el espíritu comparativo de Tocqueville¹¹–, la categoría moderna de tolerancia religiosa y la antigua y politeísta de *interpretatio*, tal como la hemos visto configurada en los capítulos anteriores. Un dato surge inmediatamente ante nosotros: en una cultura que no prevé la unicidad exclusiva de Dios, pero que admite incluso la posibilidad de interpretar como propios a los dioses ajenos, una noción como la de tolerancia religiosa se halla, como mínimo, fuera de

contexto¹². No hay motivo para «tolerar» el hecho de que otros veneren a una divinidad diferente de la mía, si puedo proceder a asimilarla o incluso a identificarla con una que me pertenece. Antes bien, intentemos recordar los rasgos sobresalientes de los sistemas politeístas antiguos que, al analizar las implicaciones de la *interpretatio* de las divinidades extranjeras, hemos aclarado en las páginas anteriores: ausencia de conflictos de carácter religioso, tendencia a experimentar en el campo de lo divino, curiosidad y práctica del conocer respecto a las divinidades extranjeras, ejercicio de la *interpretatio* intralingüística. Se trata de un haz de características que la tolerancia religiosa, tal como la hemos definido antes, activa sólo parcialmente. En otras palabras, la actitud «de aquel que en asuntos de religión [...] respeta las convicciones ajenas, aun cuando [...] sean diferentes de aquellas que él sigue y no impide la manifestación práctica» se nos presenta como una construcción cultural destinada a suplir la *falta* de todo lo que la *interpretatio* politeísta sería capaz de ofrecer espontáneamente. Es como si, aplicando el principio de tolerancia, cada uno de los rasgos que hemos descrito antes se ofreciese de manera más débil. La ausencia natural de conflictos religiosos baja, en efecto, al nivel de un compromiso (con su tensión propia y constante) para no desencadenarlos más; la tendencia a experimentar en el campo de lo divino ajeno se reduce a no impedir la manifestación de las prácticas religiosas de los demás; la curiosidad y la práctica del conocer con relación a las divinidades ex-

tranjeras se retira tras la pantalla del mero respeto (como sucede con el sacrificio del nacimiento).

Por lo que tiene que ver, además, con la *interpretatio* intralingüística, es decir, la posibilidad de identificar entre ellas a las divinidades pertenecientes a un mismo panteón, podríamos decir que ha sido precisamente la ausencia de este recurso la que ha producido, al fin, el nacimiento de la tolerancia en Europa. Después de que, durante siglos, las distintas iglesias y sectas cristianas, aun profesando todas ellas la misma religión, no habían logrado «interpretar» una con la otra sus propias representaciones de la divinidad, provocando, así, sangrientos conflictos, para subrogar esta imposibilidad, se ha apelado precisamente a la «tolerancia» de las convicciones y prácticas religiosas ajenas.

12. El politeísmo como lenguaje

Volvamos ahora a la «traducción» o «traducibilidad» de los dioses propuesta por Jan Assmann. Como resulta evidente, esta manera de describir el proceso de asimilación entre divinidades diferentes implica recurrir a una noción derivada del campo de la *lingüística*. En otras palabras, para explicar lo que se realiza en el ámbito politeísta entre divinidades pertenecientes a religiones distintas, se establece una analogía con lo que ocurre entre lenguas extranjeras, cuyos vocablos son traducibles de unos a otros.

La posibilidad de emplear una categoría lingüística para describir lo que ocurre en el campo de las religiones antiguas es un punto de partida de gran interés que puede resultar muy productivo. En efecto, tenemos derecho a preguntarnos si, en realidad, el politeísmo antiguo practicaba no solamente la traducción de los dioses, sino que comprendía también otras fun-

ciones que, al igual que las traducciones, son igualmente propias del lenguaje.

Si aceptamos esta hipótesis, entre las funciones podríamos incluir ya la práctica que antes hemos definido «*interpretatio* intralingüística», o sea, la posibilidad de traducir de una a otra divinidad pertenecientes a un mismo panteón. En efecto, se trata de un proceso que, en el ámbito lingüístico, halla directamente su paralelo todas las veces que queramos aclarar lo que acabamos de decir, «interpretando» un lexema nuestro o un enunciado nuestro por medio de otros pertenecientes igualmente a nuestra lengua. Y, luego, característico de los sistemas politeístas es el continuo proceso de *productividad* de lo divino, precisamente como ocurre en el caso del vocabulario de una lengua, cuyo patrimonio lexical se enriquece progresivamente con términos antes inexistentes. Es este el caso, en Roma, de dioses y diosas como Honos, Fides, Mens, Concordia, divinidades «producidas» a lo largo del tiempo. O bien, como recordaba de nuevo Cicerón, puede suceder que el panteón se acreciente a través de la divinización de seres que originariamente no eran tales, como Hercules y Aesculapius¹. Por el contrario, dioses y diosas pueden caer en desuso a lo largo del tiempo, como por ejemplo había sucedido en Roma con la diosa Vacuna, cuya identificación se había hecho problemática (lo que provocaba múltiples interpretaciones, todas inciertas, de esta divinidad)². Se trata del mismo fenómeno que se produce con los términos arcaicos o desusados, propios de una determi-

nada lengua, cuyo significado sólo lo conocen ya algunos especialistas o bien algunas personas cultas (¿qué significa la palabra «maravé»?). En la misma perspectiva de la productividad y de la flexibilidad, podemos recordar, asimismo, el proceso por el que, en el seno de los sistemas politeístas, es posible yuxtaponer divinidades que en origen estaban separadas, en relación a un determinado contexto de acción divina, haciendo lo que en lingüística podría definirse «sintagma privilegiado». Es decir, una combinación de dos palabras que, aunque por norma suelen utilizarse de forma separada, en determinados contextos tienden a referirse la una a la otra o a atraerse entre sí de manera especial («hoz y martillo», en un contexto ideológico, «perros y gatos», cuando se habla de un conflicto). En el ámbito religioso es, por ejemplo, el caso de «Iuno Lucina» cuando, en el contexto de su origen, dos diosas diferentes son asociadas en un sintagma único, como sucede en Grecia con «Artemis Eileithyia» en la misma situación³.

Podríamos seguir con este juego, si queremos llamarlo así, de representación lingüística del politeísmo, pero en vez de proponer ulteriores analogías preferimos destacar una que nos parece la más relevante, junto a aquella por la que hemos comenzado. En efecto, no sólo podemos decir que los antiguos ejercían la traducción de los dioses ajenos, como ha indicado Assmann, sino que practicaban también el «préstamo»: de la misma manera que, en las relaciones entre lenguas, los vocablos extranjeros pueden no sólo tra-

ducirse, sino integrarse directamente (prestarse) en un sistema diferente del originario. Como es sabido, una palabra, en efecto, puede pasar de una lengua a otra bien manteniendo intacto su significado original («cocktail» continúa significando «cocktail»), bien sufriendo un proceso de adaptación semántico («beefsteak», es decir «steak de buey», convertido en «bistec», y usado para indicar igualmente un bistec de cerdo). Del mismo modo, los sistemas religiosos politeístas pueden llevar su atención y su interés hacia los dioses de los demás hasta el punto de importar directamente la divinidad extranjera a su propio panteón: y esto, tanto manteniendo nombre, atributos y cultos originarios, como ocurrió en Roma con divinidades tales como la Magna Mater anatólica o Aesculapius, es decir, el Asklépios griego, como sometiénola a algunas modificaciones más o menos sensibles, lo que en la misma Roma ocurrió, por ejemplo, en el caso de Hércules⁴.

Permaneciendo en la categoría del préstamo, un caso particularmente interesante es, asimismo, el de la práctica que los romanos definían *evocatio*. En efecto, cuando asediaba una ciudad, el comandante romano tenía la facultad de «llamar afuera» (*evocare, evocatio*) a la divinidad protectora, tal como se hizo en el 396 a. C. por parte de Marco Furio Camilo ante las murallas de Veyes, y en el 146 a. C., por parte de Publio Cornelio Escipión Emiliano ante las murallas de Cartago. La ceremonia, que implicaba un ritual más bien complejo, consistía en «llamar afuera» a la divinidad tutelar

de la ciudad asediada, garantizándole que en Roma habría gozado de honores iguales o superiores a los que gozaba con el enemigo. De esta manera, la ciudad perdería la protección divina y podría ser conquistada más fácilmente, al tiempo que en Roma se asentaría una nueva divinidad. Sin embargo, respecto a esto, es interesante recordar las motivaciones que dos eruditos antiguos, Servio y Macrobio, daban de esta práctica religiosa⁵:

Antes de expugnar la ciudad los dioses fueron «llamados afuera» (*evocabantur*) por los enemigos, con el fin de evitar sacrilegios [porque] consideraban una gran impiedad [*nefas*] tomar prisioneros a dioses.

Se trata de una información tan breve como, creemos, esclarecedora. En caso de conflicto, permitir que también los dioses quedasen involucrados en la caída de la ciudad enemiga, o tomados prisioneros como si se tratase de humanos vencidos, se consideraba *sacrilegium* o incluso *nefas*: una impiedad que ningún *mos* o «costumbre» podía justificar, ya que violaba normas superiores a las humanas⁶. Uno de los más antiguos historiadores romanos, Lucio Cincio Alimento, nos informa, además, sobre el comportamiento de los romanos hacia las divinidades de los vencidos en general:

Por lo que respecta a los cultos de las ciudades conquistadas, los romanos solían en parte distribuirlos de forma

privada, entre varias familias, en parte consagrarlos públicamente; y, para evitar que algunas divinidades fuesen ignoradas, a causa de su multitud o de la ignorancia, sintéticamente y por brevedad se invocaban todas juntas con un único nombre, es decir, Novensiles⁷.

También cuando los dioses de los demás no eran simples divinidades extranjeras, sino divinidades de los enemigos, aun así obtenían respeto. Se trataba de hacer, en efecto, que sus cultos se perpetuasen, privada o públicamente, y se preocupaban de que no cayesen en el olvido.

Concluamos esta parte de nuestras reflexiones proponiendo una rápida comparación entre los marcos mentales propios del politeísmo y los propios del monoteísmo, también por lo que respecta a las distintas posibilidades «lingüísticas» ofrecidas por los sistemas politeístas. En otras palabras, además de la traducción, o traducibilidad, la *interpretatio* intralingüística, la capacidad de producir nuevos lexemas divinos, la creación de sintagmas privilegiados y, sobre todo, la práctica del préstamo en lo que se refiere a las divinidades extranjeras. Como se ve, tales *posibilidades* constituyen otras tantas *imposibilidades* para las religiones monoteístas. El postulado del dios único y verdadero las convierte en un lenguaje en cierto modo bloqueado, dentro del cual es imposible no sólo traducir nuestra propia divinidad a otra, extranjera, como ya sabemos, sino tampoco proceder a la *interpretatio* intralingüística, es decir

la que es interna al sistema –o, mejor, tratar de hacerlo puede acarrear el riesgo de caer en la herejía, como en el caso realmente emblemático de la controversia trinitaria: productora de numerosas y varias «interpretaciones intralingüísticas» entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, las cuales han hecho surgir otros tantos conflictos–. Análogamente, los monoteísmos imposibilitan la producción de nuevos lexemas divinos, para enriquecer el patrimonio de las divinidades existentes a través de la creación o la elección de nuevos dioses. Se trata de una imposibilidad que ya Nietzsche, en su ímpetu antimonoteísta y anticristiano, lamentaba expresamente; «¡casi dos mil años y ni un solo dios nuevo!»⁸. Ante esta rigidez lexical del monoteísmo, es excepción, una vez más, en cierto sentido, del catolicismo, del cual, incluso en esta perspectiva, son más visibles las contigüidades con los politeísmos. En efecto, la beatificación o santificación de nuevas personalidades por parte de la Iglesia constituye un testimonio de la productividad de esta religión, comparable en esto a la elección de nuevas divinidades en las religiones antiguas. Aun cuando esta práctica –por otro lado rechazada por otras versiones del cristianismo– tiene que ver exclusivamente, digámoslo así, con una esfera subordinada, si no inferior, el mundo sobrehumano.

El aspecto más interesante de la comparación, sin embargo, consiste en lo que hemos definido préstamo de los dioses: una práctica que los monoteísmos no pueden aceptar por la misma razón por la cual no pueden tampoco proceder a traducir divinidades extranjeras⁹.

Son dos fenómenos que derivan de la misma imposibilidad estructural, dictada por el carácter único y exclusivo de la divinidad. En particular, volviendo a la práctica de la *evocatio*, tal como la hemos descrito antes, lo que sorprende, desde el punto de vista comparativo, es, sobre todo, la afirmación según la cual los romanos la habrían practicado «para evitar sacrilegios», ya que «consideraban gran impiedad (*nefas*) tomar prisioneros a dioses». No se trata sólo del hecho, como decíamos antes, del choque de carácter religioso que era sustancialmente extraño al horizonte del politeísmo antiguo. Y hay más: en caso de un conflicto, fuese cual fuese su origen, se tendía, de todos modos, a evitar que en él se viesan involucrados también los dioses. En esta perspectiva podemos volver al mandamiento del Éxodo —«destruiréis sus altares, destrozareis sus estelas y cortaréis sus bastones sagrados. Tú no debes postrarte ante ningún otro dios, porque el Señor se llama Celoso: es un Dios celoso»¹⁰— para ocuparnos de otra importante diferencia entre el pensamiento religioso inspirado por el politeísmo y el que se basa en las religiones del dios único. Se trata de dos actitudes complementarias e inversas: lo que en un contexto politeísta era una culpa hacer, en un contexto monoteísta era culpa *no* hacer. Lo muestran incluso demasiados ejemplos de la historia pasada pero a veces, por desgracia, también de la historia presente. Como la amenaza de agresión contra la mezquita de Colle Val d'Elsa, por donde hemos empezado, o los reales y sangrientos atentados contra las iglesias cristianas en Egipto y otras partes.

13. Conceder la ciudadanía a los dioses

¿Cómo se concebía en Roma el préstamo de las divinidades extranjeras, o bien su acogida? Sobre este asunto poseemos interesantes testimonios. Explorarlas, aunque sea brevemente, nos permitirá establecer un punto importante y eliminar, así, la eventualidad de un equívoco.

En efecto, si en las religiones antiguas es posible apropiarse de una divinidad ajena, como hemos dicho, esto no implicaba, sin embargo, que ésta pudiese ser honrada y venerada dentro de la ciudad, como si se tratase de una divinidad perteneciente a la tradición. En efecto, para que esto pudiera darse, la divinidad extranjera debía pasar a través de un proceso de aceptación oficial, deliberado por el Senado, que sancionaba públicamente su culto¹. Entre las leyes de carácter religioso enunciadas por Cicerón, se lee lo que sigue:

Nadie tenga para sí dioses separados, ni nuevos ni extranjeros, si no han sido reconocidos públicamente (*publice adscitos*); de forma privada venérense los dioses que ya eran honrados ritualmente por los padres².

La actitud que resulta de estas prescripciones es más bien severa, las divinidades nuevas –bien sean de nueva creación, como las que hemos mencionado antes³, bien extranjeras, de importación– para poder ser veneradas deben haber recibido un reconocimiento por parte de la autoridad estatal. Por lo que respecta a los cultos privados, en cambio, se basan más bien en las tradiciones de los antepasados. En materia de divinidades extranjeras, también el emperador Augusto parece haberse atendido a criterios semejantes a los expuestos por Cicerón. En efecto, su biógrafo, Suetonio, cuenta lo que sigue:

En cuanto a los ritos extranjeros, de la misma forma que cultivó con todo respeto de los antiguos y consagrados, mostró desprecio por los demás. Y así, habiendo sido iniciado en Atenas [a los misterios eleusinos], cuando más adelante presidía en Roma un tribunal que juzgaba las prerrogativas de los sacerdotes de la Ceres ática y se mencionaron algunas cuestiones relacionadas con secretos religiosos, tras despedir a los jueces que le aconsejaban y a todos los presentes, escuchó él solo a quienes estaban en litigio. Pero, en cambio, no solamente se abstuvo de desviarse un poco en su recorrido por Egipto para ir a ver al buey Apis, sino que colmó de elogios a su nieto Gayo por no haber orado en Jerusalén al pasar por Judea⁴.

Augusto, pues, muestra gran respeto por la Ceres griega, un culto extranjero, pero introducido en Roma oficialmente y desde hacía mucho tiempo; en cambio, no parece tener mucha consideración por las divinidades egipcias ni por la de los judíos. Un antiguo erudito, Sexto Pompeyo Festo, nos explica cuáles eran las divinidades extranjeras oficiales, por así decir, y cómo se las veneraba:

Se llaman cultos extranjeros (*peregrina sacra*) tanto los que han sido llevados a Roma a través de la *evocatio*, durante el asedio de una ciudad, como los que han sido pedidos en tiempo de paz, a causa de determinadas necesidades religiosas: como el culto de la Magna Mater, traído de Frigia, el de Ceres, de Grecia, el de Esculapio, de Epidauro. Y son objeto de celebración según la costumbre de aquellos de los que se han tomado⁵.

Pero más que multiplicar los testimonios, nos interesa seguir el itinerario mental según el cual los romanos se representaban la aceptación y el reconocimiento público de las divinidades. En efecto, el verbo que se usaba corrientemente para designar este proceso era *adscisco*, literalmente, «reconozco»: *publice adscitos*, dice la ley religiosa mencionada por Cicerón a propósito de los dioses extranjeros cuyo culto había sido sancionado públicamente, así como *adscita* habían sido los cultos de la Ceres griega, e igualmente *adscita* los de la Magna Mater de Frigia⁶. Ahora bien, *adscisco* es un término técnico de ámbito jurídico que

se utiliza para indicar el acto de cooptar a alguien: podemos ser *adsciti* para formar parte del Senado, o bien, y es lo que más nos interesa, con *adscisco* se puede indicar el acto de otorgar la ciudadanía a una persona, cooptándola en el seno de la ciudad. De algún modo, la divinidad extranjera, para ser integrada entre los cultos de la *civitas* en Roma, debía ser convertida en «ciudadana», cooptada entre sus *miembros*. Antes bien, no nos parece casualidad que, para justificar la introducción de una palabra griega en su léxico –es decir, el fenómeno del préstamo lingüístico– los escritores romanos recurriesen a la misma imagen que usaban para describir el préstamo de una divinidad: *verbum latina civitate donare*, «conceder la ciudadanía latina a una palabra». A los términos provenientes de otras lenguas se les daba la ciudadanía, del mismo modo que se les daba a las divinidades extranjeras: en ambos casos, el fenómeno del préstamo se sometía a la misma representación cultural. El hecho es que, para los romanos, la ciudadanía no constituía sólo una forma jurídica o una práctica política, sino una verdadera «metáfora cognitiva», un modo de pensar y organizar su cultura⁷.

Volviendo a las divinidades, otras afirmaciones de los autores antiguos muestran cómo el recorrido mental que conducía a su integración se construía sobre el modelo de la cooptación y de la ciudadanía⁸. Cicerón habla de Hércules, Esculapio, Cástor y Pólux, Rómulo como de divinidades «que han sido acogidas en el cielo como si fuesen ciudadanos nuevos y advenedizos

(*quasi novos et adscripticios cives*)», mientras que Flavio Josefo, desde su perspectiva judaica, criticará el hecho de que se haya permitido «a los oradores dar ciudadanía, por decreto, a todo dios extranjero considerado útil»⁹. En realidad, nos hallamos ante una manera de pensar muy arraigada en la cultura romana, según el cual se suponía que los dioses son, a todos los efectos, ciudadanos, o, mejor aún, «conciudadanos», miembros, aun divinos, de la *civitas*. Como dice Cicerón, también en las *Leyes*

los griegos y los romanos, para aumentar la *pietas* hacia los dioses, han querido que éstos fuesen residentes (*incolere*) en las mismas ciudades en las que lo somos nosotros¹⁰.

También en la imaginación de los poetas el mundo de lo divino se organiza según el modelo social y político de la Ciudad. Ovidio no duda en distribuir las viviendas de las divinidades en barrios nobles y barrios populares, según su rango, precisamente como si estuviese describiendo lo que ocurría en Roma entre los ciudadanos «humanos»; Júpiter reside en una especie de «Palatino del cielo», y el concilio de los dioses que convoca se parece enormemente a una sesión del Senado¹¹. En la base de todas estas actitudes se encuentra un principio fundamental, que diferencia profundamente la religión romana de la que la ha sustituido con la llegada del cristianismo. Es decir, el convencimiento de que las divinidades y su culto son una

función de las comunidades humanas, por decirlo así, una de sus consecuencias, no lo contrario. Debemos a Agustín conocer una frase de Varrón, muy probablemente extraída de las *Antigüedades divinas*, que es realmente reveladora en este sentido:

Este mismo Varrón afirma que primero ha escrito cosas humanas, luego cosas divinas, porque antes han existido las *civitates*, luego de éstas se han instituido las cosas relativas a los dioses [...]. El principio sobre el que Varrón admite haber escrito primero de las cosas humanas, luego de las divinas, dado que las cosas divinas han sido instituidas por los hombres, es el siguiente: así como antes del cuadro está el pintor, y antes del edificio tenemos al constructor, del mismo modo las *civitates* surgen antes de lo que ha sido instituido por ellas¹².

Agustín no estaba de acuerdo con Varrón, y podemos entender muy bien por qué: «pero la verdadera religión» objetaba «no ha sido instituida por alguna *civitas* terrenal [...], sino que está inspirada por el verdadero Dios». Para quien pertenecía a una cultura que veía en la divinidad al creador del universo, la religión sólo podía ser un supuesto absoluto; por lo que la idea de que, por el contrario, hubiesen sido los hombres los que habían instituido las cosas divinas debía resultar, como mínimo, incomprensible. Pero *pace* Agustín, los romanos pensaban precisamente así: antes vienen las ciudades, las comunidades de los hombres, luego están las *res divinae*, que son institu-

ciones creadas por la *civitas*, precisamente del mismo modo que el cuadro o el edificio son el *producto* de sus artífices¹³.

Esta actitud cultural –la divinidad como función y consecuencia de la Ciudad– es capaz de explicar expresiones que, de entrada, pueden resultar sorprendentes si se reciben con una óptica moderna (o con la de un apologeta cristiano). A propósito del 14 de marzo, cuando se celebraban los *sacra* de Minerva, Ovidio recuerda que en esa fecha no era lícito derramar sangre y combatir, por este motivo: ese día, en efecto, *nació* Minerva¹⁴. ¿Qué quería decir Ovidio? ¿Quizá, que el 14 de marzo se celebraba el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus? Nada tan mitológico ni tan teogónico¹⁵. El día en que nació Minerva se correspondía sencillamente con el día en que, en su momento, había sido consagrado oficialmente el templo en el que se veneraba esta divinidad, el *dies natalis templi*. Una divinidad específica «nace» para la comunidad que la venera, en coincidencia con la ceremonia pública que consagra su templo y sanciona su entrada en la Ciudad. No hace falta decir que los cristianos se burlarán de este aspecto de la religión romana: «¡Es el cumpleaños (*natalis*) de Tellus!», exclamará Arnobio, «¡porque los dioses salen del útero, y disponen de días felices en los que se les concede gozar del aura vital!»¹⁶. Pero haciendo esto reducían a un significado banalmente literal una metáfora cultural –el *dies natalis* de la divinidad– que poseía, en cambio, un profundo contenido ideológico: en Roma la divi-

nidad «nace» junto a la consagración del mismo templo porque su «comienzo» corresponde a un proceso de constitución pública.

Otra confirmación de esta singular (para nosotros) visión de la divinidad nos llega, finalmente, del diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses*, de Cicerón. En él aparece como personaje Cotta, pontífice máximo y filósofo escéptico. Cotta se dirige al estoico Balbo, que acaba de exponer sus tesis, con las siguientes palabras:

Que los dioses existen nadie puede borrarlos de mi mente; pero estoy convencido de que es así no por los argumentos que expones, sino sobre la base de la autoridad de los antepasados (*auctoritate maiorum*)¹⁷.

En Roma, la «verdad» sobre los dioses no la afirma la filosofía, sino la tradición establecida por los antepasados. Por ello, un pontífice máximo, es decir, aquel que desempeña el papel sacerdotal más elevado, puede permitirse no tomar en serio las demostraciones filosóficas que le ofrecen respecto a la existencia de los dioses: como romano, en efecto, posee en primer lugar una percepción *cívica*, no filosófica o teológica, de la divinidad¹⁸.

Esta extensión de la categoría de ciudadanía al mundo de lo divino, propia de la religión romana, y en particular, la cooptación pública de las divinidades extranjeras, constituyen una configuración cultural, como mínimo, de gran originalidad. El procedimiento prevé, sin duda, una forma de control estatal sobre las

prácticas religiosas públicas (no sobre las privadas, como hemos dicho). Sin embargo, al mismo tiempo el procedimiento impide que una divinidad pueda trascender la ciudad e imponerse a ésta como presencia absoluta, permitiendo a quienes se identifican con ella, o a las personalidades que dicen representarla, imponer su voluntad a todos los ciudadanos.

Más allá de este aspecto, sin embargo, esta manera cívica de configurar la entrada «entre nosotros» de las divinidades extranjeras tiene sobre todo el mérito de hacernos reflexionar sobre la importancia de la noción de *ciudadanía*: que, evidentemente, en Roma se consideraba tan crucial que involucraba incluso al mundo de los dioses. Antes bien, en esta perspectiva podemos establecer otro paralelo entre marcos mentales propios del politeísmo y marcos mentales que derivan del monoteísmo posterior. Volvamos por un momento a la moderna tolerancia religiosa, la que fue conquistada laboriosamente en Europa a partir de las luchas que durante tanto tiempo la habían ensangrentado. Como se recordará, antes habíamos comparado esta noción moderna con la antigua de *interpretatio*, con todas las implicaciones que traía consigo esta actitud hacia la divinidad extranjera. Ahora podemos volver sobre la tolerancia y contrastarla, como se hace con dos imágenes, no con la práctica de la *interpretatio* de la divinidad extranjera, sino con la de la atribución a ésta del concepto de «ciudadanía». Una vez más, es fácil comprobar la separación entre la concepción surgida del cristianismo y la propia de los roma-

nos: tolerar al dios de los demás, incluso en la aceptación más abierta y positiva de este término, es cosa muy distinta que cooptarlo en el seno de la *civitas*.

Este itinerario mental de carácter ciudadano seguido por los romanos en la aceptación de los dioses ajenos posee una gran eficacia simbólica, que puede ayudarnos a reflexionar también sobre otro aspecto de la contemporaneidad. Los últimos decenios de nuestra historia, en efecto, se han caracterizado por una *vague* que, en la definición de las identidades individuales, parece privilegiar en todo momento la pertenencia étnica, cultural, lingüística o religiosa, en detrimento de la cívica¹⁹. Para no salirnos de los límites de la experiencia italiana, hemos asistido, por un lado, a una segmentación *interna* de la pertenencia, sobre la base de tradiciones culturales, alimentarias, dialectos, presuntas ancestralidades, etc.: casi como si, para definirse individualmente o como grupo, el ser ciudadanos italianos valiese menos que el lugar donde se ha nacido o que el tipo de alimentación adoptado. Por otro lado, hemos sido testigos de una continua relación de tensión respecto a los inmigrantes, a cuyos hijos se les niega la ciudadanía aunque hayan nacido en Italia; e incluso, en la imagen que se crea de ellos, quedan identificados más por la religión que practican, por sus rasgos somáticos o por sus (con frecuencia presuntas) costumbres, que no por una proyección hacia una pertenencia cívica común. Dadas estas condiciones, nuestra sociedad corre el riesgo, por un lado, de fragmentarse en muchas comunidades separadas,

incapaces de comunicarse entre sí, y por el otro, como reacción, de sufrir una homologación cultural forzada. Sólo la idea de ciudadanía —que garantiza a todos el goce de los mismos derechos, mientras pide a todos que respeten las mismas leyes— puede permitirnos zafarnos de estas dos derivas opuestas²⁰. Por ello, poner el acento en la ciudadanía incluso de lo *divino*, como se hacía en Roma, podría ofrecer un valioso recurso, no sólo intelectual, sino humano y civil, para una sociedad que suele olvidar la importancia de esta noción. Por usar la fórmula de William James que hemos mencionado al comienzo, los dioses ciudadanos de los romanos poseen hoy un gran *cash-value*.

14. La larga sombra de las palabras

Si alguien hubiese preguntado al Senado de Roma, al arcópagos de Atenas, a la corte de los reyes persas: «¿sois idólatras?», éstos no habrían comprendido fácilmente la pregunta.

Voltaire, *Diccionario filosófico*; entrada «Idolatría».

En las páginas anteriores hemos recurrido muchas veces al término «politeísmo». Pero, ¿qué indica realmente? Una definición corriente del diccionario nos dice que politeísmo se compone de dos palabras griegas –*polýs*, «mucho», y *theós*, «dios»–, y define «esa forma de religión que se caracteriza por la creencia en y adoración de varias divinidades, en contraposición al “monoteísmo”, que es la creencia en y la adoración de un solo Dios»¹.

Usando politeísmo para designar a las religiones antiguas hemos sido, en verdad, bastante respetuosos. Al hablar de ellas, en efecto, no hemos hablado nunca de «paganismo» ni de «idolatría», expresiones que todavía se utilizan en los lugares más diferentes, incluso científicos, para designar a las religiones antiguas². Los términos politeísmo, paganismo e idolatría tie-

nen, sin duda, connotaciones diferentes, pero tienen una cosa en común: ninguno de los tres habría sido usado por un romano o por un griego para designar a sus religiones. Estas tres expresiones, en efecto, no nacen de su interior, sino del exterior de las religiones antiguas o, más exactamente, contra ellas.

Para definirse como persona religiosa, que dedica un culto a su divinidad, un griego habría declarado ser *eusebés* («respetuoso hacia los dioses»), cumplir *tà tóis theóis nomizómēna* («los cultos debidos tradicionalmente a los dioses»), practicar *tà hierá* («las ofrendas o sacrificios sagrados») y cultivar *tà theía* («las cosas divinas»), etc., pero, sin duda, no ser «idólatra», ni siquiera «politeísta», mientras que un romano se habría definido a sí mismo *pius*, es decir, animado por la misma «devoción» o «sumisión» que se tiene hacia el padre o la familia, habría declarado *colere deos*, «venerar a los dioses», honrar los *sacra* («las cosas sagradas»), observar los *ritus* («las formas rituales»), las *caerimoniae* («los ritos religiosos») y la *religio* («escrúpulo ritual» y «nexo con la divinidad»), pero evidentemente no habría declarado ser «pagano»³. Entonces, ¿cómo surgen estas definiciones que, repetimos, ni griegos ni romanos habrían usado nunca para definirse como personas religiosas?

Empecemos por la que hemos estado utilizando hasta ahora, o sea politeísmo. Se trata de una palabra griega, como hemos visto, que, literalmente, significa «de muchos dioses». Aunque la primera vez que, para designar a la religión clásica, se utilizó un compuesto

entre «mucho» y «dioses», quien lo hizo no fue un griego, sino un judío de Alejandría, Filón, el célebre alegorista y comentarista de la Biblia. En efecto, fue él quien empleó expresiones como *he polythēia* («la multiplicidad de los dioses»), *he polytheos dóxa* (la «doctrina de los muchos dioses»), *tò polytheon* («la multiplicidad de los dioses»), *ho polytheos* («el que venera a muchos dioses»). Esta insistencia en indicar a los demás, a los gentiles, como «gente de muchos dioses» se explica bien en la perspectiva de quien adoraba a un único Dios, y no concebía que se pudiese hacer otra cosa. Para un observador así, el rasgo que más caracterizaba a la religión griega y romana no podía ser sino la multiplicidad de los dioses que se veneraban. Nótese, por otro lado, que las veces que Filón recurre a los términos que hemos indicado lo hace regularmente en contextos negativos. Quien profesa *he polytheos dóxa* lleva al cielo la más estúpida «oclocracia» (hoy diríamos «populismo») típica de los malos gobiernos, y esta doctrina no debe ni siquiera llegar a oídos del hombre que busca la verdad; *tò polytheon* es cosa malvada, conduce al ateísmo y es vicio comparable a la poliandria, es decir, la condición de una mujer que tiene muchos maridos; y así seguía⁴.

En cuanto a la tradición cristiana, la definición de la religión clásica caracterizada por «muchos dioses» volverá a ser propuesta, en concreto, por el Pseudo-Justino, autor del siglo III («Orfeo, que de vuestra *polytheotes*, como podríamos decir, es el primer maestro») y en otros muchos textos. También en el mundo

cristiano las connotaciones negativas del término son siempre explícitas, basta pensar en la formación de un compuesto como *polytheomanía*, «locura de adorar a muchos dioses»⁵.

Por lo que se refiere a la cultura moderna, el término *polythéisme* será puesto en circulación por Jean Bodin* ya en 1580, quien por otra parte, no lo utilizó para describir la religión de los «paganos», como podríamos esperar, sino herejías cristianas, como las de los maniqueos, de Marción y de Basílides, los cuales, en vez de admitir un único principio divino, admitieron dos, tres o incluso cuatro (tanto que este *Polythéisme est un droict Atheisme*). En cambio, en Inglaterra, la palabra aparece en la obra de Samuel Purchas, en 1614, que la usó para describir el culto de los santos, de las imágenes y de la hostia que «papistas y jesuitas» introducían en el nuevo mundo, casi como si fuese un *exchanged Polytheisme*⁶.

Desde esta perspectiva resulta interesante reflexionar sobre el término que, en nuestra percepción, forma una especie de pareja antonímica con politeísmo: es decir, «monoteísmo». Como vemos, se trata de otra palabra griega, formada por los términos *mónos*, «uno solo», y *theós*, «dios». Sin embargo, quien acuñó este término no fue un judío de Alejandría, como quizá podríamos esperarnos, y ni siquiera un griego que observaba el mundo hebraico con sus ojos de «politeís-

* También se escribe, a veces, a la española o a la italiana, Bodino. (N. del T.)

ta», sino un teólogo inglés del siglo XVII, Henry More. Antes de que esta expresión empezase a circular en la cultura moderna, judíos y cristianos definían la fe en el dios único más bien en términos de «monarquía» y, más tarde, de «teísmo»⁷. De todos modos, lo que es aún más singular es que Henry More, el creador del término «monoteísmo», no lo empleó para definir la religión de aquellos que creen en un solo dios, en oposición a la de aquellos que creen en muchos dioses. Por el contrario, More recurrió a esta palabra en el contexto de una crítica a esos «apologetas del paganismo», según los cuales los antiguos habrían creído, también ellos, en un dios único, aunque sin nombre, tal como resulta de algunos testimonios de Plutarco. En contra de tales apologetas, More sostenía que este pretendido dios único era, en realidad, el mundo, todo el universo. Por esta razón «este tipo de monoteísmo de los paganos es una forma de ateísmo, del mismo modo que resulta haberlo sido su politeísmo»⁸. En otra obra más tardía, More utilizará, en cambio, el término *Monotheisme* a propósito de los judíos, los cuales «destruyen el culto del hijo de Dios en nombre de una ignorante pretensión de monoteísmo»⁹. Así, pues, en esta segunda obra More recurre a *Monotheisme* para subrayar (negativamente) el hecho de que los judíos niegan la divinidad de Jesús debido a su obstinación en creer que hay «un solo» dios.

Como sucede con frecuencia cuando se recorre la historia de términos importantes para el lenguaje intelectual, también en este caso se descubren aspectos in-

terentes o, en todo caso, inesperados. Estos dos términos –politeísmo y monoteísmo–, tan importantes en el debate moderno sobre las religiones, se asoman, en efecto, al horizonte de la cultura moderna de manera más bien paradójica. Porque, por un lado, politeísmo –el término que usamos para designar a las religiones de los antiguos– en la época moderna, se introduce para definir algunas herejías cristianas, o bien el culto de los santos propio de los católicos; por el otro, monoteísmo –el término al que se recurre corrientemente para designar a las tres religiones del dios único– surge para definir una forma particular de ateísmo, propia de los antiguos «paganos», o bien para definir sin duda la creencia en el Dios único, pero de manera negativa, tal como la propugnan los judíos.

Ya que hemos hablado de paganos, ¿cuál es, entonces, el origen de este término? Insistamos en que ningún romano lo habría usado nunca para definirse como devoto de los dioses de su ciudad o de su familia. En el latín clásico el adjetivo *paganus* indica simplemente al habitante del *pagus*, la «aldea», que vive en el campo en contraposición al que vive en la ciudad (*urbanus*). Sin embargo, en los autores cristianos, sobre todo con Agustín, *paganus* se convierte en la expresión más común para designar a aquellos que siguen fieles a los cultos tradicionales, a los pertenecientes a las *gentes* o a las *nationes*. ¿Cómo se ha producido este singular cambio de significado, del aldeano al pagano?

En verdad, la cuestión apasiona a los estudiosos desde hace mucho tiempo, al menos a partir del siglo XVI. Ya

antes de la mitad de este siglo, en efecto, había sugerido una explicación, en dos líneas muy breves, el jurista Andrea Alciato. Ya que *paganus*, en el lenguaje del derecho, se opone a *militaris* –por otro lado, también en italiano el *borghese*, es decir, el habitante del burgo, se opone al *militar**–, y ya que al cristiano se lo define frecuentemente como *miles Christi*, «soldado de Cristo», el sentido de *paganus* como «no cristiano» habría surgido precisamente de esta contraposición: «A los paganos se los llama así porque no son soldados de Cristo, así como en el derecho se llama *pagani* a aquellos que no son militares y cumplen sus obligaciones en los pueblos y aldeas»¹⁰.

Unos cincuenta años después de Alciato, Cesare Baronio, en su *Martyrologium christianum*, sugirió, en cambio, que los cristianos definían como *paganus* a quien no pertenecía a la nueva religión, porque el culto de los antiguos dioses estaba relegado ya al campo, lejos de los centros urbanos¹¹. Baronio había llegado a esta explicación tras haber discutido y descartado otras posibles hipótesis etimológicas (como las ya aportadas por Isidoro de Sevilla o por Beda) y al final de un análisis histórico y filológico, que todavía produce admiración por su erudición e inteligencia –aunque algunos exégetas modernos no parecen haberse dado cuenta–. En todo caso, habrá que observar, aun así, que tanto la interpretación de Alciato como la de Baronio no están exentas de dificultades.

* En español se dice «militar» y «paisano», que puede tener un sentido semejante. (N. del T.)

Otra posible explicación de este deslizamiento semántico –de «habitante de la aldea» a «no cristiano»– es la propuesta recientemente por Christine Mohrmann. Sabemos que *paganus*, además del significado de «paisano» –es decir, no perteneciente al ejército– podía utilizarse también para designar la condición de alguien antes de que entrase a formar parte de un determinado grupo, realizando, así, un acto que, de alguna manera, habría modificado su identidad. (Por ejemplo, eran «nombres paganos» los que los gladiadores llevaban antes de entrar a formar parte de su compañía, donde asumían un nombre de guerra). Y también se podía definir como *paganus* a aquel que no ocupaba ningún cargo, un «privado». En definitiva, es posible que *paganus* haya surgido para designar a aquellos que (¿todavía?) no formaban parte del grupo, no eran «de los nuestros», eran sólo privados. Es difícil decir, en todo caso, por qué esta designación ha tenido tanto éxito¹².

Veamos ahora los términos «idólatra» e «idolatría». Se trata de compuestos griegos, formados por las voces *éidolon*, «imagen», y *latréuo*, «adoro, venero». Por consiguiente, con *eidololátres* se define a una persona que «adora las imágenes», así como la *eidolatría* designa al «culto de las imágenes»¹³. También en este caso, no hace falta repetirlo, estamos ante términos que un griego no habría utilizado nunca para definir el culto que él dedicaba a las estatuas de sus divinidades. Del mismo modo que *polythēia* y que los demás términos que darán lugar a nuestro «politeísmo», también *eido-*

lolâtres e *eidololatría* provienen del lado judío: esta vez no de las obras de Filón, sino directamente de las traducciones al griego de la Biblia judía, la llamada de los Setenta, realizada en Alejandría en el siglo III a. C. Cuando en el texto judío original se hablaba de la prohibición de venerar las imágenes de los dioses –tal como hacían los pueblos que no creían en el dios único–, para designar el objeto de tal condena los traductores griegos optaron por utilizar la palabra *eidolon*. Así, pues, se halla en la traducción de los Setenta el acta de nacimiento de los *éidola* que, más tarde, serán condenados por la tradición cristiana griega: los *ídola* contra los cuales combatirán los apologetas latinos, «ídolos» que constituirán el blanco polémico de la cultura cristiana posterior, hasta el uso contemporáneo de la palabra incluso en contextos donde menos esperaríamos encontrarla¹⁴. Bien, ¿pero qué tipo de imágenes tenían en mente los traductores de Alejandría cuando definieron precisamente con *éidola* las adoradas por los gentiles?

En realidad, la palabra *éidolon* no indica cualquier tipo de imagen, y menos aún, la estatua de culto. Con este término se define específicamente la imagen inconsistente, vana, engañosa, como la que aparece en los sueños, en el reflejo del espejo, o la huidiza sombra de un difunto. Se trata de un simulacro que cae, exclusivamente, dentro del sentido de la vista (el término *éidolon* deriva de la raíz *id-*, «ver»), y como tal, es engañosa, inaprensible, como lo son precisamente las imágenes de los sueños o las sombras de los difuntos.

Por consiguiente, recurrir a la palabra *éidolon* para referirse a las estatuas de culto de los «demás» implicaba ya una condena intrínseca: en cuanto *éidola*, a las imágenes veneradas por los gentiles se las caracterizaba de manera automática como vanas e inconsistentes¹⁵.

La estrategia lingüística elegida por los traductores de Alejandría y proseguida por la tradición cristiana –definir la imagen de culto ajena con un término que, ya en sí mismo, implica un juicio de falsedad– es, ciertamente, hábil. Pero no es un hecho aislado. En efecto, podemos reconocer el mismo procedimiento también en el uso del término «fetiche» para indicar las imágenes o los objetos de culto propios de las llamadas religiones primitivas. También esta palabra tiene un origen interesante.

En latín, efectivamente, existe un término, *facticus*, con el que se indica el producto «fabricado», es decir, derivado de un acto de «hacer» (*facio*), en contraposición a lo que es «natural». En las lenguas romances de este término se derivaron otros –entre ellos, el portugués *feitiço*– que acabaron indicando lo «artificial», en el sentido de lo que ha sido realizado a través de la magia¹⁶. El «hacer» que da lugar a un objeto «no natural» se identifica, pues, con el «hacer» de la bruja o del mago: un hacer malvado, que tuerce la naturaleza, al recurrir a sus poderes ocultos. Precisamente el término *feitiço* –es decir, «artefacto mágico, propio de brujos»– fue utilizado por los navegantes portugueses del siglo XVI para referirse a los artefactos de carácter

religioso usados por las poblaciones del África Guinea y del África occidental*.

Con este sencillo acto de denominación, lo que constituía el objeto de culto de las religiones propias de algunos pueblos mantenía, sin duda, un nexo con el mundo de lo sobrenatural —es decir, se le reconocía cierta eficacia, aun de carácter mágico—; sin embargo, se lo degradaba automáticamente al rango de producto de la brujería, y de esta manera se le negaba toda legitimidad. La palabra portuguesa, que pasó luego al francés como *fétiche*, gozó de una creciente fortuna después de que el presidente Charles de Brosses la empleara (junto al sustantivo *fétichisme* y *fétichiste*) para indicar la fase más primitiva de la historia religiosa de la humanidad, la que se refería al culto de objetos o animales¹⁷.

No podemos aquí seguir ulteriormente la historia de una palabra que, por otro lado, ha ejercido tan gran influencia en los estudios antropológicos e histórico-religiosos (pero no sólo en éstos: basta pensar en expresiones como «fetichismo de la mercancía» de Marx o en el «fetichismo», entendido como parafilia, del psicoanálisis freudiano)¹⁸. Lo que aquí nos interesa es poner de

relieve que tanto en definir como *éidolon* (= imagen vana e inconsistente) la estatua de culto de los gentiles o paganos, como en llamar con el nombre de *feitiço* (= producto de brujería) al objeto o imagen venerada por los pueblos africanos, y luego por los llamados primitivos en general, se ha utilizado la misma estrategia de tácita degradación, por la vía lingüística, de los cultos de los demás.

¿Qué conclusión podemos extraer de lo que hemos visto hasta aquí? Que las palabras pueden realmente producir una sombra muy larga, y que esta sombra es capaz de esconder, alterar, deformar la realidad de los objetos que designan. Tratemos de resumir.

Como hemos visto, tanto «politeísmo» como «paganismo» e «idolatría» son términos que surgen, todos ellos, en el interior del campo del dios único. Utilizarlos, pues, para definir a la religión de los griegos y romanos significa, como mínimo, hablar de ello adoptando una perspectiva judaica o cristiana, y en el mejor de los casos, dar de las religiones antiguas una imagen degradante. Este segundo aspecto es especialmente evidente en el caso de la idolatría, como hemos visto (el paralelo con «fetiche» es elocuente), pero vale también para paganismo. En efecto, si, al menos inicialmente, el adjetivo *paganus* —que indicaba al no cristiano— no parece haber presentado connotaciones particularmente despectivas, el uso que se ha hecho con posterioridad en nuestra historia cultural ha envuelto a la palabra pagano —al igual que en las distintas lenguas modernas— en un aura, en todo caso, nega-

* Con «Guinea» el autor se refiere evidentemente no al país actual llamado así, sino a lo que los historiadores denominan África Guinea, que sería la costa africana comprendida aproximadamente entre la actual Guinea y el golfo de Guinea hasta, más o menos, la frontera entre Nigeria y Camerún. África occidental será el África comprendida desde el interior de la costa guineana hasta el límite con el Sáhara por el norte, con el Atlántico por el oeste, y por el este, hasta la frontera de Chad. (N. del T.)

tiva. No es fácil olvidar que una de las obras más significativas de un autor tan importante como Agustín se titula precisamente *De la ciudad de Dios contra los paganos*, y que las primeras líneas de su Prefacio encausan a «los cultivadores de falsos y muchos dioses, que llamamos con el nombre habitual de paganos»¹⁹. Definir como «paganismo» la religión de los griegos y de los romanos evoca, inevitablemente, al fantasma de la idolatría, con su cortejo de superstición, falsedades y comportamientos inmorales con el cual el cristianismo la ha rodeado²⁰. Basta recordar el uso figurado que se continúa haciendo de los «dioses paganos» o de los «ídolos» para representar las depravaciones morales que afligen al mundo de hoy, como cuando se condena al «dios dinero» o a la «diosa corrupción», o bien se invita a rehuir los «ídolos» del poder o de la riqueza. Aun estando de acuerdo en la reprobación de las mordidas y del ansia de poder, no podemos hacer menos de señalar que semejantes imágenes perpetúan una visión distorsionada y degradante de la religión antigua²¹. En un ámbito diferente, igualmente injustificado es el recurso a expresiones como «literatura pagana», «historiografía pagana», o *pagan classics* para indicar la producción cultural de los siglos III, IV o V d. C., como si lo que caracteriza estas manifestaciones fuese solamente el hecho de no inspirarse en el cristianismo²².

En lo que respecta al término politeísmo, que actualmente es el más utilizado por los estudiosos y que, en general, es considerado el más apropiado, no pare-

ce ser percibido de una manera especialmente desprestigiante respecto a las religiones antiguas. Con todo, también este término no está exento de sombras. Al representarnos los cultos de los griegos y los romanos como politeístas, seguimos pasando a través del vocabulario de quienes adoraban al dios único y exclusivo; por consiguiente, de forma más o menos consciente, terminamos considerando que lo que mejor caracteriza a los sistemas religiosos antiguos sea el hecho de que «tienen muchos dioses», compartiendo, así, la misma visión que daba un judío de Alejandría o un apologeta cristiano. Pero, como hemos visto, estos sistemas presentan también otras muchas características, cuya naturaleza hemos tratado de evidenciar. Los dioses venerados no son sólo «muchos», sino que son interpretables, traducibles, prestables, intercambiables, combinables de maneras variadas, según un principio general de flexibilidad y ductilidad propio de las religiones antiguas que, si no las observamos ya desde la óptica del dios único, resulta tan relevante, o incluso más, por el hecho de que sus divinidades eran «muchas»²³. La pluralidad de los dioses no constituye la esencia de las religiones politeístas, como querría hacernos creer el nombre que las designa, sino sólo la condición necesaria para que puedan ejercer la virtud que mejor las caracteriza: la capacidad de pensar de manera plural lo que nos rodea y, al mismo tiempo, de proporcionarnos otros tantos modos de actuar para interpretarlo e intervenir sobre él²⁴.

15. El crepúsculo de la escritura

Las reflexiones desarrolladas hasta ahora muestran (o, por lo menos, eso esperamos) que la aceptación de algunos marcos mentales propios del politeísmo podría tener un *cash-value* para las sociedades en las que las religiones monoteístas están todavía activas, como la nuestra, o bien para aquéllas en las que lo han sido, marcando la cultura y el modo de pensar. Recursos como la traducibilidad, el préstamo y la mutua *interpretatio* de las divinidades reducirían, sin duda, la tasa de conflictividad entre las distintas religiones monoteístas y sus subdivisiones internas. Por otro lado, la curiosidad hacia las divinidades de los demás y el deseo de conocerlas, incluso para aceptarlas, podrían proporcionar savia nueva a lo que llamamos «diálogo interreligioso». Del mismo modo, además, la práctica de la *interpretatio*, junto a la concepción romana según la cual hay que otorgar la «ciudadanía» a los dio-

ses extranjeros, ofrecerían una visión diferente de la tolerancia religiosa: una categoría que, como hemos visto, conserva algunas de las ambigüedades que han marcado su surgimiento. Pero es inútil resumir lo que ya hemos dicho; formulemos, más bien, la pregunta que esperamos: las grandes religiones monoteístas ¿estarían capacitadas para hacer lo que auspiciamos?

Admitiendo que lo fuesen, es obvio que los obstáculos a superar serían muchos y arduos. En primer lugar, sería necesario tomar en consideración los deseos de las jerarquías, que, muy probablemente, tendrían escaso interés en hacer que sus respectivas religiones accediesen, de alguna manera, a un régimen de libre intercambio. En segundo lugar, no se puede olvidar que milenios de historia han hecho que las distintas religiones de las que hablamos han acabado formando parte de verdaderos «conglomerados hereditarios», por usar una fórmula de Gilbert Murray y Eric R. Dodds¹. Es decir, cada una de éstas se ha coagulado de diferente manera, con específicas visiones del mundo, características étnicas, tradiciones alimenticias, lenguas, ceremonias, usos sexuales, etc., que, en cada caso, intervendrían como una coraza dispuesta a cortar el paso a prácticas (típicamente orientadas al intercambio y a la mezcla) tales como la *interpretatio* y el préstamo de las divinidades. Como ha sido constatado, el haber establecido la relación con las religiones diferentes de la nuestra en los términos de «verdadero» *vs.* «falso», tal como ocurre en los monoteísmos, favorece formas de etnocentrismo y de cerrazón cul-

tural². Pero más allá de estas incompatibilidades culturales –las únicas, por otro lado, que se aducen cuando se discute sobre las dificultades de comunicación religiosa–, lo que obstaculiza lo que auspiciamos serían, sobre todo, algunas incompatibilidades *estructurales*, como desearíamos definir las, que constituyen la base de las culturales, además de regular su funcionamiento.

En primer lugar, la concepción única y exclusiva de la divinidad, que es propia de los monoteísmos: como hemos visto, es, en efecto, esta visión de lo divino la que bloquea en cada caso, en el monoteísmo, la activación de las potencialidades politeístas que hemos ido evidenciando. El mandamiento «Yo soy el Señor, tu Dios [...] no tendrás más dioses que yo» une a judíos y cristianos, mientras que el islam exige al fiel que afirme: «Atestiguo que no hay más dios que Alá»³. Por otro lado, como hemos visto, también en el seno del catolicismo el principio de la unicidad, verdad, autenticidad y absoluta soberanía de Dios se reafirma de forma clara. Naturalmente, podríamos pensar, sin de forma clara, que entre la rigidez de ciertos posicionamientos, digamos oficiales, y la conciencia común que se tiene de ella hay en realidad una cierta separación, suponiendo que la «exclusión mosaica» pueda ser tomada en realidad menos al pie de la letra de lo que requeriría si no somos un telepredicador estadounidense, no estamos siempre con la Biblia en la mano ni tenemos siempre en la boca los preceptos. No excluimos en absoluto una percepción «fluida» de la distinción mosai-

ca, naturalmente, aunque, también en este caso, lo que bloquearía más tarde la aceptación de marcos mentales de carácter politeísta por parte de las religiones monoteístas sería, en todo caso, un segundo obstáculo de tipo estructural: es decir, la *escritura*.

En otras palabras, esas afirmaciones absolutas sobre la unicidad de Dios están registradas, con todo, en cada uno de los «libros» que fundamentan las tres religiones monoteístas, por lo que las posturas divergentes respecto a lo que contienen serían desmentidas antes o después. Conocemos bien la fuerza social que la escritura, tradicionalmente, es capaz de ejercer, y también la autoridad que los caracteres del alfabeto, por su capacidad de conservar y transmitir la información *ad infinitum*, poseen de forma espontánea: «La relación que se establece entre un principio textual y su fuente (mítica o real)», ha escrito Carlo Severi, «se encuentra decididamente en el origen de la noción occidental de autoridad»⁴. Lo que «está escrito» es también «lo que hace texto».

Que el carácter vinculante de los *textos* continúa influyendo activamente también en la experiencia contemporánea de las culturas monoteístas queda demostrado por numerosos ejemplos. Pero podemos recordar uno, tomado de un episodio que hace unos años suscitó en Francia cierta sensación.

En el 2003 el conocido intelectual musulmán Tariq Ramadan entabló un debate con Nicolas Sarkozy, entonces ministro del Interior, en la televisión francesa. Sarkozy preguntó decididamente si Ramadan conde-

naba o no la lapidación de las adúlteras, y la respuesta fue la siguiente: «Personalmente estoy en contra de la pena capital –dijo Ramadan–, no sólo en los países musulmanes, sino también en los Estados Unidos. Sin embargo, si uno quiere ser escuchado en los países musulmanes cuando se hace frente a cuestiones religiosas, no basta con decir que esto tiene que acabar. Pienso que tiene que terminar. Pero este problema debe ser discutido dentro del contexto religioso. *Están de por medio los textos*»⁵.

Detengámonos a observar más de cerca estas «escrituras», es decir, los «libros» que fundamentan las religiones monoteístas. Por lo general, se los define «sagrados»; antes bien, cuando se habla de politeísmos, tratamos siempre de recordar que, por el contrario, las religiones antiguas no poseen nada semejante. Es una observación extremadamente importante, que nos recuerda que en el mundo clásico las reglas religiosas formaban parte de las normas y de las costumbres de la ciudad –junto con las leyes o las prescripciones matrimoniales–, y no de un *corpus* separado y encerrado en un libro de carácter sagrado⁶. Quizá, sin embargo, en el caso de las religiones llamadas, precisamente, «del libro» usar simplemente el adjetivo «sagrado» no sea suficiente. En efecto, creemos que sería preferible destacar que este libro, más que genéricamente sagrado, es un libro *inspirado y escrito* directamente *por Dios*. Enfrentarnos a este tema nos dará, más bien, la posibilidad de poner de relieve una última, pero fundamental, separación entre los marcos

mentales propios del monoteísmo y los del politeísmo; y, al mismo tiempo, enfocar de manera más concreta el significado de la ausencia de libros «sagrados» en las religiones antiguas.

En un capítulo del *Apologético*, elaborado en Cartago hacia finales del siglo II, Tertuliano escribía:

Con el fin de que pudiésemos acercarnos de manera más completa y eficaz tanto a Dios como a sus disposiciones y a su voluntad, utilizó el instrumento de la escritura (*instrumentum litteraturae*) con el fin de que, quien quisiese, pudiese buscarlo, una vez buscado pudiese hallarlo y, una vez hallado, creer en él y, creyendo en él, servirle hasta el final. Por ello, desde un comienzo, envió al mundo hombres que, por la pureza de su justicia, eran dignos de conocerlo y de darlo a conocer, inundados de espíritu divino, con el fin de que predicasen que él es el único Dios, que lo ha creado todo, que de la tierra ha dado forma al hombre (él es, en efecto, el verdadero Prometeo) [...]. Estos predicadores (*praedicatores*), que hemos mencionado antes, tienen por nombre «profetas» por el oficio que es el suyo, el de profetizar (*praeferi*). Las voces que alzaban y las maravillas que realizaban, para suscitar la fe en Dios, están conservadas en los tesoros de la escritura (*in thesauris litterarum*): ni se las tiene escondidas⁷.

Así, pues, el Dios de los cristianos, y aun antes el de los judíos, había hablado *por escrito*: se había servido del instrumento de la escritura (*litteratura*), los caracteres del alfabeto, a través de los cuales las palabras y

las obras de los profetas por él inspiradas fueron registradas y conservadas. De esta manera, los hombres, para que pudiesen acercarse a él, habían recibido una ayuda mucho más poderosa, pongamos, que los sueños o las visiones.

Pero afirmar que Dios, para manifestarse, se había servido simplemente del «medio» de la *litteratura*, sería poco. El *instrumentum* al que habría recurrido, en efecto, designa algo mucho más complejo. Lo que esta palabra pone en juego no es sólo el medio del que nos servimos para comunicarnos, es decir, un *corpus* de textos que tienen la capacidad de «instruir», de poner al corriente a otras personas: se trata de *pruebas*. En el lenguaje de los juristas romanos, en efecto, con *instrumentum* se indicaba el conjunto de materiales –testimonios, documentos, incluso personas– que se utilizaban para «instruir» una causa judicial⁸. La *litteratura* de la que Dios se ha servido se constituye, pues, no sólo como instrumento de comunicación o de doctrina, sino como dispositivo de una causa universal que debe conducir a la conclusión suprema: «que él es el único Dios, que lo ha creado todo, que de la tierra ha dado forma al hombre».

Éste es, pues, el punto de vista de Tertuliano sobre el libro de los cristianos: que es mucho más que una ordinaria retahíla de caracteres del alfabeto, una *litteratura* destinada a registrar palabras y hechos para favorecer el conocimiento, sino una demostración. Además, el hecho de que con la palabra *instrumentum* se pudiese designar también, directamente, la sagrada

escritura –o las dos partes que la forman: *instrumentum vetus*, *instrumentum novum*⁹– permite aclarar más todavía el hecho de que este libro no se parecía en absoluto a todos los demás libros de la Antigüedad –obras de historiadores, de filósofos y de poetas–, sino que era mucho más. O mejor aún: era algo profundamente diferente de un libro.

Un dios que habla por escrito representa una gran mutación cultural. Este fenómeno, en efecto, había sido prácticamente desconocido para el mundo clásico: los dioses nunca se habían manifestado o expresado por medio de un libro. En Grecia y Roma la relación entre divinidad y palabra humana resulta, en cierto modo, *se da la vuelta* respecto a lo que la cultura judaica y cristiana nos ha acostumbrado a pensar. Como hemos visto, según Tertuliano la *litteratura* recurre directamente a Dios, manifiesta su existencia, virtudes y atributos a través de los *thesauri litterarum* –el libro del que Dios se hace autor en primera persona–. En el mundo cristiano (así como será luego en el islámico) Dios se ha hecho «autor» del libro que le concierne, ha asumido su responsabilidad textual; así, pues, lo *posee* también completamente. Se trata de una característica que, como hemos mostrado en otro lugar, influirá también poderosamente en la concepción occidental de la traducción que, tras este cambio de perspectiva, enfatizará el escrúpulo ante la fidelidad hacia el texto original¹⁰. Por el contrario, en Grecia y Roma el papel de autor del discurso sobre los dioses no es cosa de la divinidad, sino de los *hombres*:

los dioses no hablan de sí mismos, son los hombres los que hablan de ellos, y son los hombres los autores y poseedores de los enunciados referidos a la divinidad. Lo muestra bien Heródoto en un pasaje, por otro lado, muy célebre:

De quién nació cada uno de los dioses, si todos existieron desde siempre, y cuáles son sus formas, hasta hace poco, digamos así hasta ayer, no se sabía. En efecto, pienso que Hesíodo y Homero son más viejos que yo en cuatrocientos años y no más. Fueron ellos los que compusieron para los griegos una teogonía, atribuyendo a los dioses sus epítetos, dividiendo sus honores y sus competencias, indicando sus formas¹¹.

Son los poetas quienes han hecho conocer a los dioses, quienes han descrito las formas en que se manifiestan, las esferas de pertinencia, los honores que deben serles atribuidos, etc. Manifiestamente, para los griegos son los hombres quienes poseen esa palabra sobre la divinidad que, para judíos y cristianos, en cambio, Dios reivindica directamente para sí. La revelación no es divina sino humana y, además, bastante reciente. En un mundo en el que la divinidad no se preocupa de hablar por escrito, la tarea de hacer conocer epítetos, honores y competencias se le ha asignado a los poetas, los cuales no han «predicado» todo desde el principio, a *primordio*, como dice Tertuliano respecto a los profetas de Israel, sino no más de cuatrocientos años antes de Heródoto. No hace falta decir que Flavio Josefo, en un

pasaje que en parte ya hemos mencionado, no podrá dejar de considerar esta actitud un error de los griegos:

Más bien, como si esto fuera algo de poca importancia, han permitido a los poetas presentar a los dioses como les parecía bien, sometidos a todas las pasiones, y han dejado que los políticos concedieran el derecho de ciudadanía a aquel dios extranjero que les resultaba útil. Los pintores y los escultores gozaron entre los griegos de una gran libertad a este respecto. Cada uno concebía una forma de representar a los dioses¹².

Por otro lado, también los romanos, sustancialmente, habían dirigido el mismo tipo de mirada a las cosas de la divinidad. La única diferencia es que, en una cultura en la que la *civitas*, decididamente, venía antes que los poetas, el mérito que Heródoto atribuía a Homero y a Hesíodo, se refería, más bien, a las instituciones públicas. Ya hemos citado las palabras de Varrón cuando afirma que

ha escrito antes de las cosas humanas, luego de las divinas, porque antes han existido las *civitates*, luego éstas han instituido las cosas referidas a los dioses¹³.

Es siempre la misma actitud: del «discurso» sobre la divinidad, y de las prácticas que la conciernen, son autores los hombres, no la divinidad misma.

En definitiva, podemos decir que el obstáculo principal para la aceptación de marcos mentales politeístas

por parte de los monoteístas, y quizá más que el de la exclusión mosaica, lo representa el hecho de que la religión monoteísta ha sido *escrita* en un libro cuyo autor es directamente Dios. Como sigue diciendo aún hoy el *Catecismo de la Iglesia católica*, «Dios es el autor de las Sagradas Escrituras»¹⁴. En un caso como éste, la escritura —entendida como registro de las informaciones a través de los caracteres del alfabeto— muestra todo su poder, pero, al mismo tiempo, su grandísima capacidad vinculante. Haber hecho de Dios, nada menos, el autor del «libro» que lo concierne, ha atribuido a este texto una autoridad y un poder inauditos que ciertamente ni la *Teogonía* de Hesíodo ni las *Antigüedades divinas* de Varrón, pese a haber sido obras influyentes, soñaron nunca poseer. Y al mismo tiempo, haber atribuido naturaleza divina a «lo que está escrito» impide que se formulen otras y distintas figuraciones de la divinidad —a no ser que, como de hecho ha ocurrido, se haya producido a través de un laborioso trabajo de exégesis *interna* del propio libro (lo que ha llevado a las distintas formas de cristianismo o de islam que han ido apareciendo a lo largo del tiempo)—. Un proceso de diferenciación que, de todos modos, se caracteriza por su exclusividad, código fundamental del monoteísmo: en otras palabras, se caracteriza por la búsqueda de una verdad no *externa* respecto al libro de Dios, sino *interna* respecto a éste, una verdad que, antes bien, cada vez se pretende *más interna* que otras formuladas a partir del mismo libro.

Por el contrario, dado que en las culturas politeístas la palabra sobre la divinidad pertenece a los hombres

—como hemos visto—, no a la propia divinidad, siempre existe la posibilidad de modificar, ampliar e incluso reescribir el discurso sobre la divinidad. Y es éste, en definitiva, el código estructural que abre al politeísmo esa serie de potencialidades que hemos ido describiendo en los capítulos anteriores, desde la «traducción» de las divinidades extranjeras, a la posibilidad de «interpretarlas» una respecto a la otra, y así sucesivamente. De este modo, pues, para que las grandes religiones monoteístas pudiesen hacer suyos algunos de los marcos mentales peculiares del politeísmo, sería necesario que, de alguna manera, se aflojase el nudo que se halla en la base misma de su estructura: el que aprieta, por un lado, la *autoridad* espontánea poseída por la *escritura*, y, por el otro, el superávit de eficacia que deriva del hecho de que, en este caso, el *autor* de dicha escritura es Dios mismo.

Sin embargo, teniendo en cuenta todo lo que hemos dicho, resulta interesante observar que la época en que vivimos, y aún más la que tenemos ante nosotros, presenta numerosos signos de que la escritura, como medio de comunicación, está perdiendo importancia. La venta de libros y periódicos disminuye cada día más, compensada muy escasamente por los *e-books* y diarios *on-line*, mientras que triunfa la comunicación de carácter personal, directa, realizada a través de *smart-phone*, *ipad* y otros instrumentos parecidos. La voz humana y la presencia de interlocutores han hallado en lo digital un poderosísimo aliado, que ya no nos obliga a delegar en los caracteres del alfabeto lo que

debemos hacer saber a los demás o lo podemos saber de éstos, pero nos permite utilizar nuestros recursos comunicativos naturales (ojos, oído, lengua, gestos, etc.) independientemente de estar o no físicamente en un determinado lugar. Por otro lado, también el archivo, el registro de la información –desde hace milenios, dominio absoluto de los caracteres del alfabeto– se ve invadido, cada vez más, por imágenes, grabaciones sonoras, films que ocupan el lugar del documento escrito. Por otro lado, no nos parece casualidad el que hoy el empleo más frecuente del sustantivo *book* lo encontremos en la expresión *facebook*, un «libro de caras», no de caracteres del alfabeto, demostrando claramente lo que se entiende hoy por «libro»: el que se «escribe» a través del diálogo personal y directo con el círculo visible de nuestros corresponsales.

A lo que estamos asistiendo es a un crepúsculo no del libro, como se repite con frecuencia, sino más bien de la *escritura* en general: sustituida por fragmentos mínimos de la misma, bajo forma de *sms* y de *twits* o, más directamente, por voces, imágenes, producciones virtuales, etc. No es el ocaso del libro, sino del *texto*, entendido como amplia arquitectura de enunciados con la que el lector mantenía una comunicación capaz de durar largo tiempo, con frecuencia muy largo tiempo: el tiempo necesario para que la muda voz de un autor se hiciese un espacio en su mente y en su memoria. Detrás de la actual desaparición del libro de los estantes y la creciente reducción de sus dimensiones; detrás de la afanosa búsqueda de *instant books* y el

éxito de libros/no-libros producidos por autores que poseen sólo visibilidad mediática, encontramos el declinar de la sintaxis en favor de los *bits*, la sustitución de la frase por la «persona» o, mejor dicho, con el reverberar de su imagen. No hace falta decir que, si ésta es realmente la dirección por la que se encamina nuestra sociedad, como parece, no sé si es algo por lo que sentirse felices. Mientras tanto, sólo podemos esperar que la luz del crepúsculo dure lo suficiente para permitirnos transportar a esta nueva dimensión, del todo o en parte, el tesoro de memorias y de cultura que la escritura había sido capaz de conservar para nosotros a lo largo de los milenios. Debemos tener esperanza, pues, en que el ocaso no sea demasiado abrupto.

Con todo, los años en los que vivimos no nos hacen asistir solamente al crepúsculo de la escritura sino a lo que quizá sea más notable, al del *autor*. El universo de los media, y, más aún, el de la red, se nos aparece cada vez más dominado por el anonimato, por los seudónimos, por las usurpaciones de identidad –¿quién sabe ya realmente quién está en el origen de qué cosa, en este remolino imparable de flujos informativos en cuyo seno todos nos movemos?–. «La categoría de autor es extraña respecto a la red», se oye a menudo recitar, mientras que la regla del *copyleft* (elegante y «liberal» juego de palabras sobre *copyright*) se va expandiendo, a veces, en dirección a un verdadero *copytheft*. La progresiva desaparición de la «autorialidad» como categoría plantea un problema que, como es sabido, ocupa tanto a los estudiosos del derecho de la información como a los de-

tentadores de los derechos de lo que, por el contrario, circula y rebota en la red de manera cada vez más libre. Esta progresiva decadencia del autor, sin embargo, no conlleva sólo un problema jurídico o económico sino, lo que es aún más relevante, una cuestión moral: junto a la noción de autorialidad, en efecto, lo que padece es también lo que la relación entre obra y autor implica en primer lugar, es decir, la *responsabilidad* pública, colectiva, de nuestras afirmaciones o de nuestras posturas¹⁹.

En esta perspectiva –crepúsculo de la escritura y del autor– intentemos retomar, pues, el tema al que hemos dedicado este último capítulo, o sea, la posibilidad de que las grandes religiones monoteístas asuman marcos mentales propios del politeísmo y, al mismo tiempo, los obstáculos a los que este proceso debería enfrentarse inevitablemente. Hemos dicho que tales obstáculos consistirían, antes que nada, en que «está escrito» en el Libro de los monoteísmos, y, sobre todo, en el hecho de que el autor de estas afirmaciones se considera que ha sido Dios mismo. La transformación general a la que estamos asistiendo –que concierne tanto a la escritura como a la autorialidad, como a la responsabilidad de nuestras propias afirmaciones– abre, pues, ante nosotros, un escenario inesperado, imprevisible, mejor dicho, ni siquiera concebible hasta hace pocos años. En otras palabras, es posible que, también en el campo de las religiones, la importancia de «lo que está escrito» se debilite, en sintonía con una tendencia cultural que, progresivamente, erosiona los privilegios tradicionalmente propios de los caracteres del alfabeto.

En un mundo en el que (incluso en las universidades) el manual de historia tiende, cada vez con más frecuencia, a ir acompañado, y a veces a ser sustituido, por películas históricas, o los grandes textos de la literatura se ven replanteados cada vez con más frecuencia bajo forma de ficción, animación o, en todo caso, *mixages* culturales, hay que esperar que también «todo lo que está escrito» en el Libro de las religiones se vea sustituido cada vez más por «lo que hemos visto» en sus nuevas propuestas visuales o, en todo caso, virtuales.

Por otro lado, es posible, asimismo, que también la otra tendencia de la sociedad contemporánea, es decir, el declive de la autorialidad como categoría, pueda tener que ver también, por el mismo concepto, con la figura del Autor divino, cuya función como pétreo fundamento y, al mismo tiempo, como responsabilidad absoluta, respecto a lo que «está escrito» se vería debilitada inevitablemente.

Resumiendo, parece posible que las enormes transformaciones comunicativas que caracterizan a nuestra época acaben estando en contradicción con una tradición religiosa de tipo monoteísta que, precisamente a estos dos paradigmas, la escritura y el autor, atribuyó un papel determinante, central, incluso absoluto en su propia elaboración cultural. En un contexto semejante, aun cuando también el Libro y su Autor divino hubiesen asumido un carácter más opaco, más fluctuante, sería, pues, menos difícil que pudiesen deslizarse nuevos modelos religiosos entre las mallas de una «escritura» cada vez más diluida en la forma de imágenes y voces.

Apéndices

Apéndice 1

Tolerancia e intolerancia religiosa en el mundo antiguo

Esta categoría tan familiar en la cultura moderna –tolerancia/intolerancia religiosa– ¿puede aplicarse al mundo clásico? Se trata de un problema muy debatido entre los historiadores de la religión antigua y del cristianismo en particular, muy complejo como para dar cuenta de él en un espacio reducido. Sin embargo, podemos intentar sintetizar la cuestión, al menos en la perspectiva que más nos interesa, es decir la comparación entre marcos mentales propios del monoteísmo y marcos mentales propios del politeísmo.

Empecemos, pues, por la «tolerancia». Parece claro que utilizar esta noción para definir el comportamiento propio de las sociedades clásicas estaría fuera de lugar: y no sólo porque aquélla es extraña al mundo antiguo, ya que surge solamente en el ámbito de la cultura cristiana a partir del siglo V. Lo que más importa es que, como he-

mos visto, las sociedades politeístas admiten por definición la pluralidad de los dioses, y de diversas maneras reconocen, o incluso asimilan, las divinidades ajenas. Por consiguiente, para describir su apertura en materia religiosa no se puede hablar simplemente de «tolerancia», si con esta palabra entendemos describir la actitud de aquel que se abstiene de reprimir formas religiosas que, de todos modos, se desaprueban. Se trataría de una etiqueta como mínimo insuficiente, como máximo desviadora –a menos que no estemos hablando, a este propósito, de una «toleration by default», como ha sugerido Gamsay¹–. Pero esto no cambiaría los términos de la cuestión.

Más complejo se presenta, en cambio, el problema planteado por la aplicación al mundo antiguo de la categoría de «intolerancia religiosa». En efecto, esta expresión se usa frecuentemente para definir fenómenos romanos como la represión de los *Bacchanalia* y, más tarde, las persecuciones anticristianas (podemos recordar también las acusaciones y los ataques que, a lo largo del tiempo, fueron lanzados contra los cultos de Serapis, de Isis y de Belona). Tales acciones persecutorias se presentan, por sus trágicos resultados, análogas a las que se pondrán en marcha en territorio monoteísta, pero las motivaciones que las animaba son diferentes. En efecto, lo que desencadena la represión de las *Bacchanalia* no es la divinidad en sí (Baco) por ser considerada falsa, mentirosa o demoníaca –y menos aún el rechazo a venerar al dios único y verdadero–, sino la reprochable naturaleza de los *culti* que se dedican a esta divinidad. Cultos que, según la autoridad política, pue-

den distraer a los ciudadanos de sus deberes religiosos hacia los dioses de la ciudad, poniendo en peligro, así, la *pax deorum*. En efecto, es todo el pueblo romano el que puede ser puesto en situación de riesgo tras actos de impiedad realizados por un individuo o por un grupo. Además, se teme que cultos de este tipo puedan amenazar la propia existencia de la *res publica*, creando comunidades que sigan leyes diferentes de las del Estado y provocando el surgimiento de verdaderas conjuras. Como le sugiere a Augusto el Mecenaz de Dion Casio, quien gobierna debe tener cuidado con los «cultos extranjeros que provocan el surgimiento de conjuras, de sediciones y de asociaciones ilícitas»². Es este el espíritu con el que la autoridad estatal romana vigila sobre lo que es aceptable o deseable para los ciudadanos en materia religiosa (aun cuando en Roma nunca existió una lista oficial de las religiones permitidas). El hecho es que, en Roma, los casos de represión religiosa tienen motivaciones antes que nada *políticas*, no religiosas en el sentido moderno del término, precisamente porque política –en cuanto que forma un conjunto con las leyes y costumbres de la ciudad– es la religión de los romanos.

Por lo que respecta al complejo fenómeno de las persecuciones anticristianas, se sabe que, también en este caso, lo que hizo saltar el resorte de la «intolerancia» (si queremos usar esta expresión) fue el temor por parte del Estado de hallarse ante una asociación peligrosa, como la de las Bacanales, y sobre todo la imposibilidad de aceptar la negativa, por parte de los cristianos, de hacer sacrificios a los dioses comparti-

dos, ya que, en la concepción romana, deberes cívicos y deberes religiosos son difícilmente diferenciables. Según el testimonio del propio Arnobio, ésta es la acusación más corriente dirigida contra los cristianos:

Si apreciáis la religión (*res divina*), ¿por qué no veneráis ni honráis también, junto a nosotros, a los demás dioses. ni dejáis que participe (*miscetis*) vuestra gente en los cultos que son comunes a todos (*communio sacra*), ni unís (*coniungitis*) vuestros ritos religiosos [a los nuestros]?¹.

Lo que está en juego es el rechazo de lo que es *commune*, es la negativa a compartir, a *miscere*, a *coniungere*, ignorando así los *sacra*, que son propios del Estado romano y que se identifican con la vida misma de la Ciudad. En esta perspectiva, nos viene del siglo XX un paralelo interesante, quizá más clarificador que otros. Después de que en el Japón moderno se hubiese desarrollado el culto al emperador, los cristianos locales se hallaron en una postura análoga a la de los primeros fieles: en efecto, fueron acusados de falta de lealtad hacia la nación, y obligados a elegir entre su Dios y el emperador².

Volviendo a la represión de las *Bacchanalia*, observamos de cerca el texto del *Senatusconsultum* del 186 a. C.³ Si nos enfrentamos a esta lectura dentro de la óptica de la «intolerancia» moderna, nos quedamos asombrados. En efecto, contextualmente respecto a la supresión de las *Bacchanalia*, se contempla la posibilidad de que alguien, en todo caso, estime necesario celebrar el culto de Baco, porque una omisión así cons-

tituiría «impiedad» (*piaculum*). Éste podrá hacerlo, pero sólo activando un procedimiento que prevé la intervención del pretor urbano, el parecer del Senado (expresado en presencia de al menos cien senadores), la obligación de que en la celebración participen no más de cinco personas, y finalmente la prohibición de que se disponga de fondos comunes y que los celebrantes sean un *magister sacrorum* o un sacerdote. Como puede verse, lo que se discute no es el dios en sí, ya que en ciertos casos *no* celebrar su culto sería incluso «impiedad», sino la manera de venerarlo, que debe ser reglamentada muy rígidamente. Hay más: el decreto prescribe, sin duda, la destrucción de los lugares en los que se celebran las *Bacchanalia*, primero en Roma y luego en toda Italia, aunque se exceptúa «para aquellos en los que se halle algún altar antiguo o estatua consagrada», es decir, símbolos religiosos relativos a Baco *anteriores* a la nueva oleada ritual juzgada peligrosa. No se trata, pues, de destruir *tout court* estatuas y altares de una divinidad condenada como tal (como ocurriría si se aplicasen los mandamientos del Éxodo), sino sólo lugares en los que se celebraba un culto, dedicado a aquélla, que se consideraba inaceptable y peligroso.

Por otro lado, también los pocos ejemplos de sátira religiosa antigua que poseemos (referida a la diosa Sira o al culto de la Magna Mater) van en el mismo sentido: el blanco no es la divinidad, sino el modo en el que los devotos la veneran. Antes bien, resulta de especial interés, desde nuestro punto de vista, la descripción satírica de la mujer de un molinero que nos

ha dejado Apuleyo⁶. Se trata, muy probablemente, de una cristiana, a la que se atacaba porque

despreciados y pisoteados los númenes divinos, en lugar de la religión consolidada (*certa*) manifestaba la mentida y sacrílega presunción de un dios que predicaba único, mientras que, con ceremonias nuevas e inventadas, ridiculizaba a todos.

Como se ve, la crítica se centra sobre el hecho de que la mujer, al profesar su fe en un dios único, desprecia y rechaza las divinidades de la religión *certa*, es decir, la de la Ciudad. La motivación es siempre la misma⁷.

Continuando con lo que se refiere al tema de la «intolerancia religiosa» antigua, un problema ulterior tiene que ver con lo que los cristianos, tras haber sido perseguidos durante mucho tiempo, manifestarán a su vez, desde el siglo IV, en relación con los paganos, judíos o herejes. Respecto a este punto, los historiadores del cristianismo continúan interrogándose sobre la siguiente contradicción: si, por un lado, el cristianismo es una religión que propugna el amor por el prójimo, e incluso por el enemigo, por el otro ha perseguido a aquellos que se negaban a admitir el mensaje o que proponían alguna variante no conveniente. Como se ha escrito, los cristianos «de corderos, se han transformado a su vez en leones»⁸. Las motivaciones que proporcionan los estudiosos en relación a estas actitudes de intolerancia cristiana son múltiples: se mencionan razones tanto de carácter teológico o ideológico (la fe en el único dios

verdadero), histórico (el asumir el poder político, por parte de los cristianos, después de Constantino), sociológico (dinámicas propias de cualquier comunidad que trate de afirmar fuertemente su propia identidad), y finalmente razones que son una combinación de todas estas causas. En ciertos casos, la interpretación se presenta tan «sofisticada», en el sentido que se da en inglés a este adjetivo, que identifica las razones de la agresividad en la propia doctrina del amor:

La fuente de la intolerancia cristiana no hay que buscarla en la idea de un dios único, sino más bien en el totalitarismo implícito en un precepto de amor que no conoce otros límites que los de la humanidad entera⁹.

Sea como sea, la contradicción sigue en pie y, antes bien, parece mucho más evidente aún si se considera que de los autores cristianos del siglo II nos llegan, más bien, voces basadas en la apacibilidad, es decir, favorables a una adhesión a la religión que fuese de carácter interior y no inducida por la fuerza, que, ciertamente, no es propia de Dios.

Así, pues, los pensadores cristianos, antes de la época de su propia intolerancia, habían tenido la posibilidad de expresar ideas que estaban mucho más en consonancia con el «precepto de amor» respecto a las que se manifestarán más adelante. En las obras de Tertuliano hay referencias claras al valor de la libertad religiosa, hasta el punto de que a alguien le ha parecido que se hallaba incluso ante «un nuevo principio [...] que pre-

ludiaba proféticamente las modernas soluciones del liberalismo europeo»¹⁰. En efecto, debemos a Tertuliano precisamente la expresión *libertas religionis*, que parece haber acuñado él mismo, y además, afirmaciones tales como «no es propio de la religión obligar a la religión, que debe ser asumida espontáneamente»¹¹. De todos modos, para comprender plenamente las afirmaciones de Tertuliano, no hay que olvidar la diferencia de contexto histórico: en efecto, éste hubo de actuar y hablar en un período en el que el cristianismo estaba todavía en una situación de debilidad, mientras que los fenómenos de intolerancia a los que nos referimos se manifestarán cuando el cristianismo haya podido dar la vuelta a su situación, convirtiéndose en dominante. Sin embargo, desde el punto de vista que nos interesa, la observación que debe hacerse más bien es otra. La afirmación de Tertuliano («no es propio de la religión obligar a la religión, que debe ser asumida espontáneamente») viene después de esta otra frase:

Nosotros veneramos a *un solo* Dios, que vosotros conocéis por naturaleza [...]. Vosotros pensáis que, además del dios único, hay *otros dioses*, pero nosotros pensamos que son *demonios*.

En otras palabras, contextualmente con la libertad religiosa, se reafirma la unicidad y verdad del Dios cristiano en detrimento de los dioses paganos. La exclusión mosaica, en suma, sigue implícita siempre y en todos los casos¹².

Apéndice 2

Venturas y desventuras de *paganus*

Además de con admirable erudición, Cesare Baronio había propuesto sus interpretaciones del término *paganus* con gran modestia, diciéndose dispuesto a cambiar de parecer si alguien le hubiese presentado alguna mejor. Sin embargo, de hecho, ha sucedido que su explicación se ha convertido en la más aceptada por los estudiosos modernos, los cuales, con frecuencia, están de acuerdo sobre la idea de que el uso de *paganus* para indicar al «no cristiano» derive del hecho de que los devotos de los antiguos dioses se identificaban ya con los habitantes del campo. Lástima, sin embargo, que la explicación de Baronio se cite a veces malinterpretando el pensamiento de su autor o bien pasando por alto la riqueza de sus argumentaciones o incluso ignorando su paternidad. Por ejemplo, C. Mohrmann, en el mejor ensayo dedicado a nuestro problema, repi-

te algunos de los argumentos filológicos de Baronio sin tener en cuenta el hecho de que ya habían sido formulados por éste; mientras que es singular que Cameron atribuya a Baronio la idea de que a los paganos se los llamaba con el nombre de «aldeanos» porque los cristianos *dismissed non believers contemptuously as country bumpkins*, o bien como personas *coarse and uncouth*. Baronio no dice esto en absoluto, la suya es una interpretación de carácter histórico, no moralista:

quod legibus imperatorum clausis idolorum delubris [...] Gentile sua ipsorum superstitione exclusi, pagos adirent, illicque suos deos colerent, ac clandestina sacra peragerent.

Los paganos de Baronio no eran campesinos tan obtusos como para seguir apegados al culto de los dioses, sino devotos de la antigua religión que, tras las persecuciones y las leyes imperiales, habían abandonado las ciudades para refugiarse en los pueblos.

En cuanto a P. Athanassiadi y M. Frede, aun proponiendo de nuevo la tesis de Baronio, no sólo no lo citan, sino que atribuyen a *paganus*, en latín clásico, el valor de *unlearned*: error que una lectura de Baronio les habría evitado sin lugar a dudas. Además, es desconcertante ver a dos especialistas de la Antigüedad tardía que atribuyen la primera frase de la *Praefatio* de *De civitate dei* de Agustín, una frase más bien famosa, al *De corona militis* de Tertuliano (?)¹.

Por lo que se refiere, además, a las dificultades indicadas con relación a las dos explicaciones predomi-

nantes, la de Alciato y la de Baronio, respecto a la primera (es decir, *paganus* en oposición a *miles Christi*), Cameron ha observado que las designaciones del cristiano como *miles Christi* es típica de Tertuliano –aunque no usa nunca *paganus* en el sentido de «no cristiano»–. Por el contrario, cuando *paganus* se afirma en este sentido, es decir, más tarde, entre los siglos IV y V, la definición del cristiano como *miles Christi* habrá desaparecido prácticamente. Además, mientras que esta última designación es de nivel alto, literario, sabemos que el adjetivo *paganus*, en el sentido de no cristiano se utilizaba *vulgo*, es decir, pertenecía al registro más popular y hablado de la lengua. Entre ambas expresiones, pues, no sólo hay una gran separación cronológica, sino que hay otra igualmente grande de nivel lingüístico².

Por lo que respecta, en cambio, a la interpretación de Baronio (es decir, *paganus*, debido a que los fieles de los antiguos dioses vivían en el campo), la de Mohrmann ha sacado a la luz una posible incongruencia temporal. En efecto, *paganus* como «no cristiano» se afirma precisamente en el período en el que se registra una reacción decididamente «ciudadana» contra el cristianismo, encabezada por las clases nobiliarias y por las escuelas. Por esto se ha considerado singular que se hubiese empezado a definir a los no cristianos como «gente que vive en el campo», precisamente cuando el apego a la religión tradicional se manifestaba con especial vitalidad en las ciudades³. En todo caso, habríamos esperado lo contrario.

Notas

Introducción. Los dioses en el exilio

1. Véase *infra*, pp. 103 y sigs.
2. Vernant [2009, 8] («Las religiones antiguas no son menos ricas espiritualmente ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las de hoy»); Scheid [2013, 41-49, 82-89, 175-193] (sobre la idea de «religiosidad», la cual, entendida como expresión de una emoción, de una adhesión interior a lo divino, es negada en particular a la religión romana).
3. Leopardi [1997, 2157].
4. Véase Gladigow [2007, 1466-1471].
5. Heine [1978]; Pater [1980].
6. Calasso [2001].
7. Para lo que sigue, hay valiosas indicaciones en Bittarello [2010]; Calasso [2001]; no olvidemos a Detienne [1986].
8. Correspondencia entre Goethe y Max Jacobi, en Gladigow [2007]; Amoroso [2007] (el *Programa* es recordado por Gladigow [2007], la cursiva es nuestra).
9. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 143, en Nietzsche [1965, 137]. Cfr. Funkenstein [1994]. Sobre las diferencias entre Nietzsche y James en sus respectivos recursos al politeísmo: Heinrichs [2004]; Gladigow [2007].
10. Jung [1981, 44] (cursiva de Jung), Hillman [1981, 93-94]. De manera particular, la psicología junguiana ha valorado el politeísmo por las dimensiones de *pluralidad* que éste es capaz de ofrecer: a la psiquis, es decir por ser instrumento capaz de templar el «monismo» represivo del ego, de la razón, de lo consciente, del control central: v. Drob [1999, 69] (citado de Bittarello [2010, 79]. Sobre la obra, influyente en su día, de D. L. Miller [1974], centrada igualmente en la dimensión psíquica del politeísmo, véase también Gladigow [2007]. Sobre

- el uso psicológico del politeísmo no hay que olvidar las agudas (mejor dicho, punzantes) observaciones de Detienne [1986].
11. Mallarmé [1925, XII], cit. por Calasso [2001, 92].
 12. Pound [1938, 5 y 299]; véase Calasso [2001, 38].
 13. Pessoa [2005].
 14. Marquard [1989].
 15. Tabucchi [2013, 12].
 16. Funkenstein [1994]. Por otro lado, también el politeísmo de James tenía un fondo psicológico (la extensión del *self*, que puede construir un puente entre esto y los dioses (/dios), a través del subconsciente).
 17. Cotkin [1985, 37-46]. Véase, por ejemplo, James [1909, IX-XXIV].
 18. Sobre los *dioses menudos* de los romanos, véase Perfigli [2004]; sobre las distintas esferas de acción de Marte, véase Dumézil [1978, 189-223].
 19. Con la expresión «marcos mentales» indicamos esas configuraciones de pensamiento que (en el interior de una cultura dada) se ponen en acción en el momento de elaborar, organizar y hacer funcionar un determinado comportamiento, prescribiendo ciertos recorridos mentales y prohibiendo otros.
 20. Tocqueville [1991]. Nótese, más bien, como ha mostrado Detienne [2009], que las comparaciones pueden ser mucho más aclaradoras precisamente cuando se hacen entre elementos «incomparables».
 21. Sobre los movimientos neopaganos, v., por ej., Faber y Schlesier [1986] y, sobre todo, la parte final de Bittarello [2010], estudiosa que se ha ocupado explícitamente de tales fenómenos.

1. El sacrificio del belén y las bombas en la mezquita

1. *Il Giornale*, 21-XII-2008. Han surgido otras polémicas con ocasión de las festividades del 2013 a propósito de la eliminación, también en algunas escuelas, de ciertas canciones navideñas: *La Repubblica* (Florencia), 12-XII-2013. Es lícito pensar que este fenómeno está destinado a repetirse también en un futuro.
2. *I Musulmani e le festività cristiane del Natale*, 7-XII-2010, <http://domenicobuffarini.blogspot.it/2010/12/>; *Corriere della Sera*, 23-XII-2004.

3. Sobre el problema jurídico creado por la presencia de símbolos religiosos en la escuela italiana, que se sale tanto de nuestras competencias como del tema de nuestras reflexiones, puede verse Cavana [2005]; sobre todo Luzzatto [2011].
4. En Francia, «sobre la base de las dos leyes de laicización de la escuela pública de finales del siglo XIX (1882 y 1886) fue suprimida toda enseñanza y todo símbolo religiosos en la escuela pública [...] se estableció que se confiaría esto a personal exclusivamente laico de la enseñanza en las escuelas públicas y se impuso a todos los docentes una obligación de estricta neutralidad, que desde entonces se ha extendido gradualmente a todos los funcionarios públicos, a los que hoy se les prohíbe tajantemente manifestar, aun con signos discretos, su pertenencia religiosa en su puesto de trabajo [...]. La aprobación de la ley n.º 2004/228 de 15 de marzo de 2004 [...] ha introducido en las escuelas públicas la prohibición de «llevar signos o vestuario mediante los cuales los alumnos manifiesten vistosamente [ostensiblemente] una pertenencia religiosa» (Cavana [2005]; sobre la cuestión del velo en las escuelas francesas, Buruma [2010, 112-115]).
5. *Corriere della Sera*, 5-V-2006.
6. *Il Giornale*, 19-V-2013; *La Repubblica* (Florencia), 27-III-2013.
7. Véase *infra*, pp. 39 y sigs.
8. Éxodo, 20, 1-6, traducción Cei, cursiva nuestra.
9. Éxodo, 34, 11-14, traducción Cei, cursiva nuestra.
10. Por ejemplo, «en Japón al monoteísmo se lo critica con frecuencia como causa de guerras, conflictos y de la destrucción de la naturaleza», mientras que el politeísmo y el animismo son considerados por muchos como una solución a estos problemas. Antes bien, es interesante que Ken Sakamura, ingeniero informático comprometido en la creación de una «ubiquitous network society», asocie su propio modelo con la imagen de los «Japanese multitudinous gods»: en lo que piensa, pues, es en un politeísmo de la red y de la realidad visual, que lanza al futuro la tradicional red de *kami* distribuidos por el territorio del Japón: Kohara [2006]; cfr. Bittarello [2010, 78].

2. Estatuillas de fin de año. Animales, pastores, Reyes Magos

1. Nos referimos al significado que esta categoría desempeña en los estudios de Jan Assmann: cfr. en particular Assmann [1997], definición en las pp. XVI-XVII: la «memoria cultural» es aquello en lo que confluyen los otros tres tipos de memoria definidos respectivamente «mimética», «comunicativa» y «de las cosas».
2. Una sintética pero muy informada historia de la Natividad en Vermes [2007]; Lanzi y Lanzi [2007, en especial 10-50].
3. La mención de ambos animales se halla en el Evangelio del Pseudo-Mateo, 14 (texto muy influyente sobre la formación de la tradición occidental), apoyada quizá por Isaías, 1, 3, —«el buey ha reconocido a su propietario y el asno el pesebre de su amo»— o de una interpretación equivocada de la versión griega de Habacuc, 3, 2 (equivoco sobre el término *zoé*, «existencia», cambiado por *zoon*, «animal»). Para el nacimiento de Greccio, v. San Buenaventura, *Legenda maior*, 10, 7 (Florenia, Quaracchi, 1941, 87); Lanzi y Lanzi [2007, 24 y 41].
4. Véase Rank [1987], con las observaciones de Freud [1979, especialmente 340-344]; Bettini y Borghini [1979]; para la Edad Media, Pörsken y Pörsken [1980].
5. Lucas, 2, 7; Mateo, 2, 13-18.
6. La gruta como lugar de la Natividad se menciona en el *Proto-evangelio de Jacobo*, 18 y sigs.
7. Lucas, 2, 8-20.
8. Mateo, 2, 1-12.
9. Las interpretaciones son numerosas: véase Vermes [2007, 109-114].
10. Véase Juan de Hildesheim [1980].

3. Estatuillas de fin de año. *Sigilla*, *Sigillaria* y *Compitalia*

1. Véase el célebre ensayo de Lévi-Strauss [1967].
2. Los datos, en Klotz [1923].
3. Véase Bettini [2007].
4. Los datos en Wissowa [1901].

4. Una vida de estatuillas. El *lararium*

1. Los datos, en Hug [1925]. Un cuidadoso examen de la documentación, en Giacobello [2008, especialmente 54-58]. El término *lararium* está atestiguado, en realidad, sólo en la época imperial.
2. Orr [1978, 1569]; Trâm Tan Tinh [1992]; en las reproducciones de numerosas imágenes de los lares en Trâm Tan Tinh [1992, 97 y sigs.]; hay casos que el lar lleva también una especie de bufanda, que baja por ambos lados sobre los brazos y los costados; esta indumentaria es de difícil identificación [Orr 1978, 1569; Trâm Tan Tinh 1992, 211]. En un fragmento de la comedia *Tunicularia* el poeta Nevio describe la escena de un pintor que pinta *lares ludentes*, es decir, en el acto de jugar o bailar [Ribbeck, 1873, 24, 99 y sigs.]; De Marchi [2003, 45-49].
3. Cicerón, *In Verrem*, 2, 4, 4 y sigs.; Petronio, *Satyricon*, 29, 2. La ofrenda de la primera barba a los lares era una típica ceremonia de paso de la *pueritia* a la edad viril. Sobre el lar, Bettini [2007].
4. Suetonio, *Augustus*, 7.
5. Julio Capitolino, *Scriptores Historiae Augustae*, Marcus Aurelius, 3, 5.
6. Elio Lampridio, *Scriptores Historiae Augustae*, Alexander Severus, 29, 2.
7. *Ibidem*, 31, 4 y sig. Véase Settis [1972].

5. No adorarás a otro dios

1. Véase Assmann [2000, en especial 18-84; 2007a; 2007b]. Las investigaciones de Assmann se sitúan en un panorama de estudios que, como es fácil imaginar, va mucho más allá de aquellas. A la bibliografía que cita se pueden añadir, por lo menos, los trabajos discutidos por Versnel [2000].
2. Véase *supra*, p. 21 y sigs.
3. En Assmann [2007b, 121-122].
4. Freud [1979]. Las teorías de Assmann han suscitado también muchas críticas, además de las ideológicas, o teológicas, de las cuales el propio Assmann ha dado cuenta varias veces; véase, por ejemplo, Baines [2000].

5. Assmann [2000, 16]; véase Assmann [2004, 29]: «natural evidence is debunked as seduction [...] the distinction between true and false refers in its ultimate meaning, to the distinction between god and world».
6. Gibbon [s.f., 387]: «Under these circumstances, Christianity offered itself to the world, armed with the strength of the Mosaic law, and delivered from the weight of its fetters. An exclusive zeal for the truth of religion and the unity of God was as carefully inculcated in the new and in the ancient system».
7. Lo constataba ya Freud [1979, 349]: «Con la fe en un único dios nació inevitablemente la intolerancia religiosa, desconocida en la Antigüedad, antes de esa época y también durante mucho tiempo después».
8. Esta diferencia no se le había escapado a la atención de Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), capítulos VII-VIII; cfr. Bonnet [2012] [ed. cast.: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2016].
9. Augé [2008, 116]. Assmann [2007b, 32]: «En las sociedades "paganas" la violencia está presente en base al principio político de soberanía, no en relación a la cuestión divina: en aquellas es una cuestión de poder, no de verdad».
10. D. Hume, *Natural History of Religion* (1757), cap. IX.
11. *Catechismo della Chiesa cattolica*, http://www.vatican.va/archive/ita0014_index.html#fonte: las comillas están en el original, la cursiva es nuestra. [Citamos de la versión castellana de esta misma página de Vaticano = http://www.vatican.va/archive/Catechism_sp/index_sp.html].
12. *Ibidem*, 2083-2085.
13. *Ibidem*, 2104 (la indicación de las fuentes se incluye en el *Catechismo* puntualmente en nota).
14. *Ibidem*, 2105-2106.

6. Traducir a los dioses, traducir a Dios

1. Ciertas afirmaciones del *Catechismo* con relación a la libertad y a la coerción religiosa contenidas, por ejemplo, en el artículo 2018-2019, provocan, por otra parte, más de una perplejidad («El derecho a la libertad religiosa no es una licencia moral para adherirse al error, ni un derecho implícito al error [...]

- El derecho a la libertad religiosa no puede ser *en sí, ni ilimitado ni limitado simplemente por un orden público concebido según un criterio "positivista" o "naturalista" [...]*».
2. Assmann [2000, 74-75; 2004].
 3. Dupont [2005]; Huet, Valette-Cagnac [2005].
 4. Ugo Foscolo, *Le Grazie* [las Gracias], introducción, 1 sigs.: «A las Gracias inmortales / las tres de Cítrea hijas gemelas / es sagrado el templo, y son de Amor hermanas; / nacidas el día que a los mortales / belleza ingenio virtud concedió Júpiter».
 5. Véase *supra*, Introducción.
 6. «O my people! Worship Allah, you have no other Ilah (God) but Him» [*The Story of Salih*, en Imam Ibn Kathir, s.f., 61].
 7. Bouchy [2000, 221-222].
 8. Sobre la noción de «cultural intimacy», cfr. Rubel y Rosman [2003, 17].
 9. Scheid [1995].
 10. Heródoto, *Historiae*, 4, 59; Plutarco, *De Iside et Osiride*, 62.
 11. Assmann [2000, 75, 79], por el contrario, proporciona una explicación eminentemente histórica de este fenómeno, es decir, relacionada con circunstancias y necesidades concretas. Su punto de partida lo habría constituido la asimilación por parte de los acadios del panteón sumerio, tras lo cual esta práctica habría evolucionado «hacia una técnica cultural común a todos los pueblos en el contexto de la política exterior y del derecho de gentes». Sin embargo, este tipo de explicación olvida las características estructurales de las religiones politeístas, cuya intrínseca pluralidad los convierte espontáneamente en sistemas abiertos y capaces de realizar intersecciones. Además de la historia cultural, existen también los sistemas culturales. Véase asimismo Assmann [2004] («intercultural theology became a concern of international law» [Assmann, 2000, 76]).

7. Paradojas gramaticales: el nombre de Dios

1. Flavio Josefo, *Contra Apionem*, 2, 237 [ed. cast.: *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos*, Madrid, Alianza, 2015]; cfr. también *Antiquitates Iudaicae*, 4, 207.
2. Éxodo, 22, 28: *theós mè kakologéseis*: de modo análogo se expresa la Vulgata: *diis non detrabes*.

3. Cfr. Propp [2006, 7 y 262]. La traducción de Propp del texto hebreo dice: «Deity don't curse, and a leader among you: people don't execrate». Se discute sobre el significado de *elohim* en este contexto: teniendo en cuenta la presencia del otro término clave del precepto, *nasi*, que implica una designación propia de reyes, se tiende, a veces, a atribuir a *elohim* el significado humano de «jueces». La traducción griega resulta «sorprendente», aunque explicable, si se tiene presente el *milieu* religioso egipcio dentro del cual trabajaba el traductor (Propp).
4. Filón, *De vita Mosis*, 2, 203; cfr. *De legibus specialibus*, 2, 53. También el emperador Juliano (*Contra Galilaeos*, 2, 238 D) apelará al precepto del Éxodo, según el espíritu expresado por la traducción griega, para acusar a los cristianos de no cumplir tampoco las leyes hebraicas en materia de respeto hacia las divinidades comunes, que éstos no sólo olvidaban sino que blasfemaban contra ellas.
5. Sobre la extraordinaria «variabilidad» del concepto expresado por *theós* puede verse aún la larga nota de Von Harnack [1909-1920, I, 138-139]. Gibbon [s.f., cap. 51, 755], siguiendo a Reland, apelaba al «respeto debido al nombre de Dios» para negar la verosimilitud del edicto de Omar, según el cual los libros de la biblioteca de Alejandro habrían sido echados al fuego.
6. Cfr. Lang [1998, 149]: «En el hebraísmo, en el cristianismo y en el islam el dios único no tiene nombre propio o le quedan sólo huellas (como en el caso del hebraísmo). El nombre del dios hebraico, que la investigación moderna [...] expresa con Yahwe, es sustituido por "Dios", "Santo", "Eterno", etc. También Allah significa simplemente "el Dios". En los casos en que la divinidad se define como "Señor", "Eterno", "Altísimo" se procede *per antonomasiam*, como dirían los rētores antiguos, es decir, haciendo que la función de nombre propio la asuma un epíteto».
7. Minucio Félix, *Octavius*, 18.
8. En una versión reciente de los Evangelios en lengua turca, el uso de «Alá» para traducir «Dios padre» (junto a la supresión de «hijo de Dios» para Jesús) ha suscitado fuertes polémicas por parte de los cristianos; mientras en malayo, el cristiano del nombre «Alá» para indicar a Dios, aunque dura

- desde hace 400 años, ha provocado que «extremistas musulmanes hayan acusado a la Iglesia católica de usurpar el nombre de su Dios, hayan quemado iglesias, hayan confiscado biblias, amenazado a periódicos, y llevado ante los tribunales a las jerarquías católicas» (*Vatican Insider*, 21-V-2012; *Tempo*, 29-VI-2013). Por otro lado, las traducciones italianas del Corán tienden a conservar «Alá» como nombre de la divinidad islámica; no usan «Dios», mientras que muchos documentos presentes en la red insisten en la no traducibilidad de «Dios» en «Alá» y viceversa, como demostración del hecho de que este problema ha sido advertido claramente: del lado musulmán véase, por ej., *Il senso della vita* [El sentido de la vida] (http://trueislam.altervista.org/nomi_allah.html): «Toda lengua dispone de uno o más términos que se utilizan para referirse a Dios y, a veces, a divinidades menores. *Este no es el caso de Alá. Alá es el nombre personal de Dios único y verdadero*. Ninguna otra cosa puede ser llamada Alá»; del lado cristiano, véase, por ej., <http://www.paroladidio.com/dio-o-allah/>: «Se dice que, en fin de cuentas, todos adoramos al mismo Dios, dado que Alá no es más que la traducción en lengua árabe del nombre de Dios [...] pero ¿estamos realmente seguros de que Dios y Alá, el dios adorado por los musulmanes, sean la misma persona? Quizá no hemos pensado nunca que nuestro Dios es un Dios que ama, el dios de los musulmanes es un dios al que éstos temen, porque juzga [...]».
9. Bortone [1969, 141-145]; Martins do Vale [2002, 128-131]; sobre todo Brockey [2007, 84-89]. Para una comparación filológica entre el «cielo» de la cultura china y el «Dios» de los cristianos, véase Gernet [1982, 263-333] (en particular el apasionado párrafo dedicado a la influencia de la lengua sobre las configuraciones del pensamiento tanto de los occidentales como de los chinos, origen de muchos malentendidos por parte de Matteo Ricci).
 10. Scaligero [1670, 59]: *Grammatica*. Como curiosidad, merece la pena recordar que el propio Scaligero, para catalogar las *linguae matrices* (es decir, las lenguas que dieron origen a muchas otras) ponía como ejemplo precisamente el sustantivo «dios»: «sunto [...] quattuor haec verba, Deus, ΘΕΟΣ, Godt, Boge, notae quattuor maiorum matricum, Latinae, Graecae, Theutonicae, Slavonicae» [Scaligero, 1610, 119 y sigs.].

8. La *interpretatio* de los dioses

1. Bettini [2012b, 88-121].
2. El hecho es que, como he tenido ocasión de mostrar en otro lugar, en la percepción de los romanos, la traducción de una lengua extranjera no constituye una práctica específica, como para nosotros: aquella encaja en el más vasto campo de la reformulación de un enunciado dado con palabras diferentes. Los romanos pueden decir *interpretatio* o *vertere* (el otro término que, de alguna manera, corresponde a nuestro «traducir») tanto respecto de un enunciado expresado en una lengua extranjera, que es «traducido» a la lengua de Roma, como de un enunciado latino que es presentado con palabras diferentes (pero siempre latinas): Bettini [2012b, 117-121].
3. Tácito, *Historiae*, 4, 84, 5 [ed. cast.: *Historias*, Madrid, Cátedra, 2006].
4. Del lado griego, Plutarco, para identificar a Pico y a Fauno, romanos, con varias divinidades griegas, usará el término *proseikázein*, «asimilar por conjetura». Del valor propio de *interpretatio* (expresión que se usa con frecuencia indiscriminadamente en los estudios sobre la religión antigua), así como de los aspectos filológicos y antropológicos relacionados con este problema, me he ocupado más ampliamente en Bettini [en preparación].
5. Nos referimos al ensayo de Jakobson [1966, 57], en el que el autor utiliza la expresión «traducción intralingüística». Véase Calabrese [2000].
6. Arnobio, *Adversus nationes*, 3, 32, 2 s.

9. El politeísmo, curiosidad y conocimiento

1. Saddington [1999]; véase *supra*, p. 52.
2. Arnobio, *Adversus nationes*, 2, 73 [ed. cast.: *Adversus nationes*, Madrid, BAC, 2003].
3. Sobre el problema de la introducción en Roma del culto de Apolo, Wissowa [1971, 293-294].
4. Paper [2005, 125-126].
5. Tertuliano, *De prescriptione hereticorum*, 7, 12, 145 y *passim* [ed. cast.: *Prescripciones contra todas las herejías*, Madrid,

Ciudad Nueva, 2001]. Esta obra constituye una verdadera deprecación de la *curiositas* que, definida *inquieta* en su impulso al estudio y a la investigación, es considerada sólo madre de error y herejía.

6. Véase Filoramo [2007].
7. En el ámbito católico este interés se ha desarrollado, en particular, tras la promulgación de la encíclica *In nostra aetate*, de 1965; pero, ciertamente, las experiencias de los últimos decenios, de las Torres Gemelas al incremento exponencial de los flujos migratorios, hacen que cada vez sea más urgente esta recíproca disponibilidad.
8. Durante el Ángelus del domingo 10-VIII-2013 el Papa Francisco, poco después de la conclusión del mes de Ramadán, dirigió «un saludo a los musulmanes del mundo entero», definiéndolos como «nuestros hermanos», añadiendo «*deseo* que cristianos y musulmanes *se comprometan* a promover un respeto recíproco, especialmente a través de la educación de las *nuevas generaciones*» («*Il Mattino*», 11-VIII-2013, cursiva nuestra).
9. El consejero de la Liga Norte [partido separatista y xenófobo del norte de Italia (*N. del T.*)] Fornoni, tras haber utilizado el adjetivo «musulmana» como insulto dirigido a la ministra Kyenge, se justificó con las siguientes palabras: «Debe saber que yo soy un *católico total*. Yo soy sobre todo, y antes que nada, católico, ¿comprende? Soy también marido y padre, claro, pero antes que todo lo demás, soy católico» (<http://www.ilgiorno.it/brescia/cronaca/2013/08/08/931373-Insult-Kyenge-Musulmana.shtml>).

10. Los monoteísmos ¿serían, quizá, politeísmos disfrazados?

1. Lang [1998, 149].
2. Véase el capítulo «La gloire des cités», en Albert-Llorca [2002, 87-133]; también para el problema de la relación –muy «politeísta»– entre la multiplicidad de las imágenes de las distintas Vírgenes, sentidas como independientes, y la unicidad de la propia Virgen.
3. «The class of deity». Ésta es la interpretación de Nevling Porter [2000, 1-8]; respecto al problema de las tendencias «politeístas» intrínsecas a los monoteísmos, y en cierto modo

inevitables en su interior, véanse Lang [1998, 154-156] y las interesantes consideraciones de Bittarello [2010, en especial 76-77].

11. Tolerancia *vs.* *interpretatio*

1. *Dizionario Treccani*, véase *Tolerancia*.
2. Véase por ej., Séneca, *Epistulae*, 31, 7 y 66, 13; Cicerón, *Paradoxa stoicorum*, 27; etc.
3. Véase por ejemplo Cicerón, *De officiis*, 1, 79; Salustio, *De coniuratione Catilinae*, 53, 3; Virgilio, *Aeneis*, 8, 515; Tácito, *Annales*, 13, 48; Salustio, *Bellum iugurthinum*, 22, 3; etc.
4. D'Holbach [2006, 120] (capítulo *De la tolérance*).
5. Cipriano, *De bono patientiae*, 6; Agustín, *Ad catholicos epistula contra Donatistas*, 1, 5; *Epistulae*, 44, 11; *Contra litteras Petilianae Donatistae*, 1, 28; *De baptismo*, 7, 103; etc. Véase la síntesis de Schreiner [1990, 445-494]; Bejczy [1997].
6. Agustín, *Epistolae*, 85, 24; Lucas, 14, 21-23. Schreiner [1990, 453]: «El recurso a la fuerza hacia los herejes Agustín no lo concibe como *intolerantia*, sino como legítima respuesta religiosa a las violentas provocaciones por parte de los donatistas».
7. Zagorin [2003; 2011]. No hay que olvidar tampoco el ya mencionado capítulo de D'Holbach [2006, 116-144].
8. La globalización y los flujos migratorios sitúan unas frente a otras a comunidades animadas no solamente por credos religiosos distintos, sino también por maneras diferentes de entender sus límites. Filoramo [2007]; sobre las críticas que a veces se dirigen contra la tolerancia (presentada como una forma de debilidad cultural), Buruma [2010, 108-110].
9. Schreiner [1990, 446], que cita a Mitscherlich [1974, 71] («schwammig»). Hoy, por «tolerancia» podemos entender tanto la libertad religiosa concedida a una minoría por parte de una religión dominante, y como tal, revocable, como la libertad religiosa en su sentido más pleno, y como tal, comprendida entre los derechos humanos [Zagorin, 2011, 689-690].
10. Según Crick [1971], «toleration» implica «disapproval or disagreement coupled with an unwillingness to take action against those who are viewed with disfavor», etc.

11. Véase *supra*, pp. 16 y sigs.
12. Sobre la «intolerancia religiosa» en el mundo antiguo, véase Apéndice I.

12. El politeísmo como lenguaje

1. Cicerón, *De natura deorum*, 3, 39 y 47.
2. Porfirión, *Commentarius in Horatii epistulas*, 1, 10, 49: *Vacuna in Sabinis dea, quae sub incerta specie est formata. Hanc quidam Bellonam alii Minervam, alii Dianam putant*.
3. Se trata del fenómeno que Assmann [2004, 25] llama *hyphenating gods*, literalmente, unir dos divinidades a través de un *hyphen*, es decir, de un guión (-) que se usa para unir más estrechamente entre sí dos palabras diferentes (tipo *cash-value*). Nuestra definición tiene la ventaja de trasladar el fenómeno del dominio de la ortografía al de la lingüística.
4. Sobre las características culturales de las divinidades extranjeras, véase Van Doren [1954]; sobre las peculiaridades rituales del culto de Hércules, que para los romanos se habría celebrado «según el rito griego», véase Dumézil [1978, 378-379].
5. Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 2, 351; Macrobio, *Saturnalia*, 3, 9, 2; v. Plinio, *Naturalis historia*, 2, 28; Dumézil [1978, 369-370]. Sobre las características culturales de las divinidades *evocatae* como *sacra peregrina*, véase Van Doren [1954].
6. Con *fas* (de ahí *ne-fas*) los romanos identificaban la «palabra» divina, semejante a la que se expresa en el *fatum* o «destino», esa «palabra» impersonal que sólo existiendo manifiesta la voluntad de los dioses, y se realiza bajo la forma de un derecho divino que, precisamente, es *nefas*, «violar». Véase Benveniste [1976, II, 384-389]; Bettini [2000, 257-258].
7. Arnobio, *Aversus nationes*, 3, 4 (= fr. 12 Beck-Walter: v. Beck y Walter [2005, 146-147]).
8. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, 19, en Nietzsche [1970, 186] [ed. cast.: *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2011].
9. No entran en nuestra reflexión las múltiples formas de religiosidad consideradas sincréticas que podemos hallar en varias partes del mundo y que, sin duda, no pueden mostrar la aprobación de las jerarquías oficiales.

10. Véanse asimismo los otros textos citados por Assmann [2007b, 100-103].

13. Conceder la ciudadanía a los dioses

1. Rüpke [2004, 32-33] y, sobre todo, Scheid [2013, 143-151].
2. Cicerón, *De legibus*, 2, 19.
3. Véase *supra* p. 87 s. (Honos, Virtus, Pietas, etc.).
4. Suetonio, *Augustus*, 93.
5. Festo, *De significatione verborum*, 268 Lindsay; v. Van Doren [1954].
6. Cicerón, *De haruspicum responso*, 27; *In Verrem*, 5, 87; etc.
7. Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 120, 4; *Naturales quaestiones*, 5, 16, 4; etc. Si había quien convertía en «ciudadanas» a las palabras extranjeras, el Catón de Cicerón, en cambio, concedía la ciudadanía a la filosofía, disciplina todavía «extranjera» en Roma (*De finibus*, 3, 40). Columela (*De agricultura*, 1, 1, 12) se la concedía, en cambio, a la ciencia de la agricultura, hasta ese momento patrimonio de los griegos, mientras que Quintiliano (*Institutio oratoria*, 8, 1, 3) propugnaba una *oratio* que fuese realmente *romana*, y no sólo «convertida en ciudadana». Con «metáforas cognitivas» queremos decir «modelos definidos en términos metafóricos, en cuanto estructuras simbólicas, penetrante y manifiestamente presentes en el orden de significación de una sociedad» que «ayudan a crear una serie de interconexiones dentro del sistema y definen, por consiguiente, en profundidad, la forma en que determinada sociedad “posee y vive un mundo”». (Short [en preparación]).
8. Sobre el tema de los dioses romanos como «ciudadanos» ha insistido con especial claridad John Scheid en muchos de sus trabajos: v., por ej., Scheid [1985; 2011; 2013, 166, etc.]. Véase también, Michels [1962]. Para definir esta característica de los dioses romanos, Scheid [2011; 2013, 166] usa una expresión de Minucio Félix, *dii municipales* (*Octavius*, 6, *deos colere municipales*), que traduce acertadamente «dieux concitoyens». Desde un punto de vista muy diferente, la recordaba ya Cantù [1854, 247] respecto a la confluencia, en Roma, de divinidades extranjeras: «Estos dioses admitidos

a la ciudadanía (*dii municipales*) son mucho más afortunados que los dioses oxidados con los que se ha vivido siempre». Al nexo inseparable entre «ciudad» y «religión» en Roma está dedicado casi totalmente Scheid [2013, especialmente 95-120].

9. Cicerón, *De natura deorum*, 3, 39; v. Pauli Festus 13 Lindsay; Flavio Josefo, *Contra Apionem* 2, 25, 251.
10. Cicerón, *De legibus*, 2, 26.
11. Ovidio, *Metamorphoses*, 1, 67 y sigs. V. Perfigli [en preparación].
12. Agustín, *De civitate dei*, 6, 4, 11 s. (fr. 5 Cardanus).
13. Ya Tertuliano, deformando en su propio beneficio las categorías religiosas de los romanos, había constatado sarcásticamente que «para vosotros [los gentiles] la divinidad depende de juicio humano. El dios que no guste a los hombres, no será dios: ¡es el hombre el que deberá mostrarse propicio al dios!» (*Apologeticus*, 5, 1; v. 10, 13).
14. Ovidio, *Fastorum libri*, 3, 819 sigs.
15. Véase Bettini [2011].
16. Arnobio, *Adversus nationes*, 7, 9. El día en que el templo había sido consagrado revestía en Roma gran importancia: Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 8, 601: «Para los romanos nada fue tan solemne como el día de la consagración».
17. Cicerón, *De natura deorum*, 3, 7.
18. Así, no había por qué asombrarse (como, en cambio, sí hacía Agustín) si en Roma «los filósofos enseñan una cosa en las escuelas, pero profesan otra en los templos»: Agustín, *De vera religione*, 1.
19. Véase Bettini [2012a].
20. Buruma [2010, 114-115], sobre el multiculturalismo de tipo británico en oposición al modelo de uniformidad estatal predominante, en cambio, en Francia.

14. La larga sombra de las palabras

1. *Dizionario Treccani*, entrada «Politeísmo».
2. Véase *infra*, nota 12.
3. Véase Borgeaud y Prescendi [2011, 22-23]; sobre las «categorías religiosas» de los romanos, véase Scheid [2007, 97-99].

4. Hay más: quien practica *tò polytheon* es asimilable a las criaturas que reptan por el suelo, y será castigado por esta culpa; y, antes bien, en más de una ocasión, quien venera a muchos dioses es equiparado a los hijos de la prostituta, que el Deuteronomio (23, 2) excluye de la divina *ekkleσία*. Finalmente, aquellos que no se reconocen hijos de un solo padre, sino que veneran ahora a esta y ahora a aquella divinidad, muestran que no aman la paz, y provocan guerras y revueltas continuas. Véase Filón, *De mutatione nominum*, 205; *De opificio*, 171; *De ebrietate*, 108-110; *De confusione linguarum*, 42, 144; *De migratione Abrahami*, 69; *Quis rerum divinarum heres*, 169; *De decalogo*, 65; *De fuga et invenzione*, 114; *De virtutibus*, 21; 221; *De praemiis et poenis*, 162. La última afirmación de Filón suena más bien paradójica después de que, con la mirada de la historia, hemos visto, por el contrario, qué conflictos ha provocado (en los dos monoteísmos sucesivos) el considerarse hijos del único Padre. En Esquilo, *Supplices* 424, recurre ya al adjetivo *polytheos*, pero refiriéndose a un lugar en el que se veneran varias divinidades.
5. Pseudo-Justino, *Cohortatio ad Grecos*, 15, 1 (Migne, *Patrologia Graeca*, VI, 269-270). Para la cronología y autenticidad de esta obra, véase Lietzmann [1919]; Puech [1928, II, 215-217]. Otros testimonios semejantes en los textos cristianos en Lampe [1961, 116]: *polytheo*, «adoro muchos dioses», *polytheos* «que adora a muchos dioses», *polytheotes*, «la religión de los muchos dioses», *polytheia*, «multiplicidad de dioses» (usado con frecuencia unido a *daímones*, *diábolos*, etc.), etc.
6. Bodino [1580, 29]. En la traducción del cardenal Ercole Cato, la frase suena así: «il politeismo è un dritto Atheismo» [«el politeísmo es un directo ateísmo»] [Cato, 1592, 64]. Purchas [1614, first Part, first Book, chapter IX, 49]; véase Schmidt [1988, 69-70, n. 3]. A pesar de las investigaciones de Schmidt sobre el uso y la historia de «politeísmo» y de los demás términos relativos, reina todavía cierta confusión entre los estudiosos: Bittarello [2011, 70] en su, aun así, excelente trabajo, considera que el término fue usado en origen con las élites cristianas del este para describir la religión grecorromana, tras lo cual habría sido «retomado» (?) por Filón; Frevel [2013] atribuye incluso el uso del término a Tertuliano (?) y

- afirma que en época moderna fue introducido como antónimo de «monoteísmo» (??).
7. Lang [1998, 150].
 8. «To make the World God is to make no God at all; and therefore, this kind of Monotheism of the Heathen is a rank Atheism as their Polytheism was proven to be before» [More, 1660, 62]. Véase MacDonald [2012, 4-7], que reconstruye cuidadosamente el asunto relativo al nacimiento de esta expresión en el contexto de los numerosos términos en «isme», que caracterizaron el debate filosófico del siglo XVII.
 9. More [1680, 84]. Véase Lang [1998, 150-160]; Sabbatucci [2001, 9]; Filoramo [2004, 186-189].
 10. Alciato [1538, *Liber primus*, Capitulum XII, 16]: «Pagani autem ea ratione dicti sunt, quia Christi non sunt milites: siquidem in iure hi sunt pagani, qui non militant, et in pagis et vicis suis munera subeunt».
 11. Baronio [1586, 61].
 12. Sobre *paganus* y sus interpretaciones, véase *infra*, Apéndice 2.
 13. Los términos «idólatra» e «idolatría» presentan haplogía respecto a los términos griegos originales, es decir, la caída de la sílaba *-lo-* antes de *-la-* (*idololatría* > *idolatría*).
 14. Véanse expresiones como «la idolatría no se refiere sólo a los falsos cultos del paganismo» (*Catecismo de la Iglesia católica*, 2113), o como «the persecution of Christians by the Roman government [...], was due to their refusal to participate in the idolatrous imperial cult» [Zagorin, 2011, 690]. Esta última afirmación, incluida en un trabajo científico, asombra de manera particular, pero no se trata, sin duda, de un caso aislado.
 15. Véase la discusión de Barbu [2011]. La inconsistencia y la vanidad de las imágenes de los gentiles representa un rasgo que los cristianos subrayan explícitamente cuando se habla de *éidola* o de *ídola*. «Cuando erais paganos (*ethnikói*) –dirá Pablo– os conducían ante los *éidola* (= imágenes vanas) carentes de voz (*áphona*)»; y tampoco Agustín dudará en definir *inutilia simulacra* las imágenes adoradas por aquellos que veneran a los muchos, y falsos, dioses (Pablo, *Ad Corinthios*, 1, 12, 2; Agustín, *De civitate dei*, 6, *Praefatio*). Nuestra reflexión, relacionada exclusivamente con el origen del término «ídolo» y con su semántica originaria, no se refiere, obviamente, a la inmensa fortuna de que ha gozado esta palabra con posterior-

- ridad, y con las innumerables transformaciones de su significado. En este mar de problemas y aportaciones podemos recordar a Halbertal y Margalit [1992].
16. *Thesaurus linguae latinae*, VI/1, 133-134. Agustín, *Locutiones in Pentateuchum*, 2, 138, junto a *simulacra* usará la expresión *facticii dei*. Para los resultados romances, véase el provenzal *fachiz* y el español *hechizo*, que significan «artístico» pero también «encantamiento»; el portugués *fetico*, de donde viene *feticeiro*, «brujo» (recordemos los términos italianos «fatura» [hechizo, hechicería, *N. del T.*] y «fattucchiera» [hechicera, bruja, *N. del T.*], con el mismo significado. V. Meyer-Lübke [1972, 3132]. [Recordemos que en italiano fetiche = feticcio, *N. del T.*].
 17. De Brosses [1760]. Véase Iacono [1992].
 18. La utilización de estos términos en antropología y en los estudios histórico-religiosos ha sido, por otro lado, bastante desacertado y perverso. A este respecto, Marcel Mauss («*Année Sociologique*», 1907, citado en Iacono [1992, 116]) hablará expresamente del «immense malentendu» que se halla en términos como «fétiche» y «fétichisme», malentendido debido a la «aveugle obéissance à l'usage colonial, à les langues franques parlées par les Européens, à la culture occidentale».
 19. Agustín, *De civitate dei*, *Prefatio*.
 20. Véase Kirsch [2004, 6-14]: la evocación del «paganismo» como categoría de la abominación está todavía muy presente en el discurso de los telepredicadores en Estados Unidos. Tras el 11-IX-2001, Jerry Falwell incluyó también a los «paganos» entre aquellos que «han hecho posible que todo esto haya ocurrido» (además, obviamente, de gays, lesbianas, feministas y abortistas). Como escribía Nietzsche, *Umano troppo umano*, 1, 531, en Nietzsche [1967, 176]: «Quien vive de la lucha contra un enemigo, está interesado en que éste siga con vida» [ed. cast.: *Humano demasiado humano*, Edaf, Madrid 2006].
 21. El Papa Francisco, en Cagliari, condena al «dios dinero» (*La Repubblica*, 2-IX-2013), y en la homilía en Santa Marta condena a la «diosa corrupción» (*Corriere della Sera*, 8-XI-2013): Benedicto XVI, en París —llamando explícitamente «peste» a la idolatría, como había hecho Juan Crisóstomo— había in-

- vitado a alejarse de los «ídolos» del poder y del dinero (*Il Giornale*, 14-IX-2008); etc.
22. Opinión diferente sostiene Cameron [2011] que, aun enumerando una serie de fórmulas («pagan literature», «pagan reaction», etc.) particularmente inapropiadas y posibles causas de malentendidos, prefiere, aun así, usar el adjetivo «pagano» como «the simplest, the most familiar and the most appropriate term» para definir su objeto de estudio. Observando, más bien, que otras posibles definiciones del «paganismo» como «politeísmo», no mejoran mucho las cosas.
 23. Una breve lista de otras características del politeísmo respecto del monoteísmo, en Assmann [2004]; una tabla comparativa y mucho más larga, y muy circunstanciada, en Bittarello [2010, 83-84].
 24. Augé [2008, 182 sig.], a propósito de los dioses africanos, usa la expresión «disponibilidad intelectual». Sobre la originalidad intelectual del politeísmo, véase *supra* pp. 13 sig.

15. El crepúsculo de la escritura

1. Dodds [2009, 229].
2. Véase Paper [2005, 106]. Según Bittarello [2010, 78-79], los obstáculos para la aceptación del politeísmo por parte de Occidente se debería incluso a barreras de tipo epistemológico: en efecto, representaría una amenaza contra una serie de conceptos implícitamente considerados positivos, tales como «unidad», «totalidad», «homogeneidad», «estabilidad».
3. Lang [1998, 148-149].
4. Severi [2008]; véase asimismo Assmann [2006, en espec. 63-121].
5. El episodio lo recuerda Buruma [2010, 120-121], la cursiva es nuestra.
6. Borgeaud, Prescendi [2011, 21-35]; Scheid [2013, 165-174]. Así, resulta paradójico el hecho de que la disciplina universitaria «Historia de las religiones» esté incluida hoy en un grupo disciplinar que se llama «Ciencias del libro», como si todas las religiones hubiesen de tener obligatoriamente un libro. Alguien tendría que poner remedio a este error.
7. *Apologeticus*, 18, 1 sigs. Para un tratamiento más amplio de este asunto nos remitimos a Bettini [2012b, 189-202] [ed. cast.: *Apolegético a gentiles*, Madrid, Gredos, 2001].

8. Paulo, *Digesta*, 22, 4, 1.
9. Para este significado ulterior de *instrumentum* v. *Thesaurus linguae latinae*, VII/2, 2014, 22 sigs., entrada *instrumentum*.
10. Betini [2012b, 189-260].
11. Heródoto, *Historiae*, 2, 53.
12. Flavio Josefo, *Contra Apionem*, II, 251.
13. Véase *supra*, p. 96.
14. *Catecismo de la Iglesia católica*, 105-108; la cursiva es nuestra.
15. Sobre estos temas ha escrito páginas muy lúcidas Benedetti [2011].

Apéndice 1. Tolerancia e intolerancia religiosa en el mundo antiguo

1. Garnsey [1984].
2. Dion Casio, *Historia romana*, 52, 36, 1 sigs.
3. Arnobio, *Adversus nationes*, 3, 2, 4.
4. Buruma [2010, 75].
5. En el informe de Livio, *Ab urbe condita*, 39, 18, 7; v. *CIL* I². 581. V. Weissenborn [1875, 8].
6. Apuleyo, *Metamorphoses*, 9, 14, 5.
7. Sobre la posibilidad o no de usar la categoría de tolerancia/intolerancia religiosa en el mundo antiguo, siguen teniendo gran interés las reflexiones de Garnsey [1984]; por desgracia, los ensayos dedicados a la Antigüedad de Neusner y Chilton [2008, 31-130], aun animados por buenas intenciones, están constelados de imprecisiones y equívocos, y tienen un carácter más amateur que científico. El tema de la «libertad de culto» en Roma y del atinente control sobre la religión ha sido tema al que los estudiosos se han enfrentado, y con especial claridad lo ha hecho Scheid [2011]; con una orientación diferente, disponemos de las amplias reflexiones de Beard, North y Price [1998, I, 211-244] y, con anterioridad, en Borgeaud y Prescendi [2011, 134-140]; sobre el significado de la represión religiosa en Roma, v. de nuevo Scheid [2013, 153-164]; sobre la falta de un registro de las religiones permitidas en Roma, véase Rüpke [2004, 42]; para la sátira religiosa antigua, Soler [2011]; para la posibilidad o no de aplicar al mundo antiguo la noción contemporánea de «fundamentalismo» —«la disposición que lleva a

- realizar de manera acrítica mandatos sentidos como divinos», véase los ensayos recopilados en Barceló [2010].
8. Sobre estos temas podemos indicar a Garnsey [1984]; Beatrice [1990]; Paschoud [1990]; Drake [1996]; y sobre todo Filoramo [2007; 2013].
9. Stroumsa [1999, 162], cita de Filoramo [2013].
10. Beatrice [1990, 9].
11. Tertuliano, *Apologeticus*, 24, 6; *Ad scapulam*, 2, 1.
12. Sobre esta ambivalencia, véanse sobre todo las reflexiones de Filoramo [2013].

Apéndice 2. Venturas y desventuras de *paganus*

1. Mohrmann [1958/1977]; Athanassiadi y Frede [1999, 1-16 y n. 4]; Cameron [2011, 14-15].
2. Cameron [2011].
3. Mohrmann [1958/1977]. Antes de la interpretación propuesta por Mohrmann, había aparecido, al menos, un notable estudio (que al parecer le era desconocido) de Boscherini [1956]. Existe una cuidada presentación de los materiales en la voz *paganus* en *Thesaurus linguae Latinae*, X/1, 81, 3-27, en la que se incluye también la bibliografía principal sobre el problema; añadamos a Colpe [1986]; véase en general la discusión de Cameron [2011].

Referencias bibliográficas

- ALBERT-LLORCA, M. [2002], *Les vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, París, Gallimard.
- ALCIATO, A. [1538], *Andreae Alciati lreconsulti Mediolanensis* [ΛΑΡΕΥ] *Nuris libri tres*, Lugduni, apud Heredes S. Vincentii.
- AMOROSO, A. (ed.) [2007], Hegel (?), Schelling (?), Holderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa, Ets.
- ASSMANN, J. [1997], *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Turín, Einaudi.
- [2000], *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. Milán, Adelphi [ed. cast.: *Moisés el egipcio*, Madrid, Oberón, 2003].
 - [2004], *Polytheism*, in *Religions of the Ancient World*, ed. de S. I. Johnston, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 17-31.
 - [2006], *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford University Press [trad. cast.: *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008].
 - [2007a], *Le prix du monotheïsme*, París, Aubier [trad. cast. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006].
 - [2007b], *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, trad. it. Bolonia, Il Mulino.
- ATHANASSIADI, P. y M. FREDE (eds.) [1999], *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- AUGÉ, M. [2008], *Génie du paganisme*, París, Gallimard [ed. cast.: *El genio del paganismo*, Barcelona, Muchnik, 1993].
- BAINES, J. [2000], «Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change», en *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, ed. de B. Nevling Porter, Chebeague (Maine), Casco Bay Assyriological Institute, pp. 9-78.
- BARBU, D. [2011], «Idole, idolâtre, idolâtrie», en *Les représentations des dieux des autres. Actes du Colloque FIGVRA*, Toulouse, 9-11 décembre 2010, ed. de C. Bonnet, A. Declercq y I. Ślōdodzianek, Siracusa, Sciascia, pp. 32-49.
- BARCELÓ, P. (ed.) [2010], *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, Franz Steiner.
- BARONIO, C. [1586], *Martyrologium Romanum restitutum, Gregorii XIII jussu editum*, Roma, s.e.
- BEARD, M., J. NORTH, y S. PRICE [1998], *Religions of Rome*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEATRICE, P. F. [1990], «L'intolleranza dei cristiani nei confronti dei pagani: un problema storiografico», en *L'intolleranza dei cristiani nei confronti dei pagani*, ed. de P. F. Beatrice, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, pp. 7-13.
- BECK, F. y U. WALTER [2005], *Die frühen römischen Historiker*, vol. I, Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BEJCZY, I. [1997], «Tolerantia. A Medieval Concept», en *Journal of the History of Ideas*, 58, pp. 365-384.
- BENEDETTI, C. [2011], *Disumane lettere. Indagini sulla cultura della nostra epoca*, Roma-Bari, Laterza.
- BENVENISTE, É. [1976], *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Turín, Einaudi.
- BETTINI, M. [2000], «Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana», en Id., *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Turín, Einaudi, pp. 241-292.
- [2007], «Lar familiaris: un dio semplice», en *Lares*, 73, pp. 533-551.
 - [2011], «Missing Cosmogonies. The Roman Case?», en *Archiv für Religionsgeschichte*, 13, pp. 69-92.
 - [2012a], *Contro le radici*, Bologna, Il Mulino.

- [2012b], *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino, Einaudi.
- [en preparación], «Interpretatio Romana: Category or Conjecture?», en *Dieux des grecs, dieux des romains*.
- BETTINI, M. y A. BORGHINI [1979], «Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale», en *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 3, pp. 121-153.
- BITTARELLO, M. B. [2010], «Western Suspicion of Polytheism, Western Thought Structures, and Contemporary Pagan Polytheisms», en *Journal of Religion in Europe*, 3, pp. 68-102.
- BODIN, J. [1580], *De la Demonomanie des Sorciers*, París, chez Jacques du Puys.
- BONNET, C. [2012], «Comme des noeuds qui les unissaient tous ensemble» (Voltaire). Le processus d'interpretatio en Phénicie à l'époque hellénistique», en *Comptes-rendus des séances. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 503-515.
- BORGEAUD, P. y F. PRESCENDI [2011], *Religioni antiche*, trad. it. Roma, Carocci.
- BORRONE, F. [1969], *I gesuiti alla corte di Pechino*, Roma, Desclée de Brouwer.
- BOSCHERINI, S. [1956], «Paganus», en *Lingua nostra*, 17, pp. 101-107.
- BOUCHY, A. [2000], «Quand Je est l'autre. Altérité et identité dans la possession au Japon», en *L'Homme*, 153, pp. 207-230.
- BROCKEY, L. M. [2007], *Journey to East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- BURUMA, I. [2010], *Taming the Gods: Religion and Democracy on Three Continents*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- CALABRESE, O. [2000], «Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta», en *Sulla traduzione intersemiotica*, ed. de N. Dusi y S. Neergard, Milán, Bompiani, pp. 101-120.
- CALASSO, R. [2001], *La letteratura e gli dei*, Milán, Adelphi.
- CAMERON, A. [2011], *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press.

- CANTÙ, C. [1854], *Documenti per la storia universale*, vol. IV, *Biografie e indice*, Turin, Pomba.
- CATO, E. [1592], *Demonomania de gli stregoni cioè furori et malie de demoni [...] di Gio. Bodino Francese*, tradotta dal Kr. Hercole Cato, In Venetia presso Aldo.
- CAVANA, P. [2005], «Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico», en *Osservatorio delle libertà e delle istituzioni religiose*, 2, aprile, http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/cavana_campobasso.pdf.
- COLPE, C. [1986], «Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums», en *Die Restauration der Götter*, ed. de R. Faber y R. Schlesier, Würzburg, Königshausen und Neumann, pp. 61-87.
- COTKIN, G. [1985], «William James and the Cash-value Metaphor», en *Etc: A Review of General Semantics*, 42, pp. 37-46.
- CRICK, B. [1971], «Toleration and Tolerance in Theory and Practice», en *Government and Opposition: A Journal of Comparative Politics*, 6, pp. 144-171.
- DE BROSSES, C. [1760], *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, s.s., s.e.
- DE MARCHI, A. [2003], *Il culto privato di Roma antica*, vol. I, Forlì, Victrix (ed. orig. 1896).
- DETIENNE, M. [1986], «Du polythéisme en général», en *Classical Philology*, 81, pp. 47-55.
- [2009], *Comparer l'incomparable*, París, Seuil.
- D'HOLBACH, P.-H. [2006], *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition (1768)*, texto establecido por J. P. Jackson, París, Coda.
- DODDS, E. R. [2009], *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Milán, Rizzoli [ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2006].
- DRAKE, H. D. [1996], «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», en *Past and Present*, 153, pp. 3-33.

- DROB, S. L. [1999], «The Depth of the Soul: James Hillman's Vision of Psychology», en *Journal of Humanistic Psychology*, 39, pp. 56-72.
- DUMEZIL, G. [1978], *La religione romana arcaica*, trad. it. Milán, Rizzoli.
- DUPONT, F. [2005], «Conclusion. L'altérité incluse», in *Façons de parler grec à Rome*, ed. de F. Dupont y E. Valette-Cagnac, París, Belin, pp. 255-277.
- FABER, R. y R. SCHLESIER (eds.) [1986], *Die Restauration der Götter*, Würzburg, Konigshausen und Neumann.
- FILORAMO, G. [2004], *Che cos'è la religione. Temi, metodi e problemi*, Turín, Einaudi.
- [2007], «Tra coscienza e comunità. I confini della tolleranza nella storia del cristianesimo», en *Humanitas*, 62, pp. 150-160.
- [2013], «Sono le religioni monoteistiche (in)tolleranti? Il caso del cristianesimo antico», en *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, 28 gennaio 2011, ed. de A. Cosentino y M. Monaca, Rubbettino, Soveria Minelli, pp. 113-125.
- FREUD, S. [1979], *L'uomo Mosé e la religione del monoteismo*, en Id., *Opere*, vol. XI, Turín, Bollati Boringhieri, pp. 331-453 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2008].
- FREVEL, C. [2013], «Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualising Monotheism», en *Biblical Studies, Verbum et Ecclesia*, 34, n. 2, <http://dx.doi.org/10.4102/>.
- FUNKENSTEIN, A. [1994], «The Polytheism of William James», en *Journal of the History of Ideas*, 55, pp. 99-111.
- GARNSEY, P. [1984], «Religious Tolerance in Classical Antiquity», en *Studies in Church History*, 21, pp. 1-27.
- GERNET, J. [1982], *Chine et Christianisme. Action et réaction*, París, Gallimard.
- GIACOBELLO, F. [2008], *Larari pompeiani*, Milán, Led.
- GIBBON, E. [s.f.], *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. II, Nueva York, The Modern Library.

- GLADIGOW, B. [2007], *Polytheism*, in *The Brill Dictionary of Religion*, vol. III, Leiden-Boston, Brill, pp. 1466-1471.
- HALBERTAL, M. y A. MARGALIT [1992], *Idolatry*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- HARNACK, A. von [1909/1920], *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, Mohr-Siebeck.
- HEINE, H. [1978], *Gli dei in esilio*, trad. it. Milán, Adelphi. [Trad. esp.: *Los dioses en el exilio*, Bruguera, Barcelona, 1984].
- HEINRICH, A. [2004], «Full of Gods»: Nietzsche on Greek Polytheism and Culture», en *Nietzsche and Antiquity*, ed. de P. Bishop, Rochester (NY), Camden House, pp. 115-137.
- HILLMAN, J. [1981], *La vana fuga degli dei*, trad. it. Milán, Adelphi.
- HUET, V. y E. VALETTE-CAGNAC (eds.) [2005], «Et si les Romains avaient inventé la Grèce?», en *Méris*, N.S. 3.
- HUG, A. [1925], «Lararium», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XII, col. 794-795.
- IACONO, M. [1992], *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, París, Puf.
- IMAM IBN KATHIR [s.f.], *Stories of the Prophets*, trad. de Sheikh Muhammad Mustafa Gemeiah, El-Nour for Publishing Distribution and Translation, Mansoura.
- JAKOBSON, R. [1966], *Aspetti linguistici della traduzione*, en Id., *Saggi di linguistica generale*, trad. it. Milán, Feltrinelli, pp. 56-64.
- JAMES, W. [1909], «Preface», en Id., *The Meaning of Truth*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, pp. IX-XXIV.
- JUAN DE HILDESHEIM [1980], *Storia dei re magi*, ed. de A. M. di Nola, Roma, Newton Compton [ed. cast.: *El libro de los Reyes Magos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002].
- JUNG, C. G. [1981], «Commento europeo», en C. G. Jung y R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, trad. it., Turín, Boringhieri, pp. 13-67.
- KIRSCH, J. [2004], *God against the Gods*, Londres, Viking Compass.

- KLOTZ, A. [1923], «Sigillaria», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. II A/2, col. 2278.
- KOHARA, K. [2006], «Discourses and Realpolitik on Monotheism and Polytheism», en *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, 2, pp. 1-16.
- LAMPE, G. W. H. [1961], *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LANG, B. [1998], «Monotheismus», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, ed. de H. Cancik, B. Gladi-gow y K.-H. Kohl, vol. IV, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlham-mer, pp. 148-165.
- LANZI, F. y G. LANZI [2007], *Il presepe e i suoi personaggi*, Mi-lano, Jaca Book.
- LEOPARDI, G. [1997], *Zibaldone*, vol. II, ed. de R. Damiani. Milán, Mondadori.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1967], «Babbo Natale suppliziato», en Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, trad. it. Turín, Ei-naudi, pp. 247-264.
- LIETZMANN, H. [1919], «Iustinus der Martyrer», en *Realency-clopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. X/2, col. 1332-1337.
- LUZZATTO, S. [2011], *Il crocifixio di stato*, Turín, Einaudi.
- MACDONALD, N. [2012], *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»*, Tubinga, Mohr-Siebeck.
- MALLARMÉ, S. [1925], *Les dieux antiques*, Paris, Gallimard.
- MARQUARD, O. [1989], «In Praise of Polytheism», en Id., *Fa-rewell to Matters of Principle*, Oxford, Oxford University Press, pp. 87-110.
- MARTINS DO VALE, A. M. [2002], *Entre a cruz e o dragão: o pa-droado português na China no século XVIII*, Lisboa, Fundação Oriente.
- MEYER-LÜBKE, W. [1972], *Romanisches Etymologisches Lexi-con*, Heidelberg, Winter.
- MICHELS, A. [1962], «Review of K. Latte, *Römische Religions-geschichte* (München: Beck 1960)», en *American Journal of Philology*, 83, pp. 434-444.

- MILLER, D. L. [1974], *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, Nueva York, Harper & Row.
- MITSCHERLICH, A. [1974], *Toleranz Überprüfung eines Be-griffs*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MOHRMANN, C. [1958/1977], «Encore une fois: paganus», en Id., *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. III, pp. 277-289.
- MORE, H. [1660], *An Explanation of the Grand Mystery of Go-dliness*, Londres, Flesher & Morden.
- [1680], *Apocalypsis Apocalypseos, or the Revelation of St. John the Divine Unveiled*, Londres, Printed by J. M. for J. Martyn and W. Kettilby.
- NEUSNER, J. y B. CHILTON (eds.) [2008], *Religious Tolerance in World Religions*, West Conshohocken (Penn.), Templeton Foundation Press.
- NEVLING PORTER, B. (ed.) [2000], *One God or Many? Con-cepts of Divinity in the Ancient World*, Chebeague (Maine), Casco Bay Assyriological Institute.
- NIETZSCHE, F. [1965], *Opere*, vol. V/2, Milán, Adelphi. [Trad. esp.: *Obras completas*, Tecnos, Madrid, 2014].
- 1967, *Opere*, vol. IV/3, Milán, Adelphi. [Trad. esp.: Id.].
- 1970, *Opere*, vol. VII/3, Milán, Adelphi. [Trad. esp.: Id.].
- NORTH, J. A. [1979], «Religious Toleration in Roman Repu-blic», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 205, pp. 85-103.
- ORR, D. G. [1978], «Roman Domestic Religion», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. XVII/2, Berlin-Nue-va York, De Gruyter, pp. 1563-1578.
- PAPER, J. [2005], *The Deities Are Many. A Polytheistic Theo-logy*, Albany, State University of New York Press.
- PASCHOUD, P. [1990], «L'intolleranza cristiana vista dai pagani», en *L'intolleranza dei cristiani nei confronti dei pagani*, ed. de P. F. Bea-trice, Bolonia, Centro editoriale dehoniano, pp. 151-188.
- PATER, W. [1980], *Ritratti immaginari*, trad. it. Milán, Adelphi.
- PERFIGLI, M. [2004], *Indigitamenta: divinità funzionali e fun-zionalità divina nella religione romana*, Pisa, Ets.

- [en preparación], «Politeísmo», en M. Bettini y W. M. Short (eds.), *Con i Romani*.
- PESSOA, F. [2005], *Il ritorno degli dèi. Opere di António Mora*, trad. it. Macerata, Quodlibet [ed. cast.: *El regreso de los dioses*, trad. de Ángel Crespo, Barcelona, Acantilado, 2006].
- PÖRSKEN, G. y U. PÖRSKEN [1980], «Die Geburt des Helden in Mittelhochdeutschen Epen und Epischen Stoffen des Mittelalters», en *Euphorion*, 74, pp. 257-288.
- POUND, E. [1938], *A Guide to Kulchur*, Londres, Faber and Faber.
- PROPP, W. H. C. [2006], «Exodus 19-40», en *The Anchor Bible*, Nueva York, Doubleday.
- PUECH, A. [1928], *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, París, Les Belles Lettres.
- PURCHAS, S. [1614], *His Pilgrimage, Or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*, Londres, William Stansby.
- RANK, O. [1987], *Il mito della nascita dell'eroe*, trad. it. Milán, Sugarco [trad. cast.: *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona, Paidós, 1992].
- RIBBECK, O. [1873], *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, vol. II, *Comicorum fragmenta*, Leipzig, Teubner.
- RUBEL, P. G. y A. ROSMAN (eds.) [2003], *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford-Nueva York, Berg.
- RÜPKE, J. [2004], *La religione dei Romani*, trad. it. Turín, Einaudi.
- SABBATUCCI, D. [2001], *Monoteismo*, Roma, Bulzoni.
- SADDINGTON, D. B. [1999], «Roman Soldiers, Local Gods and Interpretatio Romana in Roman Germany», en *Acta Classica*, 42, pp. 155-169.
- SCALIGERO, G. G. [1610], *Diatriba de Europaeorum linguis*, en Id., *Opuscula varia antehac non edita*, Parisiis, apud Hieronymum Drouart.
- [1670] *Prima Scaligeriana. Nusquam antehac Edita*, Utrecht, Peter Elzevir.

- SCHEID, J. [1985], «Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome», en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 59, n. 1, pp. 41-53.
- [1995], «Les temples de l'Altbachtal à Trèves: un 'sanctuaire national'?», en *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 6, pp. 227-243.
- [2011], *Politique et religion dans la Rome antique. Quelle place pour la liberté de culte dans une religion d'État?*, <http://www.laviedesidees.fr/Politique-et-religion-dans-la-Rome.html>.
- [2013], *Les dieux, l'État et l'individu*, París, Seuil.
- SCHMIDT, F. [1988], «Les polythéismes. Dégénérescence ou Progrès?», en Id. (ed. de), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, París, Éditions des Archives contemporaines, pp. 13-91.
- SCHREINER, K. [1990], «Toleranz», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. VI, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 445-605.
- SETTIS, S. [1972], «Severo Alessandro e i suoi Lari», en *Athenaeum*, 50, pp. 237-251.
- SEVERI, C. [2008], «Autorités sans auteurs: formes de l'autorité dans les traditions orales», en *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, ed. de A. Compagnon, París, Odile Jacob, pp. 93-123.
- SHORT, W. M. [en preparación], «Metafora», en M. Bettini y W. M. Short (eds.), *Con i Romani*.
- SOLER, J. [2010], «La déesse Syrienne, "dea peregrina": la mise en récit de l'altérité religieuse dans les "Métamorphoses" d'Apulée», en *Les représentations des dieux des autres. Actes du Colloque FIGVRA, Toulouse) 9-11 décembre 2010*, ed. de C. Bonnet, A. Declercq e I. Ślódodzianek, Siracusa, Sciascia, pp. 17-30.
- STROUMSA, G. G. [1999], *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana.
- TABUCCI, A. [2013], «Elogio della letteratura», en Id., *Di tutto resta un poco*, Milán, Feltrinelli, pp. 11-19.

- TOCQUEVILLE, A. de [1991], *Lettre inédite du 30 juillet 1854 à Pierre Freslon (Archive Tocqueville)*, en Id., *Oeuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, p. 1230.
- TRAM TAN TINH [1992], «Lares», en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, vol. VI/1, Zürich-München, Artemis, pp. 205-236.
- VAN DOREN, M. [1954], «Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom», en *Historia*, 3, pp. 488-497.
- VERMES, G. [2007], *The Nativity. History and Legend*, Londres, Penguin Books.
- VERNANT, J.-P. [2009], *Mito e religione in Grecia antica*, Roma, Donzelli.
- VERSNEL, H. [2000], «Three Greek Experiments in Oneness», en *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, ed. de B. Nevling Porter, Chebeague (Maine), Casco Bay Assyriological Institute, pp. 79-164.
- WEISSENBOHN, W. [1875], *Ab urbe condita*, 39-40, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- WISSOWA, G. [1901], «Compitalia», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. IV, col. 791-792.
- [1971], *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck.
- ZAGORIN, P. [2003], *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press.
- [2011], «Religious Toleration», en *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. de G. Klosko, Oxford, Oxford University Press, pp. 689-703.

Índice onomástico

- Abacuc, 170
- Abraham, 49
- Adriano, emperador, 48
- Aesculapius (Esculapio), véase Asklépios
- Agustín de Hipona, 9, 96-98, 116, 127, 134, 164, 178, 181, 183-184
- Albert-Llorca, M., 177
- Alci, 77-79, 86
- Alciato, Andrea, 128, 165
- Alejandro Magno, 49, 174
- Alejandro Severo, emperador, 49
- Alimento, Lucio Cincio, 107-108
- Amenofis IV (Akenatón), 52
- Amoroso, A., 167
- Aphrodite (Afrodita/Venus), 14, 61-62
- Apis, 112
- Apolo, 14, 65, 86-87, 176
- Apolonio de Tiana, 49
- Apuleyo, Lucio, 160, 186
- Aquiles, 49
- Aristóteles, 9
- Arnobio de Sicca, 82, 86-87, 117, 158, 176, 179, 181, 186
- Ártemis (Artemis)/Diana, 60-61, 92, 105, 179
- Asklépios (Asclepio)/Aesculapius (Esculapio), 65, 80, 83, 104, 106, 113-114
- Assmann, Jan, 29, 51-53, 59, 103, 105, 170-173, 179-180, 185
- Athanassiadi, P., 164, 187
- Athéna (Atenea)/Minerva, 13, 61-62, 65, 117, 179
- Augé, Marc, 54-55, 172, 185
- Augusto, emperador, 48, 112-113, 157
- Baco, 156, 158-159; véase también Dioniso
- Baines, J., 171
- Balbo, Quinto Lucilio, 118
- Baltasar, rey mago, 39
- Barbu, D., 183
- Barceló, P., 187
- Baronio, C., 128, 163-165, 183
- Basilides de Alejandría, 125
- Bayle, Pierre, 98
- Beard, M., 186
- Beatrice, P. F., 187
- Beck, F., 179
- Beda el Venerable, 128
- Bejczy, I., 178
- Bellona, 92, 179

- Benedetti, C., 186
 Benedicto XVI (J. A. Ratzinger), papa, 184
 Benveniste, E., 179
 Bernini, G. L., 61
 Bettini, M., 170-171, 176, 179, 181, 185-186
 Bittarello, M. B., 167-169, 178, 182, 185
 Bodin, Jean (Juan Bodino), 125, 182
 Bonnet, C., 172
 Borgeaud, P., 181, 185-186
 Borghini, A., 170
 Bortone, F., 175
 Boscherini, S., 187
 Botticelli, S., 61
 Bouchy, A., 173
 Brockey, L. M., 175
 Buenaventura da Bagnoregio, santo, 170
 Buruma, J., 169, 178, 181, 185-186
 Caeiro, A., *véase* Pessoa, Fernando
 Calabrese, O., 176
 Calasso, R., 167-168
 Cameron, A., 164-165, 185, 187
 Camilo, Marco Furio, 106
 Cantù, C., 180
 Capitolino, Julio, 171
 Caproni, G., 10
 Cardauns, B., 181
 Castellion, Sébastien, 98
 Cástor, 77-79, 114
 Cato, Ercole, 182
 Catón, Marco Porcio, 180
 Cátulo, Cinna, 48
 Cavana, P., 169
 Ceres, 82, 86, 112-113
 Chárites (Gracias), 61, 173
 Chilton, B., 186
 Cicerón, Marco Tulio, 47, 49, 104, 111-115, 118, 171, 178-181
 Cipriano, Tascio Cecilio, 96, 178
 Ciro II el Grande, rey persa, 36
 Colpe, C., 187
 Columela, Lucio Junio Moderato, 180
 Concordia, 104
 Constantino I, emperador, 161
 Cotkin, G., 168
 Corta, Cayo Aurelio, 118
 Crick, B., 178
 Cristo, *véase* Jesucristo
 Cronos, 36
 Cunina, 21
 Cupido, *véase* Eros
 De Brosses, C., 132, 184
 De Marchi, A., 171
 Detienne, M., 167-168
 D'Holbach, P.-H., barón, 96, 178
 Diana, *véase* Ártemis
 Dion, Casio, 157, 186
 Dioniso/Baco, 14
 Dionisio de Halicarnaso, 62-63
 Dis pater, 80
 Dodds, E. R., 137, 185
 Domiduca, 21
 Drake, H. D., 187
 Drob, S. L., 167
 Dumézil, G., 168, 179
 Dupont, F., 173
 Educa, 21
 Eros (Cupido), 47, 61

- Escipión Emiliano, Publio Cornelio, 106
 Esculapio, *véase* Asklépios
 Esquilo, 182
 Faber, R., 168
 Fallaci, Oriana, 27, 32
 Falwell, Jerry, 184
 Farinus, 21
 Fauno, 176
 Festo, Sexto Pompeyo, 113, 180
 Fides, 104
 Filón de Alejandría, 70, 124, 130, 174, 182
 Filoramo, 177-178, 183, 187
 Ford, F. M., 18
 Fornoni, G., 177
 Foscolo, Ugo, 61, 173
 Francisco I (J. M. Bergoglio), papa, 177, 184
 Francisco de Asís (Giovanni di Pietro Bernardone), 36
 Frede, M., 164, 187
 Freud, Sigmund, 51-52, 132, 170-172
 Frevel, C., 182
 Funkenstein, Amos, 19, 167-168
 Garnsey, P., 156, 186-187
 Gaspar, rey mago, 39
 Gebrinius, *véase* Mercurius
 Genius, 47
 Gernet, J., 175
 Giacobello, F., 171
 Gibbon, Edward, 53, 172, 174
 Gladigow, B., 167
 Goethe, J. W. von, 15, 167
 Gracias, *véase* Chárites
 Guetosiros, 65 *véase también* Apolo
 Halamarq, *véase* Mars (Marte)
 Halbertal, M., 184
 Harnack, A. von, 174
 Hegel, G. W. F., 15, 188
 Heine, Heinrich, 14, 167
 Heinrichs, A., 167
 Heius, 47
 Héra (Hera), 62, 75; *véase también* Iuno (Juno)
 Hercules (Hércules), 47, 104, 106, 114, 179
 Herodes Ascalonita, 36
 Heródoto, 65, 144-145, 173, 186
 héroes, *véase* lares
 Hesíodo, 144-146
 Hestia/Vesta, 65, 82
 Hillman, James, 17, 167
 Homero, 13, 144-145
 Honos, 104, 180
 Huet, V., 173
 Hug, A., 171
 Hume, David, 55, 172
 Iacono, M., 184
 Ianus, 92
 Imam ibn Kathir, 173
 Isaías, 170
 Isidoro de Sevilla, 128
 Isis, 45, 65, 86, 156
 Isterduca, 21
 Iuno (Juno), 13, 61-62, 71, 75, 93, 105
 Iuppiter (Júpiter), *véase* Zeus
 Jacobi, Max, 15, 167
 Jakobson, R., 82, 176
 James, William, 19, 121, 167-168
 Jenaro de Benevento (Próculo Ianuario), santo, 92

- Jesucristo, 26, 33-34, 36-40, 49-50, 57-58, 66-67, 89, 96, 126, 128, 174
 José, san, padre de Jesucristo, 33, 37
 Josefo, Tito Flavio, 68-70, 115, 144, 173, 181, 186
 Juan Crisóstomo, 184
 Juan de Hildesheim, 170
 Juliano, emperador, 174
 Jung, C. G., 16-17, 167
 Juno, *véase* Iuno
 Keel, Othmar, 52
 Kirsch, J., 184
 Klotz, A., 170
 Kohara, K., 169
 Kore/Proserpina, 61
 Kyenge, Cécile, 177
 Lampe, G. W. H., 182
 Lampridio, Elio, 171
 Lang, B., 174, 177-178, 183, 185
 Lanzi, F. y G., 170
 Iares, 43-47, 62, 171
 Leopardi, G., 14, 167
 Levana, 21
 Lévi-Strauss, C., 170
 Lietzmann, H., 182
 Lindsay, W. M., 181
 Livio, Tito, 186
 Locke, John, 98
 Lucas de Antioquía, evangelista, 37-38, 170, 178
 Lucía de Siracusa, santa, 92
 Lucina, 21, 92, 105
 Luzzatto, S., 169
 MacDonald, N., 183
 Macrobio, Ambrosio Teodosio, 107, 179
 Magna Mater, 44, 82, 86-87, 106, 113, 159
 Mallarmé, S., 17, 168
 Marción de Sínope, 125
 Marco Aurelio, emperador, 48
 Margalit, A., 184
 María, Virgen, 26, 33, 37, 91-93, 177
 Marquard, O., 19, 168
 Mars (Marte), 22, 65, 71, 86, 168
 Martins do Vale, A. M., 175
 Marx, Karl, 132
 Mateo de Cafarnaún, evangelista, 38-39, 170
 Mauss, Marcel, 184
 Máximo, Claudio, 48
 Mecenas, Cayo Cilnio, 157
 Melchor, rey mago, 39
 Mens, 104
 Mercurius (Mercurio), 65, 86
 Meyer-Lübke, W., 184
 Michels, A., 180
 Migne, J. P., 182
 Miller, D. L., 167
 Minerva, *véase* Athéna
 Minucio Félix, Marco, 71, 74, 174, 180
 Mirón de Eleuterias, 47
 Mitscherlich, A., 178
 Mohrmann, Christine, 129, 163, 165, 187
 Moisés, 29, 52, 68, 70
 Mora, António, *véase* Pessoa, Fernando
 More, H., 126, 183
 Murray, G., 137
 Neptunus (Neptuno), *véase* Poseídon

- Neusner, J., 186
 Nevio, Cneo, 171
 Nietzsche, Friedrich, 16, 109, 167, 179, 184
 North, J. A., 186
 Numa Pompilio, rey de Roma, 86
 Orfeo, 49-50, 124
 Omar, califa, 174
 Orr, D. G., 171
 Osiris (Osiris), 80, 83
 Ovidio Nasón, Publio, 18, 61, 115, 117, 181
 Pablo de Tarso, 97, 183, 186
 Papaíos, 65 *véase también* Zeus
 Paper, Jordan, 88, 176, 185
 Paschoud, F., 187
 Paulo, Julio, 186
 Pedro de Betsaida, santo, 92
 Perfigli, M., 168, 181
 Pessoa, Fernando, 18, 168
 Petronio, Tito Nigro, 47, 171
 Pico, 176
 Pierce, C. S., 9
 Pietas, 180
 Pisintus, *véase* Vertumnus
 Platón, 9, 61
 Plinio el Viejo, Cayo Segundo, 179
 Plutarco de Queronea, 48, 62-63, 126, 173, 176
 Pólux, 77-79, 114
 Porfirión, Pomponio, 179
 Pörsken, G. y U., 170
 Porter, N., 177
 Poseídon (Poseidón)/Neptunus (Neptuno), 61
 Potina, 21
 Pound, E., 17-18, 168
 Praxiteles de Atenas, 47
 Prescendi, F., 181, 185-186
 Price, S., 186
 Propp, W. H. C., 174
 Proserpina, *véase* Kore
 Pseudo-Justino, 124, 182
 Pseudo-Mateo, 170
 Puech, A., 182
 Purchas, Samuel, 125, 182
 Quintiliano, Marco Fabio, 180
 Ramadam, Tariq, 139-140
 Rank, O., 170
 Reland, A., 174
 Remo, 36
 Ribbeck, O., 171
 Ricci, Matteo, 73-74, 175
 Rómulo, 36, 114
 Roque de Montpellier, santo, 92
 Rosman, A., 173
 Rubel, P. G., 173
 Rüpke, J., 180, 186
 Rústico, Quinto Junio, 48
 Sabbatucci, D., 183
 Saddington, D. B., 176
 Sakamura, Ken, 169
 Sálíh, profeta, 62-63
 Salustio, Cayo Crispo, 178
 Sarkozy, Nicolas, 139
 Saturno, 42, 44-45
 Scaligero, G. G., 75-76, 175
 Scheid, J., 167, 173, 180-181, 185-186
 Schlesier, R., 168
 Schmidt, F., 182
 Schreiner, Karl, 99, 178

Índice onomástico

- Séneca, Lucio Aneo, 178, 180
 Sentinus, 21
 Serapis, 65, 80-81, 83, 86, 156
 Servio, Mario Honorato, 107, 179, 181
 Settis, S., 171
 Severi, Carlo, 139, 185
 Severo, Claudio, 48
 Sexto de Queronea, 48
 Short, W. M., 180
 Sira, 159
 Soler, J., 186
 Spinoza, Baruch, 98
 Stroumsa, G. G., 187
 Suetonio, Cayo Tranquilo, 48, 112, 171, 180
 Tabitis, 65 *véase también* Hestia
 Tabucchi, Antonio, 19, 168
 Tácito, Publio Cornelio, 77, 79-81, 86, 176, 178
 Tellus, 117
 Tertuliano, Quinto Septimio Florente, 89, 141-144, 161-162, 164-165, 176, 181-182, 187
 Thinesus, 65; *véase también* Marte (Marte)
 Tocqueville, Alexis de, 23, 100, 168
 Trâm Tan Tinh, 171
 Trigault, N., 73
 Vacuna, 104, 179
 Valette-Cagnac, E., 173
 Van Doren, M., 179-180
 Varrón, Marco Terencio, 116, 145-146
 Vaticanus, 21
 Venancio de Camerino, santo, 92
 Venus, 47, 61-62; *véase también* Aphrodite
 Vermes, G. 170
 Vernant, J.-P., 167
 Versnel, H., 171
 Vertumnus (Pisintus) 64-65, 86
 Vesta, *véase* Hestia
 Virgilio, Marón Publio, 13, 49, 178
 Virtus, 180
 Vitumnus, 21
 Voltaire (F. M. Arouet), 98, 122, 172
 Walcott, Derek, 10
 Walter, U., 179
 Weissenborn, W., 186
 Williams, Roger, 98
 Wissowa, G., 170, 176
 Wotan, 65; *véase también* Mercurius (Mercurio)
 Zagorin, P., 178, 183
 Zeus/Iuppiter (Júpiter), 17, 36, 61, 65, 71, 75, 80, 83, 115, 117, 173

No cabe duda de la importancia y de la pervivencia del mundo clásico en el mundo actual, en los campos de la filosofía, la literatura, el teatro, la política... pero ¿qué hay de esa otra forma de construcción cultural que es la religión? Construido contra las religiones clásicas, el cristianismo y sus secuelas, incluso la noción de la historia como progreso, han relegado a la religión politeísta griega y romana al mero ámbito académico y la han teñido de connotaciones negativas, cuando culturalmente es una religión igual que cualquier otra. Por medio de ejemplos concretos, relevantes para la cultura en que vivimos, este original y estimulante libro de Maurizio Bettini explora y defiende lo mucho que el politeísmo antiguo podría aportar a nuestras sociedades en el terreno de la experiencia política y social, individual y colectiva, como por ejemplo, sin ir más lejos, la disolución del "conflicto religioso".