

ASOCIACIÓN DE JÓVENES HISTORIADORES Y ARQUEÓLOGOS DE MURCIA

PANTA REI
REVISTA DE CIENCIA
Y
DIDÁCTICA
DE LA HISTORIA
II - 2^a época

MURCIA 2007

LA FAMILIA NEOASIRIA EN LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ TORRES
IPOA, MURCIA

Introducción

La familia es el núcleo social en el que se desarrolla la vida cotidiana de los individuos. «*El hombre es un ser social; no vive solo y su hábitat no es el de un individuo, sino el de un grupo cuya forma e importancia han variado en el correr de la historia y según las regiones*»¹. J. Klíma en su obra *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia* lo define de modo similar en su capítulo dedicado a *Matrimonio y familia*: «*Desde muy antiguo ya se consideró la comunidad del hombre y de la mujer como la base de la sociedad*»².

En el presente artículo intentaremos llevar a cabo un breve bosquejo del estado acerca de esta cuestión dentro de la Asiriología y su historiografía, ofreciendo un panorama general de las distintas interpretaciones que se han llevado a cabo de un tema tan complejo como fascinante.

Junto al tratamiento de la familia como principal núcleo social del Imperio Nuevo Asirio, centraremos nuestra atención en dos aspectos colindantes pero altamente relacionados con éste: la situación de la mujer, en el eje horizontal, y la educación de los hijos, en el eje vertical. De esta forma intentaremos obtener una perspectiva lo más clara posible de lo que sobre estos temas se ha avanzado en la Historiografía moderna.

La familia se entiende en los estudios históricos sobre el Próximo Oriente Antiguo con una concepción amplia, tanto horizontal (matrimonio) como vertical (relaciones

1 MARGUERON, J.C. *Los Mesopotámicos*. Paris. 1991. (Edición española de 1996, Madrid).

2 KLÍMA, J. *Sociedad y cultura en la Antigua Mesopotamia*. Praga. 1964. (Edición española revisada de 1995, Madrid).

filiales). Dentro de este ámbito los autores engloban diversos aspectos directamente relacionados con ella:

- o Matrimonio.
- o Situación de la mujer, tanto jurídica como social.
- o Situación del varón.
- o Relaciones paterno-filiales.
- o Adopción.
- o Esclavitud doméstica.
- o Herencias.

Los enfoques que de estos motivos se han llevado a cabo son de diversa índole, aunque sin duda predomina el enfoque jurídico. Las obras dedicadas al estudio de la legislación y jurisprudencia en el Próximo Oriente Antiguo en general gozan de una notable tradición internacional y siguen siendo motivo de amplios trabajos de gran calidad e interés, con conocidos y relevantes trabajos acerca del Imperio Neoasirio.

Enfoques de la historiografía

Precisamente dada esta rica tradición internacional, llama poderosamente la atención que en nuestro país no se hayan realizado grandes esfuerzos por las investigaciones jurídicas en el Imperio Nuevo Asirio. J. Sanmartín en su obra *Códigos legales de tradición babilónica* obvia esta materia pasando de las leyes del Imperio Medio Asirio a las leyes Neobabilónicas. Dedicar al Imperio Neoasirio unas breves líneas a modo de introducción de las leyes babilónicas: «*A la larga, la prepotente actitud asiria terminaría por volverse contra sus mismos intereses, toda vez que los clanes arameos meridionales (caldeos) apoyaban decididamente la causa babilónica y colaboraban activamente con los medos (...) en la destrucción del imperio asirio.*»³

Este mismo caso lo vemos en la obra de J. Peláez dedicada a *El divorcio en el Derecho del Antiguo Oriente (Asiria, Babilonia e Israel)*. Su análisis se centra en el Código de Hammurabi y de éste pasa a las leyes mesoasirias para centrarse en el Deuteronomico. El objeto de su trabajo es definido de la siguiente manera: «*Las leyes asirias son monumentos del derecho meso-asirio: es probable que nunca podamos fijar su formación dentro de unos límites cronológicos más estrechos*»⁴.

3 SANMARTÍN, J. *Códigos legales de tradición babilónica*. Madrid. 1999.

4 PELÁEZ DEL ROSAL, J. *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente (Asiria, Babilonia, Israel)*. Córdoba. 1982.

Esta última afirmación es compartida en parte por J. Bottéro: «nuestros textos son el resultado de una larga evolución que supone la existencia de compiladores, revisores y editores sucesivos durante muchos años y tal vez siglos (...) Toda esperanza de definir las etapas de un proceso de este tipo se desvanece»⁵.

Sin duda en un principio cabe atribuir esta ausencia a dos principales motivaciones. Algunos autores sostienen que las leyes neoasirias no son novedosas, en tanto en cuanto son una herencia de la rica tradición jurídica del conjunto de Mesopotamia. «Estas leyes no son, ciertamente, obras originales. Constituyen una compilación, esto es, una yuxtaposición de documentos preexistentes, elegidos y ordenados pero modificados, lo menos posible, por el redactor»⁶.

El otro motivo que es alegado por algunos autores es la escasez de estas fuentes. W. von Soden mantiene que no existe una codificación legal como tal en el primer milenio antes de nuestra era en Asiria, a lo que añade que «sorprende el escaso número de contratos de matrimonio y de adopción, así como de litigios por herencias»⁷ en las fuentes.

La mayor parte de estas afirmaciones son desmentidas en gran medida por la obra de K. Radner acerca del derecho privado neoasirio, dentro de la colección de Estudios de los Archivos Estatales Asirios (SAAS) de la Universidad de Helsinki, en su volumen sexto.

En dicho volumen puede apreciarse que este ámbito permite un amplio trabajo tanto de análisis como de interpretación, resultando este caso novedoso por sus enfoques y sistematización: «There are almost 2000 private legal texts spanning the years from about 850 BC to around 600 BC from Assyria. While these texts have been studied for their legal matter and their archival context, no systematic attempt has ever been made to relate their content to the realia of everyday life in ancient Assyria. The present volume is a first step in this direction, investigating such details as the nature of houses and households (including livestock) and the status of slaves within households, as well as how the picture of himself held by man (and woman) in the Neo-Assyrian period is reflected in these texts. It includes discussions of the texts themselves, the terminology used in the texts, prices, and the legal ramifications of the conveyance of real property.»⁸

Este trabajo de K. Radner proporciona sin duda uno de los mejores instrumentos para tratar el motivo de la vida cotidiana en el Imperio Nuevo Asirio, de forma destacada desde un enfoque jurídico, con especial atención a la estructura de la familia.

5 BOTTÉRO, J. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*. Paris. 1966-67.

6 PELÁEZ DEL ROSAL, J. *Ibidem*.

7 SODEN, W.v. *Introducción al orientalismo antiguo*. Darmstadt. 1985. (Edición española de 1987, Barcelona).

8 RADNER, K. *Die neuassyrischen privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*. Helsinki. 1997.

Siendo la familia como es el principal grupo social en el que se desenvuelven los individuos, este punto de partida es indispensable. F.M. Fales lo define magníficamente: «*La familia representa para el individuo en el Próximo Oriente antiguo un punto de referencia fundamental que le asegura la misma existencia material y la identidad social entre sus semejantes. Pocas situaciones se consideran más miserables que la de quien se halla solo y separado de su familia*»⁹.

Conviene destacar también el enfoque netamente arqueológico, como el ofrecido por Margueron, que si bien dedica en su obra *Los Mesopotámicos* escaso espacio a la Historia del Imperio Nuevo Asirio, apenas cinco páginas, sí que dedica distintos apartados a aquellos aspectos de la vida cotidiana a lo largo de toda la historia del Próximo Oriente Antiguo que más han reincidido en la cultura material y por ende en los vestigios susceptibles al método arqueológico, como puede ser el caso de la habitación, muy vinculada al núcleo social primordial que constituye la familia: «*el grupo implicado en la casa es la familia. El estudio de la casa debe encararse, pues, como hábitat familiar; desgraciadamente esta célula básica es desconocida por lo general, incluso en pleno periodo histórico, y no se puede partir de este dato para intentar de explicar la casa en sí misma: antes bien, es gracias al estudio de ésta como se podrá obtener alguna información sobre la estructura familiar.*»¹⁰

Ampliando las fronteras del núcleo familiar aparecen dos figuras que fortalecen los lazos sociales internos y refuerzan esa identificación de la que hablaba Fales. Von Soden las define como *el clan y la comunidad doméstica* (*nišūtu* y *salātu* en acadio, respectivamente)¹¹.

Según este autor para el pueblo asirio las tres comunidades forman en su conjunto el círculo vital de una persona, que se sentía responsable ante los dioses de las culpas de todos sus allegados, incluyéndose en la comunidad doméstica o *salātu* a los propios esclavos.

Junto a estos ámbitos, la vinculación de los grupos sociales al concepto de ciudad es vital para la comprensión de los fenómenos sociales. En el periodo en el que se centra nuestro estudio esa asimilación estaba completada, pero aún así debe ser tenida en cuenta para entender la ideología social que existía en el Imperio Asirio Nuevo. M.I. Marcus lo define de forma concisa: «*Part of the Assyrian ideology was the notion that the city was especially important, being the center of culture*

9 FALES, F.M. «La estructura social». MOSCATI, S. (ed): *El alba de la civilización. Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente antiguo*. Torino. 1976. (Edición Española de 1987, Madrid).

10 MARGUERON, J.C. *Los Mesopotámicos*. Paris. 1991. (Edición española de 1996, Madrid).

11 SODEN, W.v. *Introducción al orientalismo antiguo*. Darmstadt. 1985. (Edición española de 1987, Barcelona).

and civilization; it was an ideology that served to co-opt the outsider for the urban insider»¹². La familia se desenvuelve en la ciudad y es ésta el marco donde se desarrolla la vida cotidiana.

La situación de la mujer

En los capítulos referidos a la familia, suele incluirse también la situación de la mujer, aunque con frecuencia su desarrollo supera el de este ámbito¹³.

Si bien la situación jurídica de la mujer no varió ostensiblemente en la historia general del Próximo Oriente Antiguo, varios autores coinciden en que a partir del año 1100 a.C. sí fue endurecida, en especial en relación con la legislación referida al matrimonio y el divorcio, donde se agravaban las penas a las esposas, mientras que anteriormente ambos cónyuges pagaban la misma multa en caso de ruptura.¹⁴

La amplia dedicación que la temática de la situación de la mujer ha obtenido dentro de la Asiriología puede apreciarse en la cuantiosa bibliografía que existe. Una muestra es que éste fue el tema central del XXXIII Encuentro de Asiriología Internacional, celebrado en París en julio de 1986, con el título de *La Femme dans le Proche-Orient Antique*.

Varias de las comunicaciones y ponencias de este Congreso, cuyas actas se publicaron en 1987, centran su atención en el periodo Neosirio, mostrando así que ya a mediados de la década de los ochenta, los estudios dedicados a esta temática gozaban de excelente salud y de la importancia que les corresponde dentro del ámbito académico.

Para el estudio de la situación jurídica y social de la mujer del Imperio Neosirio en la Historiografía hemos de reincidir en varias ocasiones en obras que si bien no tienen ese objeto de estudio, sí que le hacen referencia de manera más o menos directa.

Un buen ejemplo de esto es el artículo de G. Roux titulado *Semíramis, la reina misteriosa de Oriente*¹⁵. En él se trata de aportar datos para justificar la tesis de que la mítica Semíramis, que diversos autores identifican con reina Shammuramat, regente de Adad-nirari III y viuda de Shamshi-Adad V¹⁶, se correspondería con un fenómeno de sincretismo entre la propia Sammuramat, Naq'ia (esposa de Senquerib y madre de Asharaddon) y la diosa Ishtar.

12 MARCUS, M.I. «Art and Ideology in Ancient Western Asia». *CANE*, 4: 2492

13 BOTTÉRO, J. «Las libertades de las mujeres en Babilonia». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. París. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

14 SAPORETTI, C. «The Status of the Women in the Middle Assyrian Period». *MANE* 2/1. 1979.

15 ROUX, G. «Semíramis, la reina misteriosa de Oriente». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. París. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

16 WALKER, J.M. *Las civilizaciones del Próximo Oriente*. Madrid. 1996.

A lo largo de esta exposición Roux nos proporciona ciertos datos que pueden servir a nuestra investigación, como la ausencia de capacidad de poder público de las mujeres, incluidas las de las más altas esferas, que deviene en un poder fáctico que no puede ser hecho público.

Esto mismo sucede con otro artículo, en este caso de B. Lafont acerca de la situación de las mujeres en la ciudad de Mari¹⁷, donde pese a que el interés del mismo está centrado en esta ciudad, el uso de las fuentes asirias y la «globalización» del Próximo Oriente Antiguo hace que varias de las conclusiones obtenidas por Lafont sean aplicables al Imperio Nuevo Asirio y la situación de las mujeres en él, como el mismo autor reconoce.

La información que los investigadores nos ofrecen acerca de la situación de las mujeres en el Imperio Nuevo Asirio queda bastante limitada por las propias fuentes. Raramente nos hablan las fuentes de los miembros de las masas populares, de las clases más bajas que componían la mayor parte de la población del Imperio.

Por otro lado se destacan personajes históricos a modo de hitos referenciales, tal y como es el caso de la figura de Semíramis y Naq'ia que trataremos más adelante, o de Ashur-shurra que aparece en un bajorrelieve de un banquete con su esposo el rey Ashurbanipal.

Algunos autores se atreven a intentar extrapolar estos casos concretos al ámbito general partiendo de los escasos datos que se pueden encontrar, en especial en las fuentes artísticas y arqueológicas. En base a la información aportada por los relieves palaciegos, P. Albenda sostiene que «*An important aspect of women's role in society that was illustrated many times on the Assyrian palace reliefs is motherhood (...) a mother's love is expressed by a kiss to the lips of her infant*»¹⁸ aunque más adelante él mismo reconoce la intrínseca dificultad de estos estudios «*Women's daily occupations or skills associated with various crafts are likewise not depicted on the wall reliefs, with rare exception*».

Las tareas domésticas y la maternidad son las principales tareas que se les atribuye a las mujeres en el periodo Neosirio por parte de la Historiografía. Parece que queda fuera de toda duda para los investigadores dedicados a estos estudios: «*Many of the women's activities were directed to domestic task and related to motherhood*»¹⁹.

Las mujeres de mayor rango social han recibido mayor atención por parte de los investigadores. Los casos Sammu-ramât y Naq'ia mencionados anteriormente son los más destacados, con abundancia relativa de artículos destinados a su análisis, como

17 LAFONT, B. «Las mujeres del palacio de Mari». Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

18 ALBENDA, P. «Woman, Child, and Family: their Imagery in Assyrian Art». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.

19 ALBENDA, P. *Ibidem*.

es el caso del artículo de Roux anteriormente citado o el de W.G. Lambert donde sostiene que «*Even in military Assyria there are two well know cases of a female power behind the throne. The first was Sammu-ramât (...) the Semiramis of later legend. The second was Naqia or Zakūtu (West Semitic and Akkadian resoectively for «Pure») (...) Their power is not only manifested in the mark they made on history (most Assyrian royal spouses are unkown), but also it happens that in the rows of stele erected in Assur, one for each king as a memorial, these two ladies somehow got steles for themselves*»²⁰. En este artículo se puede apreciar de nuevo la identificación de la mítica Semíramis con la madre de Adad-nirari III.

El uso de la religión y la mitología como reflejo de la realidad social de un periodo concreto es el principal recurso del artículo de Lambert, que ofrece una panorámica de la situación de la mujer en base a las divinidades femeninas. Este paralelismo entre mito y sociedad es llevado a su máxima expresión por J. Bottéro. La utilidad de este método queda constatada a lo largo de las diferentes obras de Bottéro que se incluyen en el presente estudio historiográfico.

J. Reade aplica este mismo método, estableciendo paralelismos entre la situación de las divinidades femeninas y de las mujeres de las clases sociales más destacadas: «*Some parallelism between goddess and queen, each in alternative manifestations, is underlined in a text recording that Naqia, the queen under her Aramaic name, has made a dedication to the goddess of Niniveh, and Zakutu, the same woman under her Akkadian name, has made a dedication to Milissu*»²¹.

El artículo de Reade está prácticamente basado en interpretaciones a raíz de la religión, concretamente del establecimiento de paralelismos entre representaciones artísticas de Senaquerib y la que Reade sostiene que es su esposa y escenas referenciales de la mitología y la religión asiria.

La mayor parte de los autores que tratan la situación de la mujer en Asiria y Babilonia coinciden en la tesis que Bottéro sostiene: «*en un país de arraigada cultura patriarcal, el hombre era, de pleno derecho, dueño absoluto de su mujer, al igual que de sus sirvientes, su ganado y sus bienes. Al parecer, esta posición de principio, común a los semitas antiguos y modernos, estaba bastante atenuada en Mesopotamia, no sólo por una concepción más liberal de condición femenina —quizás heredada de la influencia arcaica de los sumerios—*»²².

20 LAMBERT, W.G. «Goddesses in the Pantheon: a reflection of women in Society?». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.

21 READE, J. «Was Sennacherib a Feminist?». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987

22 BOTTÉRO, J. «El amor en Babilonia». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

Este tratamiento de las mujeres como mercancía y personaje de segunda importancia puede apreciarse en el tratamiento de las prisioneras de guerra. Albenda lo describe de la siguiente manera: «*In scenes of deportation, the appearance of women and children conveyed the message that entire populations were affected. The passive role assumed by women in the defense of a town, city, or region, usually assured their safe conduct leading to resettlement in distant lands*»²³.

Rastrear en la Historiografía información sobre las mujeres que componían los grupos sociales fuera de la élite gobernante es una ardua tarea. Ni siquiera aquellas que sí formaban parte de la cúspide social tienen una amplia representación en las fuentes. «*It is not important that, with one important exception, nowhere can they be identified on the Assyrian reliefs*»²⁴. La excepción a la que se refiere en este caso Albenda es la representación del banquete de Ashurbanipal al que antes nos hemos referido y donde aparece representada su esposa Ashur-shurra.

Existe historiografía de otras apariciones en bajorrelieves, estelas y placas de bronce, pero Albenda sostiene que esta es la única aparición en un relieve.

Dentro de este limitado grupo de féminas destacadas, tiene importancia propia la figura de Naq'ia, esposa de Senaquerib. Es casi imposible encontrar una obra que verse sobre la mujer no sólo en el Imperio Nuevo Asirio, sino en el Próximo Oriente Antiguo en general que no haga referencia directa a esta reina. Obras como la de P. Petit²⁵, de claro carácter general la citan de forma consistente. Su importancia dentro del engranaje de la corte asiria parece que queda fuera de toda duda. Reade incluso habla de cierto *feminismo* en Senaquerib en base al nada desdeñable poder que llegó a ostentar: «*his wives will have contributed to the policies characteristic of his reign. We may see in this development a range of possible motives, and likely influences from other cultures, but such an admission that women were important is, by the standards of the Assyrian state, something not far short of feminism*»²⁶.

Junto a Sammuamat identificada con la mítica Semíramis, Naq'ia es la mujer más tratada por la historiografía, contando incluso con un volumen propio dentro de la serie de Estudios sobre los Archivos Estatales Asirios (SAAS). Su influencia no se limitó sólo al reinado de su marido, sino que se extendió a los de su hijo Asarhaddon y su nieto Asurbanipal. Partiendo de la base de que existen más fuentes acerca de Naq'ia que de todas las reinas de época sargónida juntas, S.C. Melville sostiene que es necesario un nuevo planteamiento que revise la información de que disponemos y delimi-

23 ALBENDA, P. «Woman, Child, and Family: their Imagery in Assyrian Art». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.

24 ALBENDA, P. *Ibidem*.

25 PETIT, P. *Historia de la Antigüedad*. Barcelona 1988.

26 READE, J. «Was Sennacherib a Feminist?». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.

te las acciones de esta reina más allá del mito: «reevaluation of these sources with an eye to determining which of the modern myths about this woman are supported by the sources and which are mere speculation. Specific suggestions about the part played by Naqia/Zakutu in her son's overall plan for his empire are linked to form a coherent picture of her role as queen mother»²⁷.

El trabajo de Melville resulta esclarecedor y ayuda a desmitificar a este personaje, aunque no niega la afirmación sostenida por Roux²⁸ de su implicación en la elaboración del legendario personaje de Semíramis, todo ello con un dominio preciso de las fuentes reales asirias.

Pero la más que destacada impronta dejada en la historiografía por el personaje de Naq'ia que viene avalada por su presencia en las fuentes, es difícil de extrapolar a la generalidad de las mujeres en el Imperio Nuevo Asirio. El mismo hecho de su relevancia dada en las fuentes y de la importancia que los investigadores le dan muestra que es sin duda una excepción.

El papel que estas mujeres desempeñaban en la sociedad neoasiria, sin dejar de ser importante, no suele quedar reflejado en la documentación escrita, como sostiene Reade «they are not prominent in the official documentation of Iron Age Assyria»²⁹. Por ello no podemos aplicar la información de la situación política y social de la abuela de Asurbanipal con la de las mujeres comunes, más bien al contrario, podemos usarla como un reflejo opuesto a la realidad en la que éstas se desenvolvían.

La educación

Por otro lado, el aspecto referido a la educación que recibían los hijos de los matrimonios del Imperio Nuevo Asirio es difícil de dilucidar. Los testimonios escritos nos dan únicamente información sobre las enseñanzas recibidas por los escribas (de índole profesional) y por los príncipes.

N.S. Kramer detalla la vida cotidiana de un aprendiz de escriba «*El aprendizaje de la escritura se hacía, por lo general, en una casa especializada la E-DUB-BA o «la casa de las tablillas» que se puede asimilar a una escuela»*³⁰.

Margueron sostiene que «*El aprendizaje que el futuro escriba debía pasar se realizaba en escuelas especializadas; es posible que, al principio, e incluso en casos particulares, la enseñanza fuera dispensada por los centros administrativos de los*

27 MELVILLE, S.C. *The role of Naqia/Zaquutu in Sargonid politics*. Helsinki. 1999.

28 ROUX, G. «Semíramis, la reina misteriosa de Oriente». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

29 READE, J. *Ibidem*.

30 KRAMER, N.S. *La historia empieza en Sumer*. New York. 1959. (Edición española de 1985, Barcelona).

palacios o de los templos, pero las informaciones actuales sobre esta cuestión insisten en la existencia de escuelas privadas y, en consecuencia, pagadas»³¹.

Para el estudio de la educación que un príncipe debía recibir nos remitiremos a la obra de A. Kuhrt³², donde dedica un apartado a este tema, dentro del enfoque prioritariamente político que la autora da a su obra. En ella los aspectos vinculados a la vida cotidiana en el Imperio Nuevo Asirio son dejados de lado para una historia más centrada en la evolución política y económica, aunque en todo momento con un magistral uso de las múltiples fuentes así como un planteamiento eminentemente claro.

Quizás el máximo exponente de esta formación principesca fue Assurbanipal (668-631), cuya formación y afición a la cultura le hizo llegar a formar la primera gran biblioteca de la Historia en Nínive, de forma que incluso se le ha llegado a dar el calificativo de «*el bibliotecario real*»³³.

Conclusiones

Para terminar con el motivo de la familia en el ámbito neosirio, reincidiremos en el acto del matrimonio. Fales lo define de la siguiente forma: «*El matrimonio constituye el «momento» en que las relaciones se dilatan para incluir a otros grupos distintos del propio y a toda la comunidad social, llamada a participar en el acto del matrimonio, si no como protagonista (...), al menos en función de público, para que proporcione el aval social a los procedimientos matrimoniales*»³⁴.

La Familia neosiria era un núcleo social eminentemente semita, aunque con notables influencias externas que hicieron de este modelo social un conjunto claramente diferenciado de otras regiones u otros periodos, y así lo refleja la Historiografía.

Estudiar un motivo como la Familia en época neosiria presenta severas dificultades que sólo muy recientemente se van resolviendo. Son escasas las obras que a tal fin concreto están dedicadas, y de entre éstas la mayor cuantía se atribuye a artículos especializados, mientras que las obras monográficas de mayor envergadura acerca estas temáticas son cuantitativamente escasas.

Frente a la historiografía vinculada al materialismo dialéctico y a aquellas obras centradas casi exclusivamente en los desarrollos políticos (ineludiblemente ligados a los aspectos militares en la época que analizamos) han ido surgiendo en el último tercio del siglo XX nuevas obras que, más allá del aspecto económico o político, centran sus investigaciones en aspectos más antropológicos, sociales y culturales.

31 MARGUERON, J.C. *Los Mesopotámicos*. Paris. 1991. (Edición española de 1996, Madrid).

32 KUHRT, A. *El oriente en la antigüedad, II. C. 3000-330 A. C.* London. 1995. (Edición española de 2001, Barcelona).

33 ASIMOV, I. *El cercano Oriente*. Boston. 1968. (Edición española de 2005, Madrid).

34 FALES, F.M. «La estructura social». MOSCATI, S. (ed): *El alba de la civilización. Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente antiguo*. Torino. 1976. (Edición Española de 1987, Madrid).

Es absolutamente necesaria la realización de estos estudios. Más allá de investigaciones centradas en los grandes personajes de la Historia o en los procesos económicos y políticos que marcaron el devenir de los Estados, nuestro objetivo ha de ser también el de conocer la realidad directa que los habitantes comunes de un pueblo, aquéllos de los que sólo en ocasiones nos hablan las fuentes de forma específica, los usos y costumbres que constituían su día a día y su relación no ya sólo con sus semejantes sino también con el medio social, cultural y político que lo envolvía.

Al estudiar la vida cotidiana en el Imperio Nuevo Asirio, percibimos sensaciones contradictorias. Junto a aquellos rasgos que podemos identificar como familiares a nuestro modo de vida actual y que nos permiten el más completo acercamiento intelectual a la forma que de ver el mundo tenían nuestros ancestros, percibimos múltiples rasgos que nos son completamente desconocidos, que marcan la diferencia lógica por la distancia no sólo en el tiempo, sino también en el espacio.

Nuestra concepción del pecado, nuestra cosmovisión, nuestros usos sociales son tan completamente dispares de los suyos que provocan nuestra perplejidad ante otras costumbres que nos son tan entrañablemente familiares y cotidianas, como las demostraciones de afecto dentro de la familia, los apetitos culinarios y carnales e incluso las triquiñuelas jurídicas para evitar la atención de la Administración.

Todo esto conforma un mundo muy lejano pero a la vez muy cercano, que ha llegado a nosotros gracias a algunos de los principales estudiosos del Próximo Oriente Antiguo en general y del Imperio Nuevo Asirio, cuyas obras nos permiten acercarnos al día a día de los verdaderos protagonistas de la Historia, cuya vertiente humanística hemos de reivindicar constantemente ya que puede y debe ser compaginada con la científica, para realizar una obra que en su conjunto nos ayude a conocer el pasado de nuestros ancestros.

Bibliografía

- ALBENDA, P. «Woman, Child, and Family: their Imagery in Assyrian Art». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987
- ALBENDA, P. *The palace of Sargon, king of Assyria: monumental wall reliefs at Dur-Sharrukin, from original drawings made at the time of their discovery in 1843-1844 by Botta and Flandin*. Paris. 1986.
- ASIMOV, I. *El cercano Oriente*. Boston. 1968. (Edición española de 2005, Madrid).
- BEN-BARAK, Z. «The Queen consort and the struggle for succession to the throne». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.

- BOTTÉRO, J. «Las libertades de las mujeres en Babilonia». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).
- BOTTÉRO, J. «El amor en Babilonia». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).
- BOTTÉRO, J. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*. Paris. 1966-67.
- CAMINO GARCÍA, M. *El cercano oriente: grandes imperios*. Madrid. 1996.
- FALES, F.M. «La estructura social». MOSCATI, S. (ed): *El alba de la civilización. Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente antiguo*. Torino. 1976. (Edición Española de 1987, Madrid).
- FALES, F.M. *L'impero assirio: storia e amministrazione: (IX-VII secolo a.C.)*. Roma. 2001.
- GRAYSON, A.K. *Assyrian rulers of the early first millennium BC I (1114-859 BC)*. Toronto. 1991.
- HOLLOWAY, S.W. *Assur is king! Assur is king! Religion in the exercise of power in the Neo-Assyrian Empire*. Boston. 2002.
- KLÍMA, J. *Sociedad y cultura en la Antigua Mesopotamia*. Praga. 1964. (Edición española revisada de 1995, Madrid).
- KRAMER, N.S. *La historia empieza en Sumer*. New York. 1959. (Edición española de 1985, Barcelona).
- KUHRT, A. *El oriente en la antigüedad, II. C. 3000-330 A. C.* London. 1995. (Edición española de 2001, Barcelona).
- LAFONT, B. «Las mujeres del palacio de Mari». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).
- LAMBERT, W.G. «Goddesses in the Pantheon: a reflection of women in Society?». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987.
- LIVERANI, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*. Roma. 1988. (Edición española de 1995, Barcelona).
- LIVERANI, M. «The ideology of the Assyrian empire», M.T. Larsen (ed.): *Power and Propaganda*, Copenhagen, 1979, 297-317.
- MARCUS, M.I. «Art and Ideology in Ancient Western Asia». *CANE*, 4: 2492
- MARGUERON, J.C. *Los Mesopotámicos*. Paris. 1991. (Edición española de 1996, Madrid).
- MELVILLE, S.C. *The role of Naqia/Zaqutu in Sargonid politics*. Helsinki. 1999.
- NIESSEN, H.J. *Von Mesopotamien zum Irak: Kleine Geschichte eines alten Landes*. Berlin. 2004.
- PARPOLA, S and PORTER, M. *The Helsinki atlas of the Near East in the neo-assyrian period*. Helsinki. 2001.

- PELÁEZ DEL ROSAL, J. *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente (Asiria, Babilonia, Israel)*. Córdoba. 1982.
- RADNER, K. «Neoassyrian Period». A *History of Ancient Near Eastern Law*. Boston. 2003.
- RADNER, K. *Die neuassyrischen privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*. Helsinki. 1997.
- READE, J. «Was Sennacherib a Feminist?». *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIII Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris. 1987
- ROUX, G. «Semíramis, la reina misteriosa de Oriente». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).
- ROUX, G. *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*. Paris. 1985. (Edición española de 2002, Madrid).
- SANMARTÍN, J. *Códigos legales de tradición babilónica*. Madrid. 1999.
- SANMARTÍN, J. y SERRANO, J.M. *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid. 1998.
- SAPORETTI, C. «The Status of the Women in the Middle Assyrian Period». *MANE* 2/1. 1979.
- SODEN, W.v. *Introducción al orientalismo antiguo*. Darmstadt. 1985. (Edición española de 1987, Barcelona).
- WALKER, J.M. *Las civilizaciones del Próximo Oriente*. Madrid. 1996.

ELAM: FILIACION, NOMBRE, CARACTERES

*ENRIQUE QUINTANA CIFUENTES
IPOA, MURCIA*

La civilización elamita es peculiar por muchos aspectos. Ahora que su estudio se está poniendo internacionalmente de moda, resulta conveniente poner de relieve ciertos elementos básicos, que no por conocidos, han sido adecuadamente tenidos en cuenta. Así, vamos a exponer ciertos datos mencionados por textos sagrados judíos, relativos al parentesco de Elam, luego hablaremos del nombre de Elam y finalmente de algunas características distintivas de esta interesante civilización.

Elam, un hijo de sem

Es conocido que la Biblia¹ no goza de una gran reputación como fuente histórica; aún menos la tienen los apócrifos bíblicos². No obstante resulta conveniente conocer la información que proporcionan con independencia de su exacta veracidad, puesto que todo historiador concienzudo desea familiarizarse con las fuentes del tema de su estudio, aparte el hecho de que la verdad histórica es inevitablemente ajena a los historiadores, visto que por el momento no viajamos en el tiempo ni escuchamos registros grabados con las voces de los pueblos antiguos. En todo caso, fue gracias a la Biblia que la civilización elamita recibió su feliz nomenclatura, por lo que resulta adecuado rendir cierto tributo a esta difundida fuente.

En realidad la Biblia, siguiendo un hilo histórico sencillo, nos cuenta que después del diluvio, el superviviente Noe tenía tres hijos llamados Sem, Cam y Jafet. Esta primera generación de humanos postdiluvianos representa como se sabe a grupos geográficos de pueblos, correspondiendo grosso modo a Cam todo el África, a Jafet Europa y Asia anterior y a Sem Mesopotamia y Asia.

1 Para la Biblia seguimos la traducción de Nacar-Colunga 1966.

2 Adoptamos la traducción de Ediciones Cristiandad 1983, Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo II.

Esta ordenada mención es indicativa de la antigüedad de cada uno de ellos. Siendo Sem el mayor de ellos —se le menciona primero— resulta también el más antiguo. Ello coincide con lo que actualmente se supone saber de las antiguas civilizaciones, con la excepción de Egipto, hijo de Cam.

Pero aún más, Sem también tuvo hijos, siendo el mayor de ellos uno llamado Elam, lo que le otorga la primacía entre las civilizaciones conocidas, aunque oficialmente se tenga a los sumerios por los primeros de todos³. La Biblia lo dice así:

—«(1) Esta es la descendencia de los hijos de Noe: Sem, Cam y Jafet, a quienes nacieron hijos después del diluvio... (21) También le nacieron hijos a Sem, padre de todos los Bene-Heber y hermano mayor de Jafet. (22) Son hijos de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, Lud, Aram y Cainán. (Génesis 10).

Un pasaje posterior suprime a Cainán:

—«Hijos de Sem: Elam, Asur, Arfacsad, Lud y Aram». (I Crónicas 1:17).

Con éste coinciden los apócrifos:

—«Descendientes de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, Luzi y Aram». (Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón 4:9).

—«Estos son los hijos de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, que nació dos años después del diluvio, Lud y Aram». (Libro de los jubileos 7:18).

En estos pasajes, Elam corresponde a la civilización elamita, Asur a la Asiria, Aram a los arameos, Lud o Luzi ha dado nombre al desierto de Lud al sureste de Irán y Arfaxad es considerado el ancestro de los hebreos, pues es el antecesor de Heber con el que se les identifica. En cuanto a Cainán, que no aparece en la Biblia de Jerusalén ni en la Vulgata, ni en el resto de Biblias, sino solamente en la versión griega de los LXX y en la Nácar-Colunga, su identificación es desconocida.

La antigüedad de la civilización elamita queda así bien establecida, y es de toda confianza, pues basta consultar las fuentes sumerias más antiguas para corroborar que Elam debía ser una región de peso, dado que sus conflictos con Sumer empiezan desde muy temprano con la primera dinastía de Kish (hacia el 2700 a.C.), donde se

³ El descubrimiento reciente de la cultura de Jiroft, en pleno territorio elamita y datada en el III milenio a.C., está empezando a cuestionar este punto de vista.

informa que Elam fue vencido por el rey Enmebaragesi. Luchas que se rememorarán tiempo después en época de Eannatum rey de la ciudad de Lagas en su primera dinastía (hacia el 2450 a.C.), el cual se vanagloria de haber sometido a Elam, al que califica de «País de la abundancia», lo que muestra la enorme importancia de Elam ya en este momento tan apartado de la historia.

Los textos literarios sumerios que se refieren a las relaciones comerciales con Elam durante el tercer milenio a.C., apuntan en el mismo sentido, pues nos muestran exportaciones elamitas a Sumer, e incluso a culturas ajenas al entorno mesopotámico, de metales preciosos y lapislázuli, lana, carros, perros, higos, piedras preciosas y tronos. La riqueza de Elam es celebrada constantemente por los sumerios, que en ocasiones —envidiosillos ellos— exhortan a los dioses a que se lleven las posesiones de Elam a Sumer.

Estando clara la antigüedad de Elam, su idiosincrasia particular se deduce del hecho de que la Biblia no menciona a ningún descendiente suyo. No ocurre lo mismo en apariencia con los apócrifos; véase:

—*«Yoctán pasó revista a los descendientes de Sem. Los descendientes de Elam que desfilaron bajo su bastón eran 37.000. Los descendientes de Asur que desfilaron bajo su bastón eran 78.000. Los descendientes de Aran que desfilaron bajo su bastón eran 87.400. Los descendientes de Lud que desfilaron bajo su bastón eran 30.600. Con esto se llegaba al número de los camitas. Además los descendientes de Arfaxad que desfilaron bajo su bastón eran 114.600. Así se tenía el número total de 347.600. Tal es el número del campamento de los semitas. Todos destacaban por su valor y preparación militar en presencia de sus jefes, sin contar mujeres y niños».* (Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón 5:6).

Hemos dicho «en apariencia», porque este texto no obliga necesariamente a interpretar que Elam tuviese miles de hijos, sino que simplemente menciona el número de hombres con los que los elamitas contribuyeron al campamento de los semitas. No obstante, otro apócrifo sí dice con claridad que Elam había tenido descendencia, contradiciendo aparentemente lo visto hasta ahora; helo aquí:

—*«En el jubileo 29, el primer septenario, a su comienzo tomó Arfaxad por esposa una mujer llamada Rasuaya, hija de Susan, hija de Elam y le parió un hijo en el tercer año de este septenario, al que puso por nombre Cainán».* (Libro de los jubileos 8:1).

En realidad, los nombres de los personajes en acción nos mantienen dentro del contexto geográfico, puesto que Susan corresponde a la ciudad de Susa. Quiere decirse que se nos está dando una información de tipo geográfico regional, que explica el surgimiento y origen de ciertos grupos humanos, aunque no sepamos identificar a algunos de ellos. Con ello concluimos que Elam no tuvo descendencia alguna, es decir no consta en estos textos influencia ni mezcla elamita con otros pueblos, lo que se corrobora con la historia conocida de esta civilización.

Otro aspecto curioso que se obtiene de los apócrifos bíblicos, no así de la Biblia que lo omite, es la descripción de la situación de Elam, así como sus límites y la amplitud de su territorio, veámoslo:

—*«Herencia de Sem: toda la tierra del Edén, del mar Eritreo, todas las regiones del oriente, la India, Bactria y sus montes, toda la tierra de Basor, la del Líbano, las islas de Caftor, todo el monte de Sennaar, Armenia, el monte Asur septentrional, toda la tierra de Elam, Asur, Babel, Susiana, Media, todos los montes Ararat, todo el litoral marino al otro lado del monte Asur hacia el norte: una tierra bendita donde todo es óptimo».* (Libro de los jubileos 8:21).

Aquí el mar Eritreo puede corresponder al mar Rojo con inclusión del golfo Arábigo y parte del golfo Pérsico, al mar Negro o incluso al mar Caspio; Edén es Mesopotamia; Basor es quizá Basora —aunque las variantes Basa y Basan de otros manuscritos plantea dificultades a esta identificación, haciéndola más probable con Bazu en el actual estrecho de Bandar Abbas—, Caftor es Creta y Sennaar se identifica con Sumer.

En este texto se describe primeramente las tierras que le habían caído en suerte a Sem, el hijo mayor de Noé, para pasar luego a la distribución territorial de sus hijos, comenzando lógicamente por Elam, el primogénito

—*«También Sem repartió (la tierra) entre sus hijos, saliendo el primer lote a Elam y sus hijos, al oriente del río Tigris, hasta acercarse por el este a toda la tierra de la India y Bactria, las aguas de Dedán, todos los montes de Mahri y Elam, toda la tierra de Susiana y todo lo que está en manos de Farnacio hasta el mar Eritreo y el río Tanis».* (Libro de los jubileos 9:2).

Es ésta una descripción bastante detallada de la geografía elamita. Ciertamente Elam se encuentra al este del río Tigris. Según este apócrifo, sus fronteras llegaban hasta Bactria y la India, lo cual aunque no es verificable desde el punto de vista histó-

rico, es más que probable que así fuera, al menos en sus momentos de mayor esplendor; cuando menos sabemos que Elam tenía frontera con Marhasi⁴. Además, es sintomático que la frontera elamita nos la describa este autor llegando a la India por el área norte —Bactria—, si tenemos en cuenta que Marhasi, una civilización independiente pero relacionada con Elam, ocupaba la zona medio y sur, desde la India a Elam, es decir el Baluchistán⁵. Esto es bien sorprendente si consideramos que Marhasi había desaparecido del mapa geográfico miles de años antes, según nos parece ahora.

Dedán es en la Biblia un descendiente de Cus (Etiopía) que comerciaba con colmillos de marfíl y madera de ébano, por lo que parece que han de localizarse sus aguas por aquella zona o bien por la costa arábiga del golfo Pérsico, en vista de que es citado como hermano de Seba, tribu árabe que se dice localizar en la península arábiga. La Susiana en verdad formó parte de Elam cuando menos desde el II milenio a.C. hasta el final de su historia. Como al río Tanis o Tanais se le identifica con el río Don actual —que desemboca en el mar de Azov— parece que el mar Eritreo tiene que ser aquí el mar Caspio, equivaliendo a una indicación de los límites norteños elamitas.

El resumen de esta geografía sería así: Límite oeste el río Tigris; límite este la India; límite norte el mar Caspio; límite sur el mar del golfo Pérsico, quizá hasta Etiopía. En cuanto al interior, tenemos a la Susiana, los montes Mahri, probablemente los Zagros y Elam propiamente dicho, que se sitúa históricamente en la región de Fars. Es pues una situación geográfica perfectamente coherente con lo que hoy sabemos sobre Elam, o más bien sobre el gran Elam, siendo el pequeño Elam la región ya mencionada de Fars.

En cuanto a Etiopía, o bien la costa arábiga del golfo Pérsico, se trata de una referencia de localización hipotética, pero de ser cierta significaría que los elamitas tenían comercio con el este de África, habiendo abierto una ruta que los musulmanes utilizarían con seguridad mucho más tarde. Esto es desconocido actualmente, pero resulta perfectamente posible, pues el mundo elamita daba al mar por el golfo Pérsico —en lo que se conoce en el III milenio a.C. como las regiones de Pashime y Sherihum— y resulta razonable que viajasen por él, aun cuando no se hayan descubierto todavía evidencias textuales.

4 Así lo dicen, por ejemplo, los reyes acadios Rimus y Naramsin (III milenio a.C.) o los babilonios Hammurabi y Kurigalzu (II milenio a.C.).

5 De acuerdo con Lecoq P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997, p.152, la Gedrosia de los griegos —actual Baluchistán— corresponde a los Balotch actuales. Su nombre derivaba quizá de *wadrawant «(país) rico en canales», de donde *Gadrautch(ja) sería la forma indígena y *Wardautch > Balotch una forma persa. La similitud de Wardautch con las diferentes escrituras cuneiformes de Marhasi (Marhashi-Parashum-Barahshe-Warahshi), permite situar a esta nación en aquella zona. En el mismo sentido F. Vallat, «La géographie de l'Elam d'après quelques textes mésopotamiens», RAI 36, p. 11-21: según el cual la revisión de la interpretación tradicional de las distancias expresadas en el texto conocido como la «Geografía de Sargon», corrobora la localización de Marhasi en el Baluchistán iranio.

El autor apócrifo continúa dándonos muestras de su conocimiento geográfico e histórico con el siguiente pasaje:

—«*Jafet y sus hijos se fueron hacia occidente y moraron en la tierra de su lote. Y vio Madai la tierra del mar y no le agradó. Tras rogar a Elam, Asur y Arfaxad, hermanos de su mujer, se quedó en la tierra de los medos, cerca de sus cuñados hasta este día. Llamó a su residencia y a la de sus hijos Media, por el nombre de Madai padre de éstos*». (Libro de los jubileos 10:35).

Es evidente en la actualidad que los medos se apoderaron de la parte norte del territorio elamita, reduciendo a éstos poco a poco a la zona de la Susiana. Se ignora la manera en que aparecieron y se asentaron en esta zona, no resolviendo el apócrifo esta cuestión, pues resulta difícil saber lo que ha de entenderse por «rogar a Elam».

En cualquier caso, estos pasajes bíblicos y apócrifos nos muestran a un autor o autores muy al corriente de ciertas realidades históricas y geográficas, en particular relativas a Elam, lo cual no deja de sorprendernos para una época a la que se tiene por poco cultivada por los «expertos» modernos⁶.

De dónde sacasen la información que hemos expuesto está fuera de nuestro alcance, pero nos sirve para valorar y tener más en cuenta a estas fuentes antiguas.

El nombre de Elam

Como se sabe Elam debe su nombre al bíblico ‘Elām (Vulgata latina Aelam), gracias al cual, así se conoce en todo el mundo, pero en realidad ¿qué significa o de dónde viene el mismo? Sin intención ni posibilidad de resolver este enigma, nos limitaremos a exponer algunas ideas que puedan ayudar a profundizar en este asunto.

1) La información de los sumerios: Los sumerios —tanto en los textos literarios como los reales o económicos— se referían a Elam con una palabra que se escribía con un solo signo, cuya lectura actual es NIM. Y lo hacían con expresiones del tipo NIM-KI (Elam), KUR NIM, KUR NIM-KI, KUR NIM-MA o KUR NIM-KI-MA (país de Elam). Las inscripciones reales más antiguas, en algunas ocasiones matizan el término NIM además con alguna palabra como MA-DA (territorio) o HUR-SAG (montaña)⁷.

6 Para el lector interesado: Los apócrifos nos proporcionan aún una información suplementaria, que confirma el relato bíblico del Génesis 14:1-17, si bien muy sucintamente, pues sólo se conserva muy fragmentaria. Dice así: «*Abrahám fue a Hebrón y moró allí. Ese año llegaron Codorlahomor rey de Elam, Amrafel rey de Sennaar, Arioc rey de Larsa y Tadal rey de gentiles y mataron al rey de Gomorra. El rey de Sodoma se dio a la fuga, cyendo muchos heridos en el valle de Siddim, en el mar Muerto. Capturaron Sodoma, Adma y Seboím, apoderándose también de Lot sobrino de Abrahám con todas sus posesiones, y fueron hasta Dan...*» (Libro de los jubileos 13:22).

7 El rey acadio Naramsin escribe en alguna ocasión KALAM NIM-KI (país-nación de Elam).

En sumerio, NIM significa «alto, elevado», lo que aplicado a Elam se traduce en que se encontraba en zona elevada en relación a Mesopotamia donde residían los sumerios, de ahí su denominación con esta palabra. Pero NIM también significa «mañana, temprano, Este (punto cardinal)», lo que se ajusta aún mejor, pues Elam se encontraba al Este con relación a Mesopotamia.

2) La información de los acadios: Los acadios, asirios y babilonios utilizaban en la escritura los mismos términos sumerios para referirse a Elam, puesto que la escritura acadia hace uso de palabras sumerias con profusión. Ahora bien, cuando decidían utilizar el término acadio escribían *Elamtu*, palabra de significado desconocido, pero que habitualmente se hace derivar del elamita *Hatamti*, considerando que los acadios simplemente trasplantaron el nombre elamita a su lengua. Esta opinión general no tiene fundamento alguno, pues no hay forma lingüística de hacer derivar *Elamtu* de *Hatamti*.

Los mediobabilonios y neobabilonios utilizaban a veces el término *Elamat* o *Elammat*, que se parece más a una síncopa de la expresión *alaitum matum* que se usaba en el reino de Mari en torno al 1800 a.C. para referirse al país superior. Dicho de otro modo, el término acadio incluiría un significado de superioridad o altura geográfica, al igual que el término sumerio.

3) La información de los elamitas: Los elamitas escribían tanto su propio nombre como el de su país *Hatamti*, de significado desconocido⁸. No obstante, sólo está atestiguado a partir del II milenio a.C.; con anterioridad desconocemos su escritura, con lo que nos falta un importante dato para la investigación.

Se ha supuesto que los acadios tomaron su denominación *Elamtu* de la forma elamita *Haltamti* o *Halatamti*, lo cual no tiene fundamento alguno como ya hemos dicho, aparte del hecho de que estas escrituras son tardías en Elam —de la época aqueménida—, con lo cual difícilmente podían ser copiadas por los acadios del III milenio; es lo cierto que se trata de formas fonéticas surgidas de la síncopa de la expresión elamita *hal Hatamti* (país de Elam), dado que la /h/ no era sonora en elamita.

Ahora bien el término elamita tiene un sorprendente parecido con el nombre de una antigua ciudad precisamente elamita del III milenio a.C. llamada Adandum. Esta ciudad se encontraba en la parte alta —¡curiosamente!— y montañosa de la antigua Susiana, actual Huzistán⁹. ¿Significaría esto que Elam estaba originalmente identificado con esta ciudad de Adamdum, pasando después a dar nombre a todo el territorio de Elam? Es sólo una idea, aunque resulta curioso que más de medio milenio después

8 La escritura más antigua es Hadamti, del rey Siwepalarhupak en el II milenio a.C.

9 Quizá en tepe Deh-i Now; cf. Miroschedji, *Revue d'Assyriologie* 74, Paris 1980, 137-138.

el rey elamita Shilhakinsusinak I haga diferencia entre los dioses de Elam, de Anshan (supuesta capital de Elam) y de Susa¹⁰.

Otro dato curioso y nunca mencionado que conviene tener en cuenta para ser relacionado con el término elamita, es el nombre avéstico *Hapta Hoendu* «los siete brazos (de un río)», aplicado al río Indo¹¹. Lo cual nos da una sorprendente ecuación: (sumerio) Adamdum = (elamita) Hatamti = (avéstico) Hapta Hoendu.

4) Conclusión: ¿Elam, Ilam, Yalam, Alam? Hemos visto las diferentes denominaciones de Elam en la escritura de los diferentes pueblos. Ahora bien, distintas variantes de escritura presentan cierta problemática a la hora de establecer firmemente la verdadera forma del nombre que nos ha sido transmitido por la tradición bíblica.

Así tanto las variantes elamitas *ha/atamti*, como la forma hebrea *'Elām* y la latina *Aelam*, indican una fluctuación fonética en la primera sílaba del nombre¹², que curiosamente se ha mantenido en acadio a la hora de designar no a Elam sino a los elamitas. Las designaciones neosirias *ilamû*, *elamû* (elamita), con fluctuación vocálica de la primera sílaba, muestran inseguridad a la hora de fijar con claridad la forma escrita. A ello se añade un inusual documento sumerio¹³ que presenta la escritura *alama* (elamita).

Igualmente, aunque menos claro, la segunda sílaba del nombre pudiera ser también insegura, a la vista de las escrituras elamitas da-am, dam, ta-am, ta-a-am, tam⁵, que habitualmente se explican como intentos de escribir una /a/ larga, aunque...¹⁴.

Así pues, aunque la tradición y la costumbre nos permiten seguir utilizando el feliz nombre de Elam y los elamitas, es lo cierto y verdad que ni siquiera sabemos cómo se llamaban en realidad.

Caracteres de Elam

Finalicemos con algunos apuntes que nos den un acercamiento somero a la peculiar civilización elamita. Ya que se trata de un pueblo diferente, debe tener algunos rasgos que lo diferencien de los demás. Entre ellos podemos mencionar los siguientes:

10 La identificación de ambos nombres puede también apoyarse en la escritura «a-ta-a-am-ti» (Elam) que aparece en un texto astrológico mediobabilonio, así como en la de «a-da-an-tu» (Elam) de una lista geográfica de sinónimos. La idea es desde luego muy interesante, aunque no resulta nada definitivo.

11 Según Lecoq P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*, 1997, p. 147.

12 En elamita el intercambio ha/a pudiera indicar también un diptongo /ya/ o /ai/.

13 TCS 1 de Ur III, se trata de una carta, cuyos texto y sobre traen: *dumu nim* (elamita), pero el sello dice: *dumu a-la-ma* (elamita).

14 Añádase a ello la sorprendente forma *é-nam*, en vez de *é-lam*, que aparece en una carta sumeria del rey Shulgi de Ur III.

- a) Edificios con cuernos. Los elamitas también construían zigurats, a semejanza de los mesopotámicos, pero con una característica especial, y es que los adornaban con una especie de grandes cuernos situados en la parte superior, uno a cada lado. Por lo demás, el zigurat elamita, a diferencia de los mesopotámicos, tenía carácter funerario.
- b) El título rey de Elam no existe. Paradójico pero cierto, no hay en toda la documentación elamita conocida hasta hoy ningún título real en el que se afirme que tal rey lo es de Elam. Los reyes elamitas llevaban una titulación pomposa compuesta de epítetos políticos, religiosos e incluso administrativos, pero nunca se llaman a sí mismos reyes de Elam¹⁵. Únicamente los reyes mesopotámicos utilizan este calificativo para referirse al rey elamita¹⁶.
- c) La titulación responde a la realidad. Esto que puede parecer una perogrullada no lo es, si tenemos en cuenta que los reyes del entorno mesopotámico incluían en su titulación, como se sabe, epítetos que no respondían a la realidad y que sólo tenían un carácter simbólico, como por ejemplo el epíteto de «rey de Kish», de los reyes sumerios, el de «rey de las cuatro regiones del mundo», que llevaban sumerios, acadios y babilonios, o el más pomposo de «rey de la totalidad», o «rey del mundo» de los reyes asirios. Por el contrario, cuando un rey elamita dice que es «rey de Anzan y de Susa», o bien «sukalmah, sukal de Elam», etc, podemos estar seguros de que esto es así. Además y partiendo del paralelismo con Mesopotamia, podemos decir que de las siete clasificaciones en que se ha dado en dividir la titulación sumero-acadia¹⁷: 1) la silueta del rey; 2) el rey y los dioses; 3) el rey sabio y justo; 4) el rey en campaña y en combate; 5) el rey y los enemigos; 6) el rey y su pueblo; 7) el rey y el mundo; sólo una es claramente apreciable en el entorno elamita: «el rey y los dioses», con alguna excepción en la que puede aplicarse el epígrafe «el rey y su pueblo» (caso de Attahushu de la dinastía de los sukalmah); siendo necesario en cambio crear una nueva para Elam: «el rey y su territorio».
- d) La división del Estado. Es característica propia del estado elamita el estar dividido en regiones. Así por ejemplo, en la dinastía de los sukalmah había tres zonas, la Susiana, Anshan/Elam y Simaski; en la época medioelamita, la Susiana y Anshan y en el período neoelamita al territorio único —al que les habían reducido medos y persas— se le asignaron dos capitales, Madaktu y Hidalu.

15 Sólo el rey medioelamita Untasnapirisa hace alusión por referencia a un rey elamita (*sunkir hatamtir*). Quizá como excepción relativa pueda citarse a Idadu (II?) de principios del II milenio a.C., que se denomina «rey de Simaski y Elam», título compuesto y escrito en sumerio.

16 En la dinastía de los sukalmah o yábridas, se utiliza «sukalmah de Elam» o sukkal de Elam» y en el período medioelamita «soberano (*menir*) de Elam», «monarca (*katri*) de Elam» y «gobernante (*halmenir*) de Elam».

17 Cf. M.J. Seux, *Épithètes royales*, Paris 1967, pp. 18-27.

- e) La sucesión al trono. Aunque es un tema discutido en la investigación, suele aceptarse que en el mundo elamita la mujer desempeñaba un papel importante en cuanto a la sucesión al trono se trataba, por cuanto era la transmisora del derecho real. Los elamitas incluso habían creado un título especial de legitimación, que no aparece en las otras culturas. Se denominaban «hijo de la hermana de Silhaha», indicando con ello que eran reyes con derecho a gobernar por sucesión directa de la hermana de Silhaha, gobernante de la dinastía de los sukalmah de quien proviene este derecho.
- f) Etnia de color oscuro. No cabe duda que los elamitas eran distinguidos del resto de pueblos de su entorno por el color oscuro de su piel. Lo que ya no es tan claro es que se tratase de un pueblo de raza negra; más bien parecen que fueran semejantes a los hindúes o paquistaníes.
- g) El arco elamita. Los elamitas eran reconocidos arqueros del mundo antiguo, como se sabe por la Biblia y los textos asirios. Asurbanipal en su destrucción de Susa, se jacta de cortar las manos de los arqueros y de haberse llevado prisioneros a todos los arqueros y sus jefes que pudo, alistándolos en su propio ejército. Este mismo rey asirio dice que el arco era el símbolo de la fuerza de los elamitas; algo que corrobora la Biblia al afirmar el profeta Jeremías que el arco elamita era el fundamento de la fuerza de Elam¹⁸.
- h) El carro de combate. El carro de guerra neoelamita se diferenciaba por los numerosos radios de sus ruedas. De acuerdo con la representación que del mismo nos han dejado los relieves de los reyes neoasirios, las ruedas de sus carros tenían normalmente 12 radios, pero en ocasiones llegaban a los 16, a diferencia de los carros asirios cuyo máximo era de 8 radios, aunque normalmente llevaban sólo 6. Esto ha llevado a pensar a los estudiosos que el carro elamita tenía un origen oriental¹⁹, siendo independiente en su desarrollo de la tradición mesopotámica.

Como colofón a estos sucintos detalles básicos relativos a Elam, mencionaremos a un país que conviene no confundir con Elam. Aparece a partir de los textos medio-babilonios y medioasirios y lleva por nombre país de Elamma o Elamunia, el cual se encontraba al noroeste de Asiria, en la parte superior del río Zab²⁰:

18 En los comienzos del II milenio a.C. una carta dirigida al rey sumerio de la ciudad de Isin, Lilitishtar, menciona la ayuda de los arqueros elamitas para repeler un ataque. Igualmente el Poema de Gilgames pondera el arco de Anshan, ciudad elamita por excelencia.

19 Se han descubierto al Este de Elam e incluso en China carros con 18-24 radios.

20 Véase los reyes asirios Tiglatpileser I, *ARAB* I 236 y 241, Sargón II, *ARAB* II 170, o el extraño rey Hurpatila mencionado por el babilonio Kurigalzu, *RLA* II «Elama». De este país era originaria la madera del árbol llamado *elammatum*.

Para saber más:

En español sobre Elam puede consultarse la colección de Estudios Orientales del Instituto del Próximo Oriente Antiguo, tomos I y IV —exclusivos sobre Elam—, que se pueden ver en la web www.um.es/ipoa/ y disponibles en la biblioteca de la Universidad. En la misma web pueden consultarse textos elamitas, una gramática y un resumen histórico.



Figura I. Relieve asirio. Carro elamita



Figura II. Relieve asirio Arqueros elamitas.

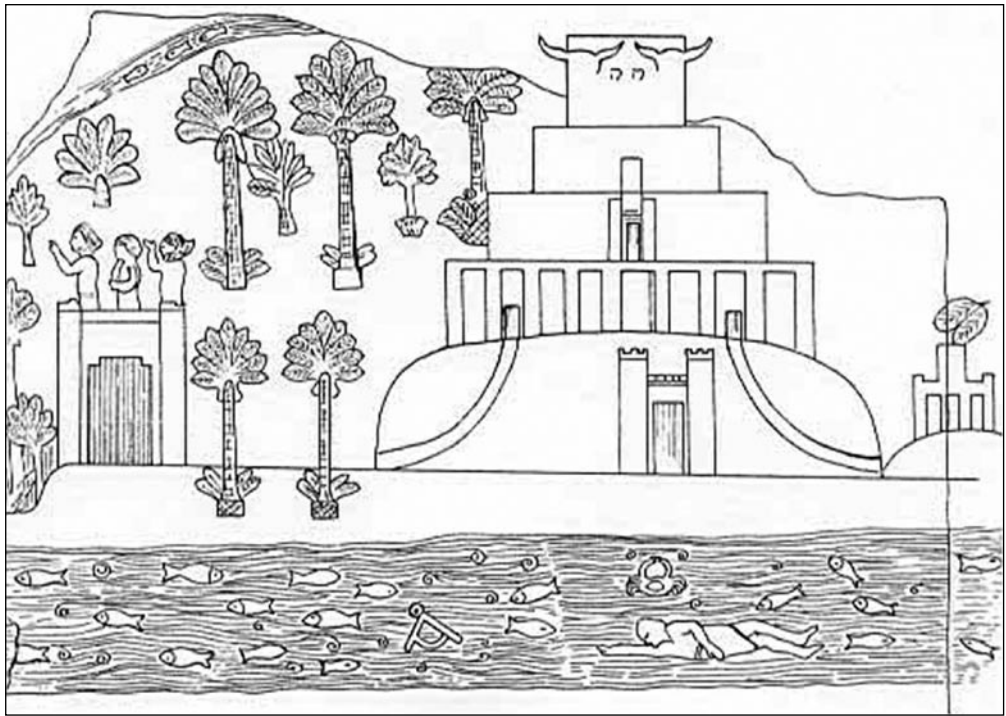


Figura III. Zigurat elamita. Dibujo de William Boucher, s. XIX.

EL SOL EN LAS CIVILIZACIONES ANTIGUAS

FELIPE SEN

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Con motivo del año del Sol me han pedido un complemento a lo que nos dice la Ciencia sobre el Astro Rey. Entre todos los temas que se pueden escoger decidí hablar sobre *El Sol en las Civilizaciones antiguas*. Ya desde el comienzo me parecía una obra de mucha envergadura. Nada más aceptar, mi imaginación y mis pocos conocimientos me abrieron un campo tan amplio que simplemente el enunciado lo haría interminable. El Sol en Egipto, Mesopotamia, China, Japón, Grecia, Roma, culturas americanas. El Sol en Argentina, Ecuador y Perú, el Sol en la Literatura, el Sol en los refranes, El Sol en el lenguaje cotidiano y el Sol en la Filatelia y la Numismática.

Me quedé, como he dicho, con el primer enunciado. Tanto es lo que se podría decir, que es posible, que muchos temas se me hayan escapado. Pero procuraré centrarme en Egipto, China, Japón, India, Grecia, Roma y Culturas americanas.

Algunos temas son demasiado extensos para un artículo.

Comencemos por Egipto.

Egipto

Ra, dios sol de Heliópolis, es el creador. Es la quintaesencia de todas las manifestaciones del dios Sol y abarca el cielo, la tierra y el Más Allá. Muchos de los dioses egipcios participan de su propia divinidad, uniéndose con él, así tenemos Amón-Ra, Ra-Horahty, entre otros.

Su centro principal de culto fue Heliópolis¹, situada a las afueras de El Cairo, aunque no queda de la ciudad primitiva más que el obelisco que se halla a la entrada. Su templo y sus alrededores se conocían en egipcio como Iunu y en la Biblia se la

1 Traducción del griego, *Ciudad del Sol*.

denomina como On². El jeroglífico para Iunu es una columna, imagen del culto antiguo del lugar. La representación física del dios es la de un halcón con un disco solar ardiendo sobre su cabeza. El disco está circundado por el cuerpo de la diosa cobra enroscada, que simboliza el poder divino de dar la muerte instantánea. En el Más Allá o mundo subterráneo su figura es la de un dios con cabeza de carnero. Se le llama *el carnero sagrado del oeste* o *el carnero a cargo del harén* para subrayar también sus propiedades de dador de la vida. En la literatura egipcia se le describe como un anciano rey cuya carne es de oro, los huesos de plata y el cabello de lapislázuli.

Ya desde la II Dinastía se tienen noticias de su culto por el nombre del segundo monarca de la misma *Ra-neb* o *Ra es el Señor*³.

Las III y IV Dinastías dan fe de su culto en la arquitectura, con la pirámide escalonada y las famosas pirámides apuntando hacia el sol.

El culto se hizo popular a partir de la V Dinastía, como sabemos por el *pWest-car*⁴ y su relato de los tres hijos de Ra nacidos de su unión con la esposa del sumo sacerdote de Heliópolis. Los soberanos de esta Dinastía introducen en su titulación el elemento de Ra, con el jeroglífico del pato rabudo y el disco solar, que significa *Hijo de Ra*.⁵ Otros faraones de la Dinastía XVIII también añadieron el nombre de Ra a la suya como Menheperra y los Ramsés. Además algunos personajes lo usaron, como Rehmira = *Sabio como Ra*.

Presidía la gran Enéada de los dioses. Las pirámides son monumentos esencialmente solares, aunque tienen también un sentido funerario. A pesar de la preponderancia que tuvo Amón, Ra siguió teniendo importancia y se asimiló a otras divinidades, pues era, en verdad, el todo tan visible en Egipto. Ra, en el terreno funerario, era el patrón del Más Allá, Gran Juez de los tiempos antiguos, pero ante la figura de Osiris, queda postergado en este mundo de Ultratumba. En el Imperio Nuevo se llega a un acuerdo y se hacen de ambos, Osiris y Ra, dos aspectos de una misma realidad, el *alma divina* y no serán antagónicos, sino complementarios. El viaje del Sol, Ra, en su barca dio lugar a numerosos mitos y leyendas: *Hepri*, niño en su nacer, al amanecer o *Atón*, *Ra*, el hombre maduro a mediodía y viejo decrepito o *Atum* a la puesta.

Los reyes de la V Dinastía construyeron templos en su honor y cedieron los terrenos colindantes para los sacerdotes de su culto.

¡¡ojos signos!! falta tipo de letra

2 Gn 41:45 Llamó el faraón a José con el nombre de Zafnat Paneaj y le dio por mujer a Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On.

3 V> , nombre escrito dentro de la cartela del soberano, sucesor de Hotepshemwy. Es Saqqara se halló una estela funeraria con su nombre. La estela se encuentra en la actualidad en el Metropolitan de Nueva York.

4 Traducido al español por A. Rodríguez Sánchez en copia en ordenador.

5 F V, sA-ra

Se dice que el rey pertenece a los dos obeliscos de Ra en la tierra. Tales obeliscos se erigían delante de los pilonos de los templos, como se puede ver en Karnak. El obelisco oriental es el famoso que se halla en la Plaza de la Concorde de París.

Los *Textos de las Pirámides*, grabados en la tumba de Unas, Unis o Wenis, ofrecen un panorama del Más Allá, tal como lo imaginaba el sacerdocio de Heliópolis⁶. El monarca asciende al cielo para encontrarse con su padre el dios-Sol en la escalera hacia el sol. La supremacía de Ra fue la base de la propia seguridad y poder del soberano, que gobernaba Egipto, según el orden universal creado por Ra. Si el rey se desviaba de los dictados del dios-Sol se convertía en un monarca indigno de la realeza divina. Pero esto sólo ocurría después de su muerte, como lo sabemos por la reina Hatshepsut en el espejo o cueva de Artemidos, en cuya capilla se llama a los Hyksos reyes sin Ra.

En la religión egipcia se recalca que Ra nace al comienzo del tiempo. Surge de las aguas primordiales sobre la piedra del *bebén*⁷. Es la imagen del sol cuando aparece en el horizonte. Se le considera como un niño emergiendo del loto primordial. Para crear se une con Atum y Hepri⁸. En los Textos de las Pirámides lo encontramos como Ra-Atum⁹ como padre del rey y en el *Libro de los Muertos* como Ra – Horahty – Atón – Horus – Hepri. A veces se le llama el *llorón*, aludiendo a la creación del hombre como un juego de palabras: el dios-Sol lloró y de la lágrima (*remi*), que cayó sobre la tierra, surgió el hombre (*remche*)¹⁰. Fue el que instituyó el ciclo de las tres estaciones del año egipcio, teniendo siempre en cuenta la inundación del Nilo.

En el *Libro de los Muertos* tenemos un pasaje, por demás interesante referente a la automutilación de Ra: El dios-sol se corta el pene (quizás sea referencia velada a la circuncisión) y con la sangre que cae se forman dos personificaciones, Hu y Sia, e. d., la *autoridad* y la *inteligencia*¹¹.

Los egipcios gradualmente desarrollaron el concepto de síntesis entre el dios cósmico, Osiris, y el dios solar, Ra.

La conocida *letanía de Ra*, hallada en las paredes de las tumbas de Tebas, nos describe cómo Ra visita sus propias formas en el Más Allá y aparecen 74 figuras, p. e., en la tumba de Tutmosis III. Pero todas esas formas se reducen a *Ra en Osiris*, *Osiris en Ra*. Ra es el jefe del Más Allá o *señor de la vida en el horizonte oriental*,

6 *Textos de las Pirámides*, 136-139, 140-149.

7 No están acordes los autores sobre el significado y la esencia de esa piedra.

8 *Textos de las Pirámides*, 45, 47, 48, 50, 185, 209, 213, 239, etc.

9 *Textos de las Pirámides*, 1686.

10 Hart, *The Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, p. 181.

11 *¿Qué es? Es la sangre que brotó del falo de Ra, cuando se puso a circuncidarse a sí mismo: entonces surgieron los dioses antecesores de Ra, (a saber) Hu y Sia, que acompañan a mi padre Atum en el curso de cada día.* Fórmula o capítulo 17, ll. 29-30.

e. d., cuando Ra entra en Ultratumba al atardecer, en la montaña de Manu. A medida que va deambulando por la región de las sombras ilumina las cavernas de los dioses y sus sarcófagos y de esta manera los devuelve la vida momentáneamente. Luego vuelve al estado mortal, descrito en los himnos a Ra. Para viajar por el mundo de Ultratumba Ra lo hace en su barca solar, *mesektet*. Lo hace en forma del dios con cabeza de carnero o *carne de Ra* y circundado por *mehen*, la serpiente cobra. Al amanecer deja la barca nocturna y toma la diurna, llamada *mandyet*, para recorrer el cielo¹².

La idea del sol que necesita una barca para hacer el recorrido diario por el cielo de día y por ultratumba de noche tiene origen ya en el Reino Antiguo, donde se le llamaba a Ra *el gran barquero de los cañaverales*¹³.

Horus y Ra ambos son el dios del cielo. Horus era el halcón cuyas alas están en el cielo y cuyo ojo derecho es el sol y el izquierdo la luna. Desde la época de los Textos de las Pirámides se le llama *el señor del cielo, el dios del Este*¹⁴, *del amanecer* también se le conoce como *Horahti* u *Horus del Horizonte, Horus de Behdet* (Edfú), Heremahet o Hermakis. Entre los templos dedicados a Ra destaca el de Amón-Ra en Karnak, cuya entrada está flanqueada por una avenida de esfinges con cabeza de carnero. Delante del templo se erigieron dos obeliscos en tiempos de Seti II, pero sólo queda uno en pie. Los pilonos, nunca terminados, son de época ptolemaica. El más alto de los dos mide unos 50 m.

Entre los pasajes que he escogido es interesante escuchar parte del Himno a Atón:

Adoración a Ra-Horahty, que se alegra en el país de la luz... Akenaton grande en su vida, que se le dé vida eternamente.

¡Levántate espléndido, oh Atón viviente, señor eterno!

Eres radiante, bello, poderoso,

Tu amor es grande, inmenso.

Tus rayos iluminan a todos los rostros,

Tu brillo da vida a los corazones,

Cuando llenas las Dos Tierras con tu amor.

...

12 *¡Oh Ra-Atum, el rey viene a ti, espíritu imperecedero, señor de los negocios (¿?) del lugar de las cuatro columnas; tu hijo viene a ti, el rey viene a ti. Que atraveséis el cielo, unidos en las oscuridad; que os elevéis en el horizonte, en el lugar donde os encontráis bien!... ¡Oh Ra-Atum...Que atraveséis el cielo, estando unidos en la oscuridad; que os elevéis en el horizonte, en el lugar donde os encontréis bien!* Más abajo se vuelve a repetir la misma expresión. *Textos de las Pirámides*, 152-156.

13 Hart, p. 182.

14 *Textos de las Pirámides*, 450. *El rey ha llegado a ti, ¡oh Horus de Shezmet; el rey viene a ti, oh Horus del Este!*

*Cuando te pones en la región occidental del cielo,
(los seres) se duermen como si murieran,
Sus cabezas se cubren, sus narices paran,
Hasta que amaneces en la región oriental del cielo...*¹⁵

Además de Ra tienen su relación con el Sol otros dioses. Vamos simplemente a enumerarlos y decir algo de varios de ellos.

Realmente el sistema es complicado y cualquiera que se introduzca en ese mundo se encuentra desbordado por su multiplicidad y lo complejo de las relaciones de unos dioses y diosas con otros.

En primer lugar citamos al poderoso dios enemigo de Ra, que es *Apopis* o *Apopis*, continua y persistentemente hostil hacia él. Se le representa como una enorme serpiente dispuesta a engullir cuanto se le ponga delante. Mientras el dios-sol triunfa durante el día aquél no tiene poder. Imposible de ser destruido vuelve cada noche a actuar, tratando de devorar a Ra y a sus seguidores¹⁶.

Atón es el dios-sol al amanecer. Se le ve como el disco solar con el úreo en su parte inferior y del que salen rayos que terminan en manos y algunas con el jeroglífico de vida, *anh*. Durante el reinado de Akenaton llegó al grado sumo su culto, quedando como dios único. Luego su culto se fundió con el de los demás dioses. Atón o en egipcio *iten* significa sencillamente *el disco solar*. Los dioses egipcios más importantes aparecen con el disco solar sobre su cabeza. En la época de Amenhotep II aparece la iconografía de Atón por primera vez. Se trata de un disco alado y con cuyas manos abarca la cartela o cartucho del soberano. Se halló en un monumento de Giza¹⁷.

Atum, en egipcio *item* o *tem*, es el dios-sol creador del universo. El nombre significa *total, acabado, perfecto*. Frecuentemente se le llama *Señor de Heliópolis*. Fue el centro más importante de su culto. Como Ra también era el dios-sol se les unió a ambos bajo un solo nombre: Ra-Atum, al igual que se formó Amón-Ra. Se le representa antropomórficamente tocado con las coronas del Alto y Bajo Egipto y vestido de soberano. Puede aparecer de pie o sentado en su sitial oficial. Sus animales sagrados son: el león, el toro, el icneumon y el lagarto. Ya en los *Textos de las Pirámides* se alude a Atum como creador de los dioses. Se le llama también padre del rey de Egipto. Al morir el soberano Atum le abraza como a un hijo suyo y le lleva al cielo¹⁸.

15 LICHTHEIM, II, p. 91.

16 HART, G. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, pp. 31-32.

17 HART, G. *Op. cit.*, pp. 35-46.

18 HART, G. *Op. cit.*, pp. 46-49.

Horus es el disco-halcón, *señor del cielo*. Era el símbolo de la realeza. Su nombre significa probablemente *el alto, el lejano*. Aparece en el protocolo real en las primeras dinastías hacia el 3000 a.C. En la famosa paleta de Narmer se ve al dios-halcón, Horus, como protector de la realeza, agarrando a un enemigo por el cabello. Es continua su representación a lo largo de la historia de Egipto. La forma más usual es protegiendo al soberano¹⁹.

En los Textos de las Pirámides es continua la alusión a Ra. Oigamos algunos pasajes:

34.- *Ra en el cielo te es agraciado, une a las Dos Señoras para ti.*

37.- *¡Oh, Ra, si amaneces en el cielo, amaneces para el rey, señor de todas las cosas; si todas las cosas le pertenecen, entonces todo le pertenece al doble del rey, todo le pertenece a la elevación ante él de la ofrenda sagrada.*

120.- *¡Oh, tú, que estás sobre los alimentos preparados! ¡Oh, tú, que te preocupas por el abastecimiento de la bebida, el rey se ha entregado a Felket, el mayordomo de Ra, pues el mismo Ra se ha entregado a él, y Ra se le entrega, pues él es encargado de su alimentación este año.*

304-307.- El rey se identifica con el sol. *Hay un tumulto en el cielo: Hemos visto algo nuevo, dice el primitivo de los dioses. ¡Oh, tú, Enéada, Hurus (el Rey) está en la luz solar, los poseedores de las formas le saludan, las Dos Enéadas le sirven, pues se ha sentado en el trono del Señor de Todo...!*

Israel

En todos los panteones semíticos el sol es una divinidad importante, especialmente lo hemos visto en Egipto.

El sol era *shemesh* en casi todas las lenguas semíticas, sin embargo, los etíopes lo llamaban *dahay*²⁰. El nombre podía ser masculino o femenino. Algunos personajes tomaron el suyo del término *sol*.

Para Israel el sol es una criatura más del universo y, según el relato del Génesis apareció al cuarto día²¹. Era una manera sencilla de explicar al pueblo las grandes maravillas de la Creación. Pongamos un ejemplo. Si ahora viniera un científico, un

¹⁹ HART, G. *Op. cit.*, pp. 87-96.

²⁰ KOEHLER, L. Und BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramaisches Lexikon zum Alten Testament*. 3ª ed. pp. 1468-1469.

²¹ Gn 1:16.19 *Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios ser bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto.*

astrónomo, pongamos por caso, para explicarnos los secretos de la Astronomía no seríamos capaces de entender apenas nada de lo que nos dijera. En la Antigüedad las explicaciones y comentarios sobre el origen de los dioses eran a base de imágenes. El sol era símbolo de estabilidad y permanencia.

Para Israel, al igual que para los hombres de hoy, el sol divide el tiempo. Al amanecer trae la mañana y el día y al anochecer la tarde y la noche. El sol sale por oriente y se pone por occidente. Para los israelitas el sol también tenía partes desagradables: el sol ardiente quema y brilla implacablemente, especialmente a mediodía, perjudica al hombre y quema la piel y, cuando lo ocultan las nubes, se oscurece. Si desaparece es un mal presagio. En Israel no se le dio culto, como ocurrió en otras civilizaciones, aunque en la primitiva Palestina, en época muy remota se le daba culto. A Sansón se le ha relacionado con este culto al igual que al templo de Salomón, pero ninguno de los dos tienen nada que ver con aquél. A pesar de la prohibición expresa de adorar a los astros y particularmente a sol Manasés y varios de sus sucesores dieron culto al sol. Su culto se castigaba con la muerte y los Profetas protestaban cuando algún soberano incitaba a hacerlo, pues es una criatura y se la convertía en dios. También simbolizaba la claridad, la belleza y la gloria, la justicia y, a veces, se comparaba a Dios con el sol. También Israel conoce la intervención divina como cuando se oscureció por la muerte de Jesús²². Especialmente se usan sus imágenes para los tiempos escatológicos. Sería interesante citar los pasajes bíblicos en que se contienen estos datos²³.

Escuchemos en primer lugar el relato del Génesis sobre la Creación:

Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo pero el Espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas. Y dijo Dios: Haya luz; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas, y a la luz la llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero. Luego dijo Dios: Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras; y así fue. E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y vio ser bueno. Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, segundo día. Dijo luego: Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos, y aparezca lo seco. Así se hizo, y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus lugares y apareció lo seco; y a lo seco lo llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vio Dios ser bueno. Dijo luego: Haga

22 Lc 23:44 *Y era como la hora de sexta cuando se obscureció toda la tierra hasta la hora de nona, porque se eclipsó el sol.*

23 Algunos de los pasajes en que se habla del sol: Dt 4:19; 17:3; 2 R 21:3, 5; S 72:5; 89:37; Is 13:10; 30:26; Jr 8:2; Ez 8:16;

brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla y árboles frutales cada uno con su fruto, según su especie, y con su simiente sobre la tierra. Y así fue. Y produjo la tierra hierba verde, hierba con semilla, y árboles de fruto, con semilla cada uno. Vio Dios ser bueno; y hubo tarde y mañana. Día tercero. Dijo luego Dios: Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día y la noche, y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra. Y así fue. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios ser bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto.

Entre los Salmos merece especial mención el S 104:

*Bendice, alma mía, a Yavé,
Yavé, Dios mío, grande eres en extremo,
De majestad y de honor te vestiste,
Cubierto de luz como un manto,
Extendiste los cielos como un toldo...
Hiciste la luna para indicar los tiempos,
Su ocaso conoce el sol.
Pones la oscuridad y se hace de noche,
En ella serpean todas las bestias de la selva.
Los cachorros de león que rugen por la presa,
Reclamando de Dios su comida.
Haces amanecer el sol, y se recogen,
Y a sus madrigueras se retiran.
Sale el hombre a su obra,
Y a su faena hasta la tarde.*

Hay muchos pasajes en los que se habla del sol. He escogido los siguientes:

Ex 16:21. Hablando del maná en el desierto se dice: Todas las mañanas recogían el maná, cada cual según su consumo, y cuando el sol dejaba sentir sus ardores, se derretía.

Is 49:10 Isaías anima y trae esperanzas al pueblo de Israel con estas palabras: En todos los caminos serán apacentados y en todas las alturas peladas tendrán sus pastos. No padecerán hambre ni sed, ni les afligirá el viento solano ni el sol, porque los guiará el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a manantiales de agua.

Joel 2:10. El profeta exhorta al pueblo a la penitencia y anuncia grandes catástrofes. Es lo característico de los tiempos escatológicos. Ante ellos tiembla la tierra, se conmueven los cielos, se oscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo.

Qoh 12:2 En los días de la juventud acuérdate de tu Hacedor, antes de que vengan los días malos y lleguen los años en que dirás: «No tengo ya contento», antes de que se oscurezcan el sol, la luna y las estrellas, y vuelvan las nubes tras el aguacero...

Mesopotamia

Shamash además del Sol era el *dios-sol* y ante el que se juraba en Irán, en la antigua Mesopotamia. Era el nombre acadio dado al dios-sol sumerio Utu, hijo del dios Luna, Sin. Fue considerado el dios tutelar de la justicia y se le creyó dotado del don de la profecía. Se le llamó *el rey* y se le asignó el número 20 en la mitología mesopotámica.

Sus grandes centros de culto fueron: Larsa, Sippur y Babilonia²⁴.

El panteón mesopotámico abarcaba unos 560 dioses al principio y luego poco a poco se fue reduciendo hasta llegar al número de tres²⁵.

Otro de los cultos muy extendidos por Irán y Persia fue el de Mitra. Se trata de una religión de los misterios. No están acordes los autores sobre las atribuciones de este dios, pero muchos lo identifican con Helios o Apolo. El mito lo hace nacer de una piedra, que al golpearse con otra produjo una chispa y de ésta salió el fuego. En Roma se le representaba como un joven tocado con un gorro frigio, con túnica y capa colocada sobre el hombro izquierdo, la rodilla apoyada en un toro, sujetándolo con la mano izquierda, mientras que con la derecha hace ademán de clavarle el puñal hasta el cuello. Con esta acción se quería simbolizar la fuerza del sol, cuando entra en el signo de Tauro del Zodíaco. Mitra, pues, se identificaba con el sol y lo prueba además la siguiente inscripción, muy frecuente: *Al Dios del Sol, el invencible Mitra*. Esta religión se extendió mucho por el Mediterráneo y los transmisores fueron los soldados de las legiones romanas. Una de las características de su culto era la de la clandestinidad. Esa fue una de las razones por las que el Cristianismo, en sus comienzos romanos, fue confundido con el culto a Mitra²⁶.

24 BOTTÉRO, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*, pp. 15, 72, 95.

25 BOTTÉRO, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*, pp. 71.

26 SMART, N. *The World's Religions*, p. 223-225.

Existen varios poemas mesopotámicos antiquísimos. Escogemos dos fragmentos de dos éstos:

I

*Oh Marduk, Sîn no es sino tu divinidad,
Anu, tu soberanía,
Dagon, tu dignidad señorial,
Enlil, tu realeza,
Adad, tu prepotencia,
El sabio Ea, tu inteligencia,
Nabû, el letrado, tu saber,
Ninurta, tu primacía,
Jergal, tu vigor
Y el brillante Shamash, tu judicatura.*

II

*Marduk es Ninurta, el dios de la agricultura,
Es Nergal el dios de las batallas,
Zababa el dios de la guerra,
Nabû el dios de los contables,
Enlil el dios del gobierno,
Sîn el dios escrutador de las noches,
Shamash el dios de la justicia
Y Adad el dios de la lluvia...²⁷*

Los antiguos habitantes de Mesopotamia imaginaban el universo como un esferoide hueco, cuya parte superior, luminosa, formaba el *Arriba* o *Cielo* y su parte simétrica inferior y oscura era el *Abajo* o *Infierno*. Se hallaba cortado en parte media por una especie de isla central, que era la Tierra. Debajo de ésta se encontraba el *Apsu*, capa de dulce, rodeada por todos los lados de agua salada del mar. Altas montañas a lado y lado de la curvatura hacían de sostén de la bóveda celeste y dos orificios, también a ambos lados, por los que libremente se pasaba de arriba abajo y de abajo arriba. El Sol salía por el orificio del Oriente y se ponía por el de Occidente. Cada mañana, los hombres-escorpiones, que habitaban en las montañas del Oeste abrían las enormes hojas de la puerta del orificio para dar salida a Shasmash con objeto de que pudiera recorrer su camino diario por la bóveda celeste. Con su potente luz lo

27 BOTTÉRO, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*, pp. 81-82.

veía todo y sus rayos con su amplitud hacían que quedaran presos en ellos cuantos cometían alguna iniquidad. De ahí que fuera también el dios de la justicia²⁸.

Incas²⁹

Inti 'El Sol': El culto al Sol constituyó el centro de la religión incaica, y era el más importante tanto por el culto que recibía como por el lugar institucional que ocupaba, incluso por las propiedades que poseía. Su supremacía cosmológica era respaldada por su característica de ser vital para la existencia del mundo. No existe conformidad entre los cronistas para decir quién inició el culto al Sol. Según Betanzos, fue Pachacuti, pero Sarmiento señala a Wiracocha Inca que fue quien inauguró este culto tan elaborado a Inti. Según la mayoría de las fuentes, las contribuciones de Pachacuti fueron las más significativas y las que dieron lugar a la reedificación del templo principal y la modelación del ídolo solar.

Físicamente Inti era un varón representado por una estatua o un disco solar. La estatua era la figura de un joven llamado Punchao, de cuya cabeza se proyectaban rayos y sus orejas estaban adornadas con rodetes, embellecido por un pectoral y una banda real, y de cuyo cuerpo salían serpientes y leones. Este Punchao era el nexo de unión entre los hombres y el Sol, ya que los órganos vitales de los soberanos fallecidos se quemaban y se depositan en un orificio de la estatua. Ésta dormía en el templo principal y era sacada al patio durante el día. Los españoles nunca consiguieron encontrar al Punchao.

Los incas dedicaban a Inti innumerables ceremonias, las que servían para asegurar el bienestar del soberano y de las gentes, pues también de ellas dependían las futuras cosechas. Por todo el Imperio Inca se sucedían numerosos recursos de todo tipo a su culto, de modo que en los principales asentamientos de muchas de las provincias existía un Templo del Sol, servido por un cortejo de sacerdotes y sacerdotisas. Se cree que cada provincia dedicaba campos y rebaños al Sol y que tenían sus propios almacenes donde se guardaban los suministros para el personal y para los sacrificios en su honor.

El Capac Raymi ('festival magnífico') era la ceremonia más importante del ciclo regular y se celebraba en el primer mes del año que incluía el solsticio de diciembre. En esta celebración los jóvenes incas se sometían a ritos de pubertad que marcaban el paso de la infancia a la edad adulta. En las ceremonias se bailaba, se bebía, se ingerían pasteles de maíz y sangre de llama (que simbolizaba el alimento del Sol). Realmente era la celebración más extraordinaria de todo el año.

28 BOTTÉRO, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*, pp. 103.

29 Comunicación personal de D. Álvaro Cruz García.

El Inti Raymi (‘preparación de los guerreros’) coincidía con el solsticio de junio y era una celebración dedicada a honrar al Sol. Hoy día en el Cuzco esta fiesta se ha recuperado en forma de un gran espectáculo que mezcla tradición con modernidad en busca de turistas. En la antigua celebración participaban los personajes más destacados como el Sol, el Inca, la nobleza, el pueblo, los bultos de los antepasados... Todo empezaba durante el amanecer en un llano del Cuzco donde se sacaban los bultos de los adoratorios del Cuzco, que protegían con ricos toldos de plumas. Los señores se vestían con sus mejores y lujosas galas, se situaban en dos filas de unas trescientas personas cada una. A medida que el Sol se elevaba, el soberano inca comenzaba un cántico que aumentaba de volumen hasta alcanzar el mediodía, punto en el que bajaba el tono paulatinamente al igual que el Sol descendía. En este día se ofrendaba carne, se presentaba en sacrificio chicha, coca y otros productos. Al finalizar la carrera del Sol por el cielo y el día llegaba a su fin, los incas se mostraban tristes. Tras la puesta de Sol, todo y todos regresaban a sus sitios. Tras ocho o nueve días de ceremonias similares, los incas traían arados de pie y comenzaban a roturar la tierra. Así inauguraban la estación de la siembra.

Los aztecas y su pirámide famosa³⁰

En Teotihuacan se encuentran las ruinas de una civilización agrícola que allí se estableció unos 600 años antes de Cristo. Quinientos años más tarde ya se había consolidado aquella cultura y comenzaron a edificar las impresionantes pirámides y templos que aún podemos contemplar.

Para los aztecas Teotihuacan era un lugar sagrado. Es más, le llamaron así porque esta palabra para ellos quería decir algo así como *donde los hombres se convierten en dioses*. Llamaron *Calle de los Muertos* a la inmensa avenida central que corre de norte a sur. Para otros Teotihuacan significa *Lugar donde nacen los dioses* ya que la leyenda dice que fue en esta ciudad donde nació el quinto sol.

Desde la *Calle de los Muertos* se llega a la *Pirámide del Sol*.

Es Patrimonio de la Humanidad desde 1987.

Por otra parte Alfonso Caso escribió su excelente trabajo *Aztecas o el Pueblo del Sol*, una obra ya clásica, sobre la religión de estos aborígenes. Y es que los mexicas se veían a sí mismos como el *pueblo del Sol*, los elegidos por (el dios tribal) Huitzilopochtli.

El último gran dios del panteón mexica es su dios tribal, Huitzilopochtli, *Colibrí de la izquierda*, quien les lleva a fundar su capital, Tenochtitlan. Era el dios solar, que combatía con la deidad nocturna, Tezcatlipoca. Huitzilopochtli, por su parte es un dios guerrero por excelencia, no en vano, como el Sol, debe combatir con la Luna y las Estrellas.

30 Comunicación personal de D. Álvaro Cruz García.

El mito de los cinco soles³¹

Para los aztecas, el mundo en el que habitaban era el Quinto Sol, que había sido creado después de la destrucción de los otros cuatro mediante diversos cataclismos debidos a la lucha entre Quetzalcóatl, el dios civilizador, y Tezcatlipoca, el dios de lo tenebroso. El mito, del que se conocen varias versiones, cuenta cómo el Primer Sol, conocido como *Nauí Ocelotl* (4 jaguar), duró 676 años, y en él vivieron los gigantes, que ignoraban la agricultura y que acabaron siendo devorados por Tezcatlipoca, convertido en jaguar.

El Segundo Sol, que duró 364, fue conocido como *Nauí Ehecatl* (4 viento). En él dominó Quetzalcóatl como divinidad solar, pero Tezcatlipoca se tomó cumplida venganza haciéndole caer en sus garras. Al desaparecer el Sol se levantó un gran vendaval, que hizo morir a los hombres y sólo dejó en pie a unos pocos, convertidos en monos.

El Tercer Sol, *Nauí Quiauitl* (4 lluvia), desapareció bajo una lluvia de fuego, provocada por Quetzalcóatl. El Cuarto, *Nauí Atl* (4 agua), alcanzó los 676 años, y está dominado por la diosa de las aguas, Chalchiuhtlicue. Tezcatlipoca mandó entonces un gran diluvio que se prolongó durante 52 años, tras los cuales los hombres perecieron, según una versión, o bien sólo se salvaron dos, un hombre y una mujer, quienes, tras refugiarse en el tronco de un ciprés, fueron finalmente transformados en perros.

Tras estos cataclismos, provocados por la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, los dioses estuvieron tentados de no volver a crear el mundo de nuevo, aunque finalmente pensaron intentarlo otra vez. Reunidos en Teotihuacán, decidieron que uno de ellos habría de sacrificarse arrojándose al fuego sagrado para convertirse en el nuevo Sol. Dos dioses rivalizaron para conseguir tal honor: uno de ellos opulento y rico y el otro pobre y humilde. Tras un ayuno de cuatro días, en el que ambos realizaron sacrificios, al quinto día se reunieron todos los dioses para comprobar quién habría de convertirse en el Sol. Hasta tres veces intentó el dios rico arrojar al fuego, pero su cobardía se lo impidió. Llegó luego el turno del dios pobre, quien lo hizo sin vacilar, lo que provocó que un avergonzado dios rico se arrojara también al fuego. El dios pobre, pero de comportamiento piadoso, se convirtió en Sol gracias a su valentía, mientras que el rico acabó por ser la Luna. Cuando el resto de dioses comprobó que la Luna brillaba tanto como el Sol, la emprendió a golpes con éste, dejándole la cara marcada. Como quiera que el Sol permaneciera inmóvil, pidió a los demás dioses que se sacrificaran, a lo que éstos se negaron. Entonces, el Sol los asesinó, siendo convertidos en estrellas. Así quedó creado el Quinto Sol o *Nauí Ollin* (4 movimiento), la era actual de la Humanidad, que habrá de terminar mediante un gran terremoto.

31 Comunicación personal de D. Álvaro Cruz García.

Para poder combatir este terrible final, los aztecas, habitantes del Quinto Sol, debían llevar a cabo una solemne ceremonia cada 52 años, periodo en el que consideraban que podía producirse. A los 52 años, el calendario mexica finalizaba un ciclo completo, por lo que, para que comenzase uno nuevo, los sacerdotes debían llevar a cabo la ceremonia del Fuego Nuevo, precisamente en la fecha en que la constelación de las Pléyades pasaba el cenit a medianoche. En ese momento, marcado por los sacerdotes, toda la población sabía que había acabado un ciclo y esperaba con miedo e impaciencia a que comenzase el siguiente. En todas las casas se apagaban a medianoche los hogares y se destruían los enseres viejos, mientras los sacerdotes se allegaban en procesión al Cerro de la Estrella, donde encendían un fuego en un palo colocado horizontalmente sobre el pecho de un prisionero. Después le arrancaban el corazón y lo arrojaban al fuego, donde quemaban todo el cuerpo. Si la llama no se extinguía, significaba que la luz había vencido a las tinieblas, pues la estrella de la mañana, Venus, aseguraba el nacimiento de un nuevo día y, con él, de otro ciclo de 52 años. El fuego sagrado, conseguido en el Cerro de la Estrella, era rápidamente transportado a todos los templos y hogares, desde los más humildes hasta el palacio del *tlatoani*, donde era recibido con alborozo por la población. Llegaba entonces la hora de deshacerse de lo viejo, de los vestidos usados, de los muebles gastados, incluso de las imágenes de los dioses: es un momento de renovación.

Sol y sacrificios humanos³²

Aparte de estas formas de sacrificio humano, la más corriente consistía en la extracción del corazón, llevada a cabo en lo alto del templo por sacerdotes especializados. La víctima era colocada extendida sobre la piedra de los sacrificios, *techcatl*, con cuatro sacerdotes sujetándola por sus extremidades mientras que un quinto le colocaba una collera para impedir que alzase la cabeza. El sacerdote principal procedía entonces a abrir el pecho del cautivo y extraer el corazón utilizando un cuchillo de pedernal, *tecpatl*, para ofrecerlo después al Sol y a los dioses.

El sol y la muerte en la guerra (o en el parto)

Quien moría en combate o capturado era honrado con el favor de los dioses, y a ellos les estaba reservado un lugar de privilegio en el más allá, al este del Sol, al que acompañaban en su viaje diario desde el amanecer hasta el atardecer. Morir en combate era, ciertamente, un privilegio, pues

32 Comunicación personal de D. Álvaro Cruz García.

*Ya se sienten felices
los príncipes,
con florida muerte a filo de obsidiana,
con la muerte en la guerra.*

Entre los mexica, la mujer que daba a luz tenía la misma consideración que un guerrero, pues pensaban que ambos realizaban un esfuerzo de suma importancia para la supervivencia del grupo. Y, así como el guerrero tenía el privilegio de acompañar al Sol desde el amanecer hasta el mediodía, la mujer que moría durante el primer parto acompañaría al astro desde el mediodía hasta el atardecer.

La forma de morir no condicionaba sólo el ritual funerario, sino también el mismo destino del difunto en el más allá. Se pensaba, por ejemplo, que los guerreros, como las mujeres que morían mientras daban a luz, habrían de acompañar al Sol en su periplo diario. A los cuatro años, el guerrero muerto regresaría a la tierra en forma de colibrí.

Tres diosas, que aparentemente son sólo aspectos de una misma divinidad, representan a la Tierra en su doble función de creadora y destructora: Coatlicue, Cihuacóatl y Tlazoltéotl. Sus nombres significan: «la de falda de serpiente», «mujer serpiente» y «diosa de la inmundicia». Coatlicue tiene en los mitos aztecas una importancia especial porque es la madre de los dioses, es decir, del Sol, la Luna y las estrellas. De ella nace milagrosamente Huitzilopochtli en el momento en que las estrellas, capitaneadas por la Luna, pretenden matarla porque no creen en el prodigio de la concepción divina, y cómo el Sol-Huitzilopochtli sale de su vientre armado del rayo de luz, mata a la Luna y a las estrellas.

Tiene grabado en el centro el rostro de Tonatiuh, el dios del Sol. Lo que parece su lengua es en realidad un cuchillo que le sale por la boca.

Del lado derecho e izquierdo del rostro de Tonatiuh se pueden ver sus manos agarrando dos corazones.

Por encima y abajo del rostro aparecen también 4 grabados enmarcados en un cuadro. En cada cuadro están representados los símbolos de las cuatro eras que precedieron a la creación del quinto sol (a la era actual): la Era del Sol de Tierra, la Era del Sol del Viento, la Era del Sol de Fuego y la Era del Sol del Agua.

La danza del sol:³³ Indios Lakota

Se trata de uno de los principales ritos de estos indios. Se corta ritualmente un árbol, que queda como poste central de una casita, representando el universo.

33 Smart, N. *The World's Religions*, pp. 194-196.

Los danzantes pasan todo el día bailando alrededor del recinto mirando fijamente al sol cuanto se lo permite su vista. Algunos llevan unos ganchos con los que se atan al tronco central y se lo colocan en el pecho. Les animan al sacrificio los cantos marciales y los tambores de los músicos. Las familias y los grupos de otras tribus están sentados en derredor para participar del sagrado espectáculo.

Todo el acto es simbólico. Primero se quiere indicar la fertilidad, cuya fuente es el Sol, y el tronco del árbol, el *axis mundi*, el eje del mundo, tiene un significado fálico.

Los danzantes se sienten atraídos al corazón del misterio cósmico. Es una preparación para la gran caza del verano. Ésta les proporcionará el alimento y la vida para todo el grupo.

Primitivamente servía para reunir a las diferentes tribus nómadas y ser motivo de encuentro y alegría de todos.

China³⁴

La mitología china³⁵ es el conjunto de relatos fantásticos, relativamente coherentes, de la cultura de la antigua China. Muchas de sus leyendas tienen lugar durante el período de los tres augustos y cinco emperadores. A pesar de la influencia de la civilización japonesa antigua, mucho de la mitología china es única.

Conocemos la mitología china gracias a los textos que provienen esencialmente de la dinastía Han. Estos escritos tienen más de 2.000 años de antigüedad. Además, fueron redactados por doctos que a veces reinterpretaron la mitología de acuerdo con sus concepciones filosóficas. De este modo, transformaron a los más importantes dioses en soberanos virtuosos que reinaron en tiempos antiguos. También asociaron a sus dioses con las cinco direcciones (es decir, los cuatro puntos cardinales y el centro), según una cosmología elaborada muy al comienzo.

Se puede tener una idea de lo que era la mitología china «original» comparándola con los relatos de otros pueblos en el Extremo Oriente. Al extender esta comparación

34 Notas tomadas de Smart, *The World's Religions*, pp. 106-132, y apuntes particulares.

35 Resulta muy difícil para un occidental la mitología china como las tres religiones que lo dominan: Budismo, Confucionismo y Taoísmo. El panteón chino tiene como dios supremo al Augusto de Jade o Señor del Cielo.

Hemos de hablar también del Daoísmo, cuyo gran impulsor fue Zhang Dao-ling. Cristaliza como religión a partir del año 142. En ella se prohíben los sacrificios sangrientos y se renuncia a los antiguos dioses.

Los emperadores daban culto al sol y a la luna. Un punto importante, quizás esencial, es el culto a los antepasados.

La astronomía china se centró más en la observación que en el aspecto cosmológico. En este sentido, los problemas del calendario y el registro de eventos importantes, como la explosión de supernovas, eclipses y aparición de cometas, fueron sus principales objetivos.

a toda Eurasia, se puede apreciar que una gran parte de esta mitología es de origen indoeuropeo. Posee, pues, semejanzas totalmente sorprendentes con las mitologías germana, griega o eslava. Eso se debe a la invasión de China por un pueblo indoeuropeo, los tocarios, hace más de 3000 años.

La Creación³⁶

Una característica única de la cultura china es la relativamente tardía aparición en la literatura de los mitos sobre la Creación, que lo hacen tras la fundación del confucianismo, el taoísmo y las religiones populares. Las historias tienen varias versiones, a veces contradictorias entre sí. Por ejemplo, la creación de los primeros seres es atribuida a Shangdi, Tian (el cielo), Nüwa, Pangu o el Emperador de Jade³⁷.

En todo el Extremo Oriente y Oceanía, existía un dualismo cosmológico oponiéndose dos principios, por una parte la luz, el sol y el fuego, por otra parte la oscuridad, la luna y el agua. Generalmente, un pájaro representaba al primer principio. En China, se trataba de un cuervo. El pájaro solar³⁸ es uno de los temas privilegiados de la dinastía Shang, la primera dinastía china cuya existencia puede probarse por medio de la Arqueología. Una serpiente, como un animal acuático, representaba el segundo principio. La madre de Shun, uno de los soberanos míticos de China, pertenecía al clan de la serpiente y su padre al del pájaro. Así, Shun era

36 No disponemos de ningún mito de creación y ordenación del mundo en sentido estricto, pero sí podemos reconstruir algún mito referente a dioses y seres creadores: P'an-Ku (también conocido como Pan-gu), Niu-kua... Además, contamos en la tradición china con relatos y leyendas de reyes, emperadores o héroes mitológicos en los que aparece alguna referencia al proceso de formación y organización del mundo tal y como lo conocemos; por ejemplo la historia de Yu «el Grande» o la leyenda de Huang-ti. La ilimitada imaginación de los hombres distorsionaba los acontecimientos y así surgieron estos mitos que con el tiempo se transformaron en leyendas.

37 El **Emperador de Jade** o **Augusto de Jade** es el gobernante del cielo según la mitología china y uno de los más importantes dioses del panteón taoísta. También es conocido por otros nombres más ceremoniosos que se podrían traducir como **Emperador Augusto de Jade** o **Gran Emperador Augusto de Jade**. Los niños le llaman **Abuelo Celestial**. El Emperador de Jade gobierna sobre el cielo y la tierra del mismo modo que los emperadores terrenales gobernaron un día sobre China. Él y su corte son parte de la burocracia celestial que, a imitación de la de la antigua China, gobierna sobre todos los aspectos de la vida humana. Desde el siglo IX fue también el patrón de la familia imperial.

38 En todo el Extremo Oriente y Oceanía, existía un dualismo cosmológico oponiéndose dos principios, por una parte la luz, el sol y el fuego, por otra parte la oscuridad, la luna y el agua. Generalmente, un pájaro representaba al primer principio. En China, se trataba de un cuervo. El pájaro solar es uno de los temas privilegiados de la dinastía Shang, la primera dinastía china cuya existencia se certifica por medio de la arqueología. Una serpiente, como un animal acuático, representaba al segundo principio. La madre de Shun, uno de los soberanos míticos de China, pertenecía al clan de la serpiente, y su padre pertenecía al clan del pájaro. Por lo tanto, Shun era resultante de la unión de los dos principios. Este mito ilustra también el totemismo de la antigua sociedad china, según el cual cada clan tenía un animal antepasado, así como la exogamia, que exigía que los esposos fueran provenientes de clanes diferentes.

resultante de la unión de los dos principios. Este mito ilustra también el totemismo de la antigua sociedad china, según el cual cada clan tenía un animal antepasado, así como la exogamia, que exigía que los esposos fueran provenientes de clanes diferentes.

Xie era el antepasado de Shang y su madre se llamaba Jiandi. Un día, fue a bañarse con sus sirvientes en el río de la colina oscura. Un pájaro negro (probablemente una golondrina o un cuervo) pasó llevando un huevo multicolor en su pico. Lo dejó caer. Jiandi lo tomó y lo puso en su boca, pero lo tragó por descuido. Tras esto, concibió a Xie. En este relato, se trata de una forma particular de la unión de los dos principios cósmicos, puesto que este mito hace intervenir por una parte al agua y a la oscuridad y por otra a un pájaro.

Shangdi aparece en la literatura hacia el 700 a.C. o anteriormente (la fecha depende de la datación del Shujing, el «Clásico de la Historia»). Shangdi parece tener los atributos de una persona, pero no se le identifica como creador hasta la dinastía Han.

La aparición de Tian, el Cielo, en la literatura presenta el mismo problema que Shangdi, dependiendo también de la fecha del Shujing. Las cualidades del Cielo y de Shangdi parecen unirse en la literatura posterior hasta ser adorados como una sola entidad, por ejemplo en el Templo del Cielo de Pekín. La identificación de los límites entre uno y otro, todavía no ha sido resuelta.

Nüwa aparece en torno al año 350 a.C. Su compañero es Fuxi y a veces se los adora como los ancestros últimos de la Humanidad.

Pangu aparece en la literatura no antes del año 200 de nuestra era. Fue el primer creador. Al comienzo sólo había un caos sin forma del que surgió un huevo de 18.000 años. Cuando las fuerzas yin y yang estaban equilibradas, Pangu salió del huevo y se encargó de crear el mundo. Dividió el yin y el yang con su hacha. El yin, pesado, se hundió para formar la tierra, mientras que el Yang se elevó para formar los cielos. Pangu permaneció entre ambos en el cielo durante 18.000 años, tras los cuales descansó. De su respiración surgió el viento, de su voz el trueno, del ojo izquierdo el sol y del derecho la luna. Su cuerpo se transformó en las montañas, su sangre en los ríos, sus músculos en las tierras fértiles, el vello de su cara en las estrellas y la Vía Láctea. Su cabello dio origen a los bosques, sus huesos a los minerales de valor, la médula a los diamantes sagrados. Su sudor cayó en forma de lluvia y las pequeñas criaturas, que poblaban su cuerpo (pulgas en algunas versiones), llevadas por el viento, se convirtieron en los seres humanos.

El Emperador de Jade aparece en la literatura después del establecimiento del taoísmo. También se le representa como Yuanshi Tianzun o como Huangtian Shangdi.

El sol residía sobre un árbol, llamado *Fusang* o *Kongsang*. Por las mañanas, se levantaba de este árbol para posarse y dormir sobre otro árbol situado al oeste. En la Antigüedad, había diez soles. Un día, estos se levantaron al mismo tiempo,

infligiendo a los hombres un calor intolerable. Yi derribó a nueve de ellos con sus flechas, por lo que no quedó más que uno. Según la mayoría de los textos, el mismo Yao pidió al arquero Yi cortar los soles en vez de derribarlos, pero éste fue el resultado del cruce de las mitologías chinas e indoeuropeas, ya que Yi es un héroe indoeuropeo. Este mito de los soles múltiples existe en otro pueblo del Extremo Oriente, en Siberia, e incluso en algunos relatos Amerindios, lo que es prueba de su antigüedad.

India³⁹

Veamos sus deidades importantes.

Nos encontramos en primer lugar con Surya. Surya es un dios védico que representa al Sol en el panteón hindú. Según uno de los comentaristas más antiguos, llamado Yaska, Surya es un dios perteneciente a los adityas o hijos de Aditi como diosa Madre, origen de todo, o bien Aditi como dios celeste. El antiguo comentarista llamado Yaska enumera hasta ocho dioses adityas, aunque en algunas versiones sólo aparecen siete, así como otras fuentes nos dicen que eran veinte, treinta e incluso treinta y uno.

Nombres de Surya

Algo muy común en los Vedas, y en otras escrituras sagradas hindúes, es poner a los dioses diferentes nombres, según la actividad, faceta o circunstancia en la que se hallen, y por eso, Surya no es una excepción. Uno de ellos es Savitri. Pero cuando toma el aspecto del Sol, como planeta astronómico y astrológico, se le llama *Ravi*. A veces se le confunde con el Mitra védico, dios menor que también pertenece a los adityas.

A Mitra se le denomina *Dinaraka* cuando toma el papel de *Hacer del Día*, *Bhas-kara* cuando es el *Creador de la Luz*, *Vivaswat* cuando es simplemente *El radiante*, *Mihira* cuando ha de extraer vapor de los mares para formar nubes y entonces se le nombra como *El que riega la tierra*, *Grahapati* cuando es el *Señor de las estrellas*, *Karmasakshi* como «El testigo», cuando al estar de forma omnipresente en la tierra ve las actividades de los hombres, que no pueden escapar a su vigilancia, *Marthanda* cuando se le considera *Descendiente de Mritanda*, y otros.

Tríada solar de surya

En el capítulo II del *Brahmana Satapatha* se indica que Agni, Indra y Surya realizaron una serie de sacrificios, que les convirtieron en más poderosos que otras

39 SMART, N. *The World's Religions*, pp. 43-105 y apuntes particulares.

deidades. Por ello, se transformaron en una tríada muy popular y venerada en la época Védica. Las características y atributos de estas tres deidades son muy parecidos, aunque con matices diferentes. Mientras que Surya era el Sol como Astro, Agni era el dios del fuego y del calor e Indra es el dios del firmamento, de las tormentas, rayos y relámpagos. A veces tiene atributos parecidos a los de Varuna en ciertos asuntos. Aunque otras deidades tienen ahora más preponderancia, el culto a Surya todavía queda patente. Y una prueba de ello son los numerosos templos dedicados a él, tales como el Templo de Dakshinaarka, junto al Ganges.

También hemos de saber que existen textos que relatan cómo, en el siglo VII d.C., iban muchos peregrinos a Multan en Pakistán, donde había y hay un conocido templo dedicado a Surya, todavía en ruinas, así como otro cerca de Srinagar, Cachemira, más concretamente en la ciudad de Martanda.

Los templos solares se conocieron en tiempos pasados como *Aditya Grihas*. Aproximadamente en el 400 a.C., un aventurero griego llamado Ktesias hace mención de un lugar, en el que estuvo, al oeste de la India, donde se practicaba un culto solar, y donde mencionaba algunas diferencias que existían entre el culto solar griego y el hindú.

Culto a Surya⁴⁰

El culto a Surya, que aún se practica, tiene relación con la curación de enfermedades. Principalmente, sus devotos creen que Surya es capaz de curar varios problemas de piel, tales como la lepra, así como la ceguera y la esterilidad.

También hay que decir que en el sistema de creencias védico se piensa que el sol es un poderoso desinfectante y con una gran energía curativa. Pero quienes están considerados como curadores, prácticamente de todo, son los semidioses Asvines.

Japón⁴¹

Japón, *Nihon* o *Nippon*, oficialmente *Nihon-koku* o *Nippon-koku*, significa literalmente *el origen del sol*. Se le conoce como *El país del Sol Naciente*.

Su nombre tiene un origen chino que significa el *oriente*, lugar por donde sale el sol.

El carácter ☉ es la evolución de un círculo con un punto central que representa al sol.

El nombre en japonés, *Nippon*, es utilizado en sellos y en eventos deportivos internacionales, mientras que *Nihon* es utilizado más comúnmente dentro de Japón. La versión occidental y castellana, *Japón*, proviene del nombre chino. La palabra

40 SMART, N. *The World's Religions*, pp. 55-56.

41 SMART, N. *The World's Religions*, pp. 134-152, y apuntes particulares.

utilizada en el idioma chino mandarín, para denominar al país nipón, como *Cipangu*, probablemente su transliteración de *riběnguó* fue usada por Marco Polo. En el idioma malayo la palabra china se transformó en *Japang* y fue más tarde adoptada por los mercaderes portugueses en el s. XVI. Estos últimos fueron los primeros en traer el nombre a Europa, convertido en Japón.

En la religión japonesa tienen una importancia capital los *kami*⁴². Éstos son seres superiores, *que están por encima, que están más arriba*. Equivalen al término *dios*. En el Shintoísmo, p. e., se encuentran unas 800, 1.200 y hasta 1.500 miríadas de ellos. A su cabeza se hallaba la diosa-sol *Amaterasu*,⁴³ e. d., *la diosa de los hombres y la diosa del Sol* en el Shintoísmo y la mítica antepasada de la familia imperial de Japón. El nombre completo de la diosa en japonés es *Amaterasu-ômikani*, que significa *diosa gloriosa*, que brilla en el cielo. La diosa nació de Izanagi, primer hombre que escapó al mundo subterráneo. Nacieron a la vez Tsukiyomi, diosa-luna, y Susannô, dios-tormenta. Izanagi repartió los cielos a Amaterasu, la noche a Tsuki-yomi y el océano a Susannô. Éste se creyó engañado y huyó, escondiéndose en el regazo de su madre, Izanami.

Se entendió con Amaterasu y le propuso una competición, de la que salió vencedora ésta. Él se puso furioso, la amedrentó y la ofendió. Ella entonces se retiró a una cueva del cielo y tapó la entrada con una roca.

A partir de entonces el mundo quedó en absolutas tinieblas y se plagó de malos espíritus. Los otros dioses, ante el temor de que el mundo queda eternamente en completa oscuridad, organizaron una fiesta con gran alboroto a la puerta de la cueva. Fue tanto el clamor y el estruendo que armaron ellos que Amaterasu se sintió compelida a comprobar a qué se debía aquella gritería. Nada más salir se topó con una diosa brillante y llena de luz. Inmediatamente advirtió que la imagen era su propio reflejo en un espejo.

La religión japonesa es un rico tejido de tradiciones y diferentes religiones entrelazadas, cuyo desarrollo ininterrumpido lleva más de dos milenios. Algunas ramas son autóctonas y otras se han ido incorporando a través del intercambio cultural con otros pueblos. En general, el pueblo japonés, no elige entre distintas religiones, pero al igual que en la tradición china participa en diferentes celebraciones religiosas, según la finalidad de las circunstancias. El énfasis se pone en lo sagrado de la naturaleza, el respeto a los antepasados en las instituciones familiares sólidas, los ritos y las fiestas locales, la unidad de la religión y la nación japonesa son comunes a todo el pueblo del Japón.

42 Se entiende por Shinti, literalmente la *vía de los kami*, las *prácticas tradicionales que, basadas en el concepto de kami, nacieron en el Japón y se desarrollaron entre los japoneses*. Poupard, p. 1643.

43 **Amaterasu:** Las primeras divinidades que crearon el Mundo fueron tres e invisibles. Se añaden más posteriormente por parejas y la última de ellas es la formada por Izanagi e Izanami. Izanagi dio nacimiento a otros dioses y a la Diosa Sagrada. Luego se fue a bañar al mar y surgieron las divinidades marinas. Según se iba bañando iban surgiendo otras divinidades. Al bañarse el ojo izquierdo nació la luna y al hacer lo propio con el ojo derecho nació la diosa del Sol. Izanagi ordenó a Amaterasu que tuviese a su cargo la llanura celeste.

El fundamento principal de la religión japonesa son las creencias y prácticas populares autóctonas, las enseñanzas del shintoísmo, confucianismo, budismo y maóísmo organizados y algo de influencia cristiana.

Grecia⁴⁴

Los griegos daban al Sol y la divinidad que lo encarnaba el nombre de Helios. Su culto es de origen asiático. Es también, como estamos viendo, uno de los cultos más antiguos. Su nombre corresponde a Ra, Surya, Ormuz, Mitra y Ocmisor entre otros muchos.

El mito griego de Helios, hijo de Hiparión y Teia o Paulea, nos dice que fue ahogado en el Eridano, río mitológico del mar septentrional, por sus tíos los Titanes. Su madre, desolada, recorrió el río en su busca. La fatiga la venció y se quedó dormida. Su hijo se le aparece en sueños y la consuela, pues los dioses le han admitido en el Olimpo con el rango de dios y en su honor lo antes denominado *fuego sagrado* se llamaría a partir de ese momento Helios, e. d., el Sol.

Helios se enamora de la ninfa Rodas y le obsequia con una isla, que deseca inmediatamente y le pone el nombre de la ninfa. La isla queda consagrada al Sol o Helios y sus habitantes continúan dedicados a su culto. Las fiestas celebradas en su honor se llamaban helíacas.

A Helios⁴⁵ se le identificó primero con Apolo y luego con Zeus. En las inscripciones se puede leer el nombre compuesto de Zeus-Helios-Serapis. A partir del Imperio al dios-sol le quedan asimilados: Baal, de Siria, y Mitra, de la región oriental de Persia. Apolo es el dios de la luz. Nació en la isla de Delos y cuando vino a la vida todo en la isla era de oro. Como dios solar regulaba el curso de los meses y le estaban consagrados los números 7 y 9 de cada mes. Era también el dios de la música y la poesía. Tenía gran cantidad de templos erigidos en su honor en toda Grecia. Son famosas sus bellas y numerosas estatuas tanto en Grecia como en Roma⁴⁶.

Roma⁴⁷

El *Sol Indiges* era una divinidad de la religión romana primitiva. Su templo se levantaba sobre el Quirinal. Parece que el nombre de *indiges* alude a los dioses menores o ancestrales. Probablemente significaba *padre, progenitor o superior*. Su fiesta se celebraba el 9 de agosto con un solemne sacrificio en su honor. Parece ser que el 11

44 ERRANDONEA, I, *Diccionario del Mundo Clásico*, p. 812.

45 A partir de la *Ilíada* el Sol es un dios cuyo ojo infatigable vigilaba a los hombres desde lo alto del cielo y es invocado para prestar testimonio acerca de la veracidad de los juramentos.

46 POUPARD, P. *Diccionario de las Religiones*, p. 516.

47 SMART, N. *The World's Religions*, pp. 238-242, y apuntes particulares.

de diciembre se sacrificaba también al mismo dios. Antiguamente se le representaba como joven con la corona irradiando con el cabello erecto, como si fueran rayos, cabalgando al frente de una cuadriga al galope. En época imperial llevaba cetro o globo y fusta. Se asemejaba al Sol invicto de Mitra. Son famosas las estatuas del coloso de Rodas y la de Nerón a la entrada de la Domus Aurea. Sabemos que éste era en cierto sentido una forma del dios sol, pero no sabemos más. Según Varrón el sabino Titi Tacio establecieron en el Quirinal altares para diversas divinidades, incluido el sol. Quintiliano nos dice que existía un lecho dedicado al Sol cerca del templo de Quirino, en el Quirinal, que tendría relación con su culto⁴⁸.

Mitología germánica⁴⁹

Tenemos en la mitología nórdica y germánica el famoso poema del Voluspá. Es un poema antiquísimo, transmitido oralmente de generación en generación hasta se puso por escrito. La protagonista es Edda. Comienza ésta pidiendo a los humanos, *los hijos de Heimdal*, que guarden silencio y le pregunta a Odín si quiere que le recite la antigua leyenda. Ante la anuencia del dios, comienza narrando el mito de la creación. Al principio del mundo todo estaba vacío. Los hijos de Bor entonces levantaron la tierra desde el fondo del mar. Los *Aesir* al mismo tiempo establecieron el orden en el cosmos y colocaron el sol y la luna en sus respectivos lugares e igualmente las estrellas. Fue el inicio de los días y las noches.

Los *Aesir* crean y acumulan oro; de ahí que se denomine *Edad Dorada* a ese espacio de tiempo. El mundo progresa y todo es bienestar hasta que llegan tres poderosos gigantes desde Jotunheim y acaba la *Edad de Oro*. Los *Aesir* crean como contrapartida a los enanos, entre los que se distinguen como más poderosos Mótsoguir y Durin.

El poema sigue con los nombres de los enanos. Luego viene la creación del primer hombre y de la primera mujer, Ask y Embla, y la descripción del árbol-mundo, Yggdrasil.

Edda vuelve a preguntar continuamente a Odín si quiere seguir escuchando el relato

La lucha entre Loki, unido a los gigantes y demonios, enemigos irreconciliables de los *Aesir* es terrible. La primera víctima fue el Sol y con él los hombres. Una vieja gigante parió allá en un bosque lejano una horrenda camada de lobos tremebundos, cuyo padre era el atroz Fenrir. De aquellos monstruos, uno comenzó a perseguir al Sol, decidido a dejar el mundo en tinieblas. Mientras fue pequeño no lo consiguió, pero sí ya adulto. Con esto sumió a la Tierra en el más espantoso de los inviernos⁵⁰.

48 POUPARD, P. *Op.cit.* p. 1671.

49 Apuntes particulares.

50 En Cirlot se pueden encontrar datos sobre el poema a lo largo de toda la obra.

Bibliografía

- BARGUET, P. *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- BERGUA, J.B. *Historia de las Religiones*. 2 vols. Colección «Tesoro literario» nº 6. Clásicos Bergua: Madrid, 1964.
- BERGUA, J.B. *Mitología Universal*. 2 vols. Madrid, 1960
- BONNEFOY, Y. *Diccionario de las Mitologías*, 4 Vols. Ed. Destino: Barcelona, 1996-1999.
- BRESCIANI, E. *Letteratura e Poesia dell'atico Egitto*. Torino, 1990.
- CIRLOT, J. E. *Mitología Germánica ilustrada*. Traducido por J. G. Larraya. Barcelona, 1969.
- ERRANDONEA, I. *Diccionario del Mundo Clásico*. 2 vols. Madrid, 1954.
- FAULKNER, R. O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts..* Wiltshire, 1969.
- GRIMAL, P. *Diccionario de Mitología. Grecia y Roma*. Barcelona, 1991.
- HART, G. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London – New York, 1986, pp. XVI+230.
- LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature*. I-III vols. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1975-1980.
- POURPARD, P. *Diccionario de las Religiones*. Barcelona, 1987.
- SEN, F. y SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A. *Cuentos clásicos del antiguo Egipto*. Arganda, 2000.
- SMART, N. *The World's Religions*. Cambridge, 1992.

Conferencia pronunciada en las Bibliotecas Públicas de Retiro y Pedro Salinas, Madrid: 19-4-2007/ 25-4-2007.

LOS PROBLEMAS DEL CRISTIANISMO ALREDEDOR DE LA ÉPOCA DE LOS SEVEROS. UNA BREVE VISIÓN DE LOS MARCIONISTAS, ORÍGENES, EL RIGORISMO DE TERTULIANO Y LA POSTURA DE CALIXTO I (144-260)

MIGUEL SANCHO GÓMEZ

Introducción

A lo largo del siglo II y principalmente en el III, vamos a comprobar como la consolidación de los dogmas eclesiásticos y la ortodoxia católica causarán un buen número de problemas a las incipientes comunidades cristianas, principalmente en forma de escisiones y herejías pero también creando una inestabilidad interna creciente, que devengará en conflictos por la autoridad y las áreas de poder e influencia, tanto en el marco del Imperio como dentro de las propias comunidades cristianas¹. Así, en los momentos de relativa calma donde los cristianos tan sólo tuvieron que sufrir moderadas persecuciones de carácter local, los problemas jurisdiccionales y teológicos continuaron restando al cristianismo la paz y el sosiego necesarios para asentarse y ofrecer una imagen creíble, una vez que se había logrado por fin el reconocimiento como religión independiente, fuera del marco del judaísmo y las sinagogas². Los papas Eleuterio (175-189) y Víctor I (189-199) fueron los reformadores finales de este cristianismo, y lucharon exitosamente para eliminar las costumbres hebraicas acerca

1 Cf. TEJA, R. *El Cristianismo Primitivo en la sociedad romana*. Madrid 1990; SANTOS YAN-
GUAS, N. *Cristianismo e Imperio Romano: durante el siglo I*. Madrid 1994.

2 Ese objetivo ya se había cumplido holgadamente en la época que tratamos: Nos referimos es-
pecialmente a la corriente ideológica fiel al denominado «Concilio de Jerusalén» del año 49, donde se
intentó comenzar a eliminar el judeocristianismo. Fue, desde muy pronto, el pensamiento predominante
en el seno de la Iglesia, y de hecho fue el modelo utilizado por el cristianismo que se extendería por todo
el Imperio Romano. Cf. MUÑOZ IGLESIAS, S. *Por las rutas de San Pablo*. Madrid 1981, p. 61.

de la pureza e impureza de ciertos alimentos y la celebración de la Pascua en la datación judía, tal y como se hacía comúnmente entre los cristianos orientales y en ciertas zonas de África³. Se separó de la Comunión a los recalitrantes, y con esto el rito pascual romano fue finalmente impuesto, pese a las inútiles peticiones de tolerancia por parte de San Ireneo (m. 208), que como es bien sabido, procedía de la provincia de Asia⁴.

En algunas ocasiones, las querellas religiosas, la contaminación gnóstica⁵ y los enfrentamientos entre comunidades formarán sectas que llegarán a amenazar seriamente el principio de jerarquía de la Iglesia, ya en una época relativamente temprana⁶. Las opiniones enfrentadas dentro de la misma ortodoxia quedarán en relieve durante estos períodos de sensibilidad ideológica; la postura frente a las herejías creará enconadas disputas entre pontífices, teólogos y polemistas cristianos, fruto de las cuales surgirán a menudo otras herejías, radicalizadas por el fracaso o la amargura⁷. Otras veces encontramos solamente pequeños grupos religiosos con características propias, o variantes regionalistas separadas del resto de los cristianos pero con una importancia global muy escasa o inexistente; en cualquier caso, las consecuencias de esta situación disgregadora serán muy negativas para el cristianismo, que empezará a recibir ataques tanto por sus dogmas como por la imagen ofrecida ante un mundo romano cada vez más receloso y desconfiado: la obra de Celso y el comienzo de los discursos filosóficos contra los cristianos no fueron una casualidad. Contra todo ello, los esfuerzos de los apologistas servirán de muy poco, y la hostilidad de los emperadores y la plebe irá en aumento hasta desembocar en las grandes persecuciones globales de mitad del siglo III⁸.

3 Desde muy pronto fue importante la nueva religión en dicha vital provincia, Cf. TEISSIER, H. y LOURIDO DÍAZ, R. (coords.), *El Cristianismo en el norte de África*. Madrid 1993. También conocemos que este movimiento cristiano provincial africano se desarrolló primero en el ambiente judío (véase J. DANIELOU, *Los Orígenes del Cristianismo Latino*. Madrid 2006, p. 20).

4 Para el cristianismo en esta importantísima provincia desde todos los puntos de vista, primero para Roma y después para Bizancio, véase ZAEHNER, R.C. *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*. Barcelona 1967. Cf. también ORBE, A. *Espiritualidad de San Ireneo*. Roma 1989.

5 Una completísima obra acerca del tema en A. ORBE, *Cristología Del Gnosticismo*. Madrid 1976 (dos volúmenes). Véase asimismo BIANCHI, U. *The Origins of Gnosticism/Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquium of Messina, 13-18 April, 1966*.

6 Cf. SANTOS YANGUAS, N. *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio Romano durante el siglo II*. Oviedo 1998.

7 Tenemos un ejemplo muy claro con la adhesión de Tertuliano al montanismo, en 207. Cf. ROGIER, L. *Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid 1982.

8 Cf. SANTOS YANGUAS, N. *El Cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano*. Oviedo 1996. Para las persecuciones, véase ZAMEZA, J. *La Roma pagana y el Cristianismo: los mártires del siglo II*. Madrid 1943, y RICCIOTTI, G. *La «Era de los Mártires»: el Cristianismo desde Diocleciano a Constantino*. Barcelona 1958.

El marcionismo y sus consecuencias

Esta doctrina fue desarrollada por Marción (c. 85 – c. 160), un filósofo gnóstico⁹ de Sínope, en el Ponto. Resulta revelador comprobar que su padre era obispo en esa ciudad, y que al parecer su familia disfrutaba de una cómoda situación económica, pues él mismo trabajó como armador de buques y se hizo fabulosamente rico. Dedicado después a los estudios, tuvo que comenzar a moldear sus ideas desde una época relativamente temprana, y su boyante posición contribuyó sin duda al éxito inicial de su pensamiento. Pero no todos estaban contentos con sus predicaciones, pues se alzaron cada vez más voces contra él, y aconteció por ese motivo un hecho que debió marcar la futura carrera y tal vez la mentalidad de este filósofo: Deseando tener paz, su propio padre lo expulsó de la comunidad, hastiado por las ideas de Marción, que causaban tensión, enfrentamientos e inestabilidad entre los fieles. Otra versión, que ha sido casi siempre descartada por estudiosos de todas las épocas, afirma que en realidad fue expulsado por seducir a una virgen consagrada¹⁰. Marción consecuentemente abandonó la ciudad, comenzando una etapa de viajes por el Ponto. Posteriormente se trasladó a la provincia de Asia, siendo allí expulsado por segunda vez¹¹. Marchó a Roma (140) y allí conoció al gnóstico Cerdón, que de algún modo fue su maestro, o si se quiere, antecesor¹². Ofreció a la comunidad cristiana de la capital imperial un espléndido donativo de 200.000 sesteracios, y fue tal vez siendo un miembro de la iglesia romana cuando su teología terminó de pulirse definitivamente, con la conjunción de algunas ideas cristianas y las enseñanzas de su maestro. Ganó muy pronto numerosos seguidores, pero también atrajo la atención de las autoridades eclesiásticas, que lo consideraron hereje¹³; fue excomulgado en 144, su donativo fue posteriormente re-

9 Se ha discutido mucho acerca del gnosticismo en el pensamiento de Marción, desde los que le atribuyen ese calificativo de pleno grado (lo que ya en su día pensaron Ireneo, Hipólito y Tertuliano) hasta los que opinan que el marcionismo es tan sólo una conjunción de filosofía griega, religiones orientales y cristianismo con un ligero barniz gnóstico (Christie-Murray, Henry Chadwick); de cualquier modo, parece acertada la moderada teoría de J. M. BLÁZQUEZ (*El Nacimiento del Cristianismo*. Madrid 1990, p. 100), según la cual el pensamiento de nuestro personaje no sería totalmente gnóstico, pero sí con importantes influencias de éste.

10 EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra los herejes* 43,1. Realmente nos parece una noticia más en concordancia con el feroz clima de confrontación ideológica y religiosa del siglo IV, por lo que es muy posible que se trate de una invención.

11 En esta ocasión, la expulsión de Marción fue obrada por Policarpo de Esmirna, el mismo que moriría martirizado en 155.

12 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* IV 11, 1.

13 Aunque en realidad, más que una secta, debería considerarse el esquema desarrollado por Marción como una auténtica Contraiglesia (Cf. ORLANDIS, J. *La Historia Antigua y Medieval, Historia de la Iglesia vol. I*, Madrid 1987 p. 70). Por este motivo, posiblemente obtuvo la aureola de reformador que le ganó la admiración de numerosos estudiosos protestantes, como Adolf Harnack (Cf. LLORCA, B. *Historia de la Iglesia Católica, vol. I*, Madrid 1976, p. 223).

chazado y se le devolvió íntegramente. Esta nueva coyuntura no cambió en absoluto su forma de actuar, aunque se dice que pese a tantos sinsabores quería reconciliarse con la Iglesia cuando le sorprendió la muerte.

Según su teoría, el mundo es obra de un demiurgo imperfecto que modeló la materia preexistente: es el Dios justo del Antiguo Testamento. Por encima del Dios justo vive, aislado de la creación, el Dios bueno¹⁴. Este Dios bueno es el que se encarna en Jesús, aportando a la humanidad el don de la Redención¹⁵. Sin embargo, no aceptaban muchos conceptos comúnmente reconocidos por los otros gnósticos, tales como los eones, el pléroma o las emanaciones. Los marcionistas rechazaban todo el Antiguo Testamento y no conservaban del Nuevo más que el evangelio de San Lucas y las epístolas de San Pablo, ambos previamente corregidos de lo que ellos llamaban impurezas judías. Estaban en contra del matrimonio y la generación, ya que constituían una cooperación con la obra creadora del demiurgo, pero en la práctica estas premisas carecían de importancia, pues un marcionista podía disfrutar de una vida completamente normal para sólo bautizarse antes de la muerte, que es lo que hacía la mayor parte de ellos. De igual forma, se aceptaban en sus comunidades muchos seguidores casados y gentes con familia e hijos.

Pese a la prohibición, el marcionismo continuó expandiéndose, y sus miembros fueron muy numerosos e influyentes en Italia, África y Egipto hasta aproximadamente el 250; nunca dejaron de ser un grave problema para el papado hasta la llegada de las convulsiones de la Anarquía Militar, que tuvieron que afectar tremendamente a este grupo, especialmente porque se trataba de gente poderosa económicamente y bien situada en el ámbito social¹⁶. Conocemos que dentro de esta secta hubo un enorme número de mártires en esos años, aunque naturalmente no fueron reconocidos por la Iglesia¹⁷. Del mismo modo, sufrieron ataques de los polemistas, que intentaron refutarlos, al ser conscientes del peligro que la existencia de este grupo producía: San Justino, que escribió un *Contra Marción*, Tertuliano, (que hizo lo mismo), Orígenes, Teófilo de Antioquía, Dionisio de Corinto, San Ireneo¹⁸ y por último Efrén Sirio. El poeta español Prudencio, ya en el siglo IV, compuso su obra *Origen del Pecado*, cuyo

14 Esta aceptación de dos dioses enfureció particularmente a los apologistas partidarios de la ortodoxia, y la consideraron como una de sus blasfemias más graves (Cf. TERTULIANO, *Contra Marción* I 2, 3).

15 LATOURETTE, K.S. *A History of Christianity*, London 1955 p. 127.

16 Un estudio detallado de este periodo traumático en FERNÁNDEZ UBIÑA, J. *La Crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*. Madrid 1982.

17 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* V 16,21.

18 Verdaderamente, la magnitud y escala de los ataques parecen un testimonio sensible de la preocupante extensión de la que tuvo que gozar el marcionismo. Cf. VALASTRO CANALE, A. *Herejías y sectas en la Iglesia antigua: el octavo libro de las etimologías de Isidoro de Sevilla y sus fuentes*. Madrid 2000.

protagonista durante toda la primera parte es Marción, al que increpa de modo virulento, incluso llegando a compararlo explícitamente con Caín¹⁹.

Efrén Sirio²⁰ manifestó que en sus tiempos (vivió entre c.306 y 373) los marcionistas y los maniqueos estaban relacionados por parentesco o afinidad, y de hecho la mayoría de las iglesias marcionistas de aquella época habían sido absorbidas por las maniqueas²¹. No obstante, el marcionismo en sí no desapareció en la Antigüedad Tardía como corriente ideológica, pues se han encontrado evidencias de su presencia incluso en fechas tan elevadas como c.900, especialmente en la cultura de Siria²².

Sin lugar a dudas, se trató de la amenaza ideológica, jerárquica y teológica más peligrosa para la Iglesia en el siglo II, en lo que a cismas y herejías se refiere. La autoridad de los obispos cristianos se vio seriamente amenazada, y el proselitismo del que hacían gala se tornó en su contra una vez que este cuerpo extraño afloró en sus comunidades y comenzó a restar atención y apoyo de las masas que hasta entonces no habían mostrado excesivo interés en este tipo de movimientos²³. Tuvieron que enfrentarse a un enemigo que les plantaba cara en las mismas ciudades en las que la Iglesia debía arraigarse y crecer.

Conflictos y problemas del cristianismo (150-260)

Pronto quedó muy claro que en una ciudad tan populosa y cosmopolita como la capital del Imperio la situación para el cristianismo iba a ser totalmente diferente a otros lugares, una vez pasados los tiempos de la dinastía Julio-Claudia y los Flavios, donde los cristianos a menudo permanecían en la sombra, considerados como un grupo de gente extraña, pintoresca y poco numerosa²⁴. Parecía que el ensanchamiento del Imperio durante la «época de oro» podría afectarles sólo favorablemente, pero con el advenimiento de los Antoninos, la religiosidad, el pensamiento y la mentalidad

19 PRUDENCIO, *Origen del Pecado* 45.

20 *Himno contra los herejes*, 22,3.

21 Sin embargo, B. WALKER (*Gnosticism: Its history and influence*, Wellinborough 1983, p. 146) argumenta que la absorción por el maniqueísmo no se produjo hasta el siglo VIII. Esta teoría está en parte respaldada por CROSS y LIVINGSTONE («Marcion», *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1990, p. 870), que defienden la existencia de iglesias marcionistas todavía en el siglo VII.

22 *Encyclopedia Britannica Micropedia*, «Marcion», Vol. VI, Londres 1974, p. 605.

23 Exceptuando algunos casos muy concretos, como el de Simón el Mago; combatido por dos apóstoles (Pedro y Pablo; una tradición tardía habla de combates por medio de hechizos y milagros entre el primer pontífice y el mago, en la ciudad de Roma) y por Felipe Evangelista (*Hechos* 8, 9-24), posteriormente los simoníacos lo adorarían como a un dios en forma humana. No obstante, hasta entonces la mayoría de herejías no lograron atraer demasiada atención, y se trataron más bien de grupos pequeños, locales y de influencia reducida.

24 El progresivo y lento avance de su doctrina puede seguirse en VICIANO, A. *Cristianización del Imperio Romano: orígenes de Europa*. Murcia 2003.

del mundo romano iniciará una etapa de cambios, muy tímidamente al principio, de manera incontestable al final²⁵. En ese aspecto, se irá haciendo cada vez más usual la aparición de los cristianos en la vida de las ciudades, se comenzará a tomar conciencia de su presencia y su actitud, y dejarán de pasar desapercibidos para ser examinados con detenimiento, casi siempre con resultados negativos para sus intereses²⁶.

Como sucede a menudo, fueron los cínicos²⁷, siempre ojo avizor, los primeros en percatarse de la particularidad del cristianismo, y se lanzaron a criticar lo que ellos veían como una absurda y ridícula forma de vida, con su demoledor estilo habitual²⁸. En Roma, el cínico Crescente (152) fue el precursor de los ataques filosóficos contra los cristianos, que empezarán con Celso algunos años después²⁹. No escribió ninguna obra, pero pronunció numerosos discursos por toda la ciudad; desconocemos hasta que punto fueron los romanos influenciados por la charlatanería cínica, o si realmente fueron efectivos los esfuerzos de Justino, que acudió en persona muchas veces a recriminarle su ignorancia mientras el cínico hablaba, para mayor regocijo de la plebe romana, que siempre se deleitó con este tipo de enfrentamientos, asistiendo entusiasmada a ellos: de hecho, a partir de estos combates verbales surgió una profunda enemistad entre ambos, que finalizó trágicamente con el martirio de Justino (166)³⁰. Precisamente fue alrededor de estas fechas cuando comenzaron a proliferar las persecuciones de carácter local³¹; a la acontecida en Lión en 177, auspiciada por el emperador Marco Aurelio, se unieron la de Esmirna en 155 y la de Alejandría, intermitentemente entre 200-202³², en la que sin duda tuvo que ser factor importante

25 Para la religiosidad y el pensamiento de esta época, ver DODDS, E.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid 1975.

26 Cf. GIORDANO, O. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid 1995. Esta obra también abarca la mentalidad religiosa urbana de nuestro periodo.

27 Para este tema, Cf. BRANHAM, R.B. and GOUDET-CAZÉ, M.O. (eds.), *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona 2000, y SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*. Madrid 2003.

28 Esta pugna abarcó notablemente todo el periodo del Alto Imperio y el cristianismo primitivo. Cf. DOWNING, F.G. *Cynics and Christian origins*. Edinburgh 1992.

29 En 178; se ha tratado de reconstruir la obra de Celso a partir de la argumentación y los fragmentos proporcionados por Orígenes (Cf. *Celsus. On the true doctrine. A discourse against the Christians*, —también traducido al inglés— por R. J. HOFFMAN, New York 1987). Creemos que Celso escribió su *Discurso Veraz* movido por los acontecimientos del año anterior, lo que ha venido a denominarse posteriormente como «el martirio de Lión», que mencionaremos enseguida. Tuvo que ser un suceso conocido en Roma, y quizá la primera señal de alarma para muchos, que desde entonces comenzaron a contemplar el cristianismo como algo verdaderamente peligroso.

30 EUSEBIO (*Historia Eclesiástica* IV 16,9) acusa directamente a Crescente de ser el causante del martirio de Justino.

31 REMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano*, Barcelona 1973, p.21. Resulta llamativa la persecución de Antioquía, en una fecha tan temprana como 107.

32 Se da la circunstancia de que en esa persecución murió mártir el padre de Orígenes (Cf. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI 2,12).

la mala situación de dicha ciudad en aquellos momentos, y el proverbial carácter tumultuoso y levantisco de las masas alejandrinas³³. De hecho, la llegada de Severo conllevó un claro empeoramiento de la situación para los cristianos, que pronto se vieron afectados por decretos en contra del proselitismo y restricciones cada vez más fuertes³⁴, a la vez que sufrieron, como todos los ciudadanos del Imperio Romano, las consecuencias de una época convulsa³⁵.

Proliferaron entonces, pese a la inestabilidad reinante o quizás como fruto (no apetecido) de ella, en grandísima cantidad, gnósticos, herejes, magos, filósofos y cínicos, que lograron alguna influencia y repercusión temporal en la sociedad urbana del Imperio, para luego difuminarse de forma más o menos rápida; sería imposible y a la vez poco fructífero mencionarlos a todos, ya que su aportación más importante reside en que, incluso a nivel provincial, son realmente la principal característica de ese momento³⁶. No obstante, los emperadores posteriores suavizaron estas condiciones, especialmente Alejandro Severo y Filipo el Árabe³⁷, pero se trató de un mero paréntesis, pues la llegada de los Decios y las Grandes Persecuciones marcaron el inicio de una crisis en el cristianismo, que traerá muchos problemas, algunos de los cuales seguirán en vigencia incluso en el siglo V.

El emperador Decio ordenó un sacrificio general a todos los ciudadanos del Imperio, con unos resultados asombrosos que con seguridad tuvieron que alarmar y escandalizar a los más puristas y radicales³⁸; la laxitud de los cristianos, ya en tan temprana época, desató el furor de los apologetas, que veían por tierra sus esfuerzos denodados

33 Con muchísimos testimonios de ello en las fuentes; seleccionaremos como ejemplo, por cercano a nuestra época, el de HERODIANO, *Historia de Roma desde la muerte de Marco Aurelio*, IV 9, 2-3.

34 REMONDON, R. *ob. Cit.*, p. 24.

35 HERODIANO, *Historia de Roma desde la muerte de Marco Aurelio*, I 1,1. Cf. también FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J. *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca 1994.

36 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* IV 7,13; Pero de cualquier modo, nos gustaría destacar el curioso caso de Bardasanes el Sirio, muerto el mismo año que el emperador Heliogábalo (222); salido de la escuela gnóstica de Valentín, se separó de ella, refutándola, y también escribió obras contra los marcionistas, para acabar él mismo siendo considerado un heresiarca (EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, IV 30, 1-3): Un fenómeno que viene a mostrar el caótico estado de la religión cristiana, que entró en ebullición durante el reinado de Caracalla. Lo sucedido a Bardasanes se repetirá en los siglos siguientes.

37 Siempre recibieron un trato excelente en las fuentes cristianas: OROSIO, *Historias* VII 18, 6-8 (para Alejandro Severo) y VII 20, 1-4 (para los Filipos). EUSEBIO (*Historia Eclesiástica* VI 21,3) destaca el interés de la madre del emperador Alejandro Severo, Julia Mamaea, por conocer a Orígenes, y también indica, sorprendentemente (VI 28), que la persecución anticristiana de Maximino (235-238) se debió a que éstos habían sido favorecidos por el asesinato Alejandro, y que también eran numerosos en la propia familia del emperador, algo difícilmente creíble, aun teniendo en cuenta el sincretismo religioso que caracterizó la época de los Severos. La famosa leyenda acerca del cristianismo de Filipo el Árabe está relatada en esta mismo capítulo (VI, 34), pero actualmente ha sido casi unánimemente descartada (POHLSANDER, H. A. «Philip the Arab and Christianity», *Historia* 29 (1980), 463-473).

38 ORLANDIS, J. *ob. Cit.*, p. 38.

para defender el cristianismo de los numerosos ataques que estaba sufriendo. Pareció indignante que tantas y tantas personas estuviesen dispuestas a sacrificar a los dioses por miedo o compromiso, en lugar de entregar la vida por Dios; en este sentido, el resultado de la primera persecución fue un éxito en tanto que un gran número de cristianos estuvo dispuesto a adorar a *los ídolos*, y el plan del emperador Decio resultó tremendamente sagaz y acertado si lo que realmente quería era infligir al cristianismo una vergonzosa derrota, cuando más seguro estaba de su propia fuerza y capacidad. Las persecuciones fueron continuadas por el sucesor de Decio, Treboniano Galo, en 252³⁹.

Pero los resultados no van a repetirse en la persecución del emperador Valeriano I (253-260); las medidas anticristianas comenzaron en 257 con una ley que obligaba a los clérigos cristianos a sacrificar, pero ya sea por la experiencia del año 249, o por una mejor disposición a defender sus creencias, muy pocos estuvieron dispuestos a apostatar y muchos a morir por Cristo⁴⁰. Pero de cualquier modo, los grandes problemas en las fronteras (los partos habían tomado Antioquía y los godos realizaban una devastadora incursión en Asia que se prolongó casi durante treinta años⁴¹) tuvieron que impedir que esta persecución se realizase de modo eficiente y organizado, pues el emperador pronto tuvo que marchar a Oriente con su ejército y los problemas religiosos quedaron en un segundo plano. Como es sabido, el emperador logró varias victorias al principio de su campaña, expulsando a los partos del territorio romano, para al final acabar trágicamente sus días como prisionero del rey parto Sapor I (241-272), tras ser derrotado y rodeado; parece llamativo, sin embargo, que en lugar de cebarse en el perseguidor caído, Eusebio se refiera a él con sorprendente benevolencia y piedad; lo trata como un emperador equivocado pero muy querido, que cambió la sabia y benévola política religiosa del principio de su reinado por los ardides de un mal consejero⁴². De cualquier modo, este suceso significó el final de la Segunda Gran Persecución, y, salvo algunos incidentes de poca importancia, los cristianos tuvieron paz hasta la llegada de la Tetrarquía.

39 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VII 1.

40 ORLANDIS, J. *ob. Cit.*, p. 39.

41 ZÓSIMO I 23, 2-45.

42 *Historia Eclesiástica*, VII 10, 6. Al acusar a un mago egipcio de los yerros del emperador perseguidor, quizá se pusiese en marcha un mecanismo de respuesta dentro del paganismo combatiente, que siglos después, en la persona de ZÓSIMO (II 29, 3), devolverá el ataque mordazmente acusando de la misma manera a un clérigo egipcio como Osio de Córdoba (seguramente añadiendo peyorativamente a su condición de obispo cristiano la de «egipcio», entendido como embaucador) la conversión de la familia imperial de Constantino, temeroso por los muchos crímenes realizados y a quienes los cristianos le aseguraron el perdón de todos ellos. Este particular fue manifestado por J. M^a. CANDAU MORÓN en su edición de Zósimo para la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1992, n. 64 a la p. 208). Los egipcios, con su carácter pleiteante y bullicioso, eran mirados con cierta irritación y desdén por el paganismo del siglo IV (véase AMIANO MARCELINO XXII 6, 1 —con su propia opinión y la del emperador Juliano—, EUNAPIO DE SARDES, *Vida de Filósofos y Sofistas*, p. 57 SAMARANCH).

Calixto I (217-222)

Resulta tremendamente sorprendente y anecdótica la historia de este papa, reflejo quizá de las mismas iniquidades que sufría el cristianismo de esos momentos⁴³. Nacido en Roma, parece que como esclavo, llevó una existencia dura y pesada entregándose a diferentes trabajos físicos, lo que no le impidió ganarse una cierta cultura. Se desconoce exactamente si formaba parte de una familia de esclavos cristianos o si, por el contrario, se convirtió en su juventud.

Posteriormente estuvo a las órdenes de Carpóforo, un personaje cristiano muy poco conocido, como su agente de confianza, pero un oscuro asunto económico en el que se vieron involucrados los judíos propició su expulsión: pasó varios años en la cárcel en Roma y Cerdeña. Pero su suerte cambió, y un perdón global imperial a cierto número de esclavos cristianos le devolvió la libertad. De vuelta en Roma, se reintegró en la comunidad cristiana de la ciudad, y pronto se convirtió en el organizador de las catacumbas⁴⁴ y en el hombre de confianza del papa Ceferino (199-217), al que sucedió cuando éste murió como mártir⁴⁵. No tuvo un fácil mandato, principalmente porque Calixto I se destacó por su piedad y benevolencia en un momento donde el rigorismo intransigente de Tertuliano era la corriente más importante; éste último y sus seguidores se enfurecieron por lo que consideraban una actitud ambigua y laxa del obispo de Roma hacia el Sabelianismo, llegando a llamar hereje al propio Calixto. Pero, ¿en qué consistía la doctrina de Sabelio, que desencadenó una disputa tan enorme y posteriormente una rebelión en toda regla?

La cuestión principal residía en que el sabelianismo rechazaba la Trinidad, y defendía un rígido monoteísmo, una mónada que se manifestaba en tres operaciones distintas, Padre en el Antiguo Testamento, Hijo en la Encarnación y Espíritu Santo en Pentecostés. Así, el modalismo primigenio quedaba renovado, y Sabelio pasaba a ser el principal de sus doctores. Esta doctrina apareció en Asia, pero se propagó muy pronto entre los grupos cristianos de Libia, patria de Sabelio, y también fue importante en Cartago, lo que explica la furia de Tertuliano. Parece que la condena papal de Calixto I (220) logró que el sabelianismo desapareciese de Roma antes de hacerse muy fuerte, pero la actitud de perdón y reintegración de herejes y apóstatas arrepentidos no hizo sino encrespar más aún los ánimos de los rigoristas, que no estaban dispuestos a perdonar según que clase de pecados, ni aun a las mismas puertas

43 Ver CHAPMAN, J. *Catholic Encyclopedia*, volume III. New York, 2003.

44 Para las catacumbas, ALFÖLDI, A. *Archaeologia cristiana. Nozione generali delle origini alla fine del secolo VI*. Roma 1958.

45 De hecho, los dos pertenecían a la misma línea de actuación; ya Ceferino había excomulgado a Tertuliano (197), y el conflicto arreciará a partir de la proclamación de Calixto, cuando el bando rigorista contraataca con el nombramiento cismático de Hipólito (217- 235).

de la muerte⁴⁶. Otra condena en 260 del papa Dionisio⁴⁷ no logró la erradicación total de estas ideas, pues encontramos un nuevo auge en Roma hacia 275. No obstante, el pensamiento sabeliano fue decayendo y sus iglesias dejaron de ser importantes, aunque perduraron hasta el siglo IV⁴⁸.

Cuando la muerte de Tertuliano parecía suavizar la crispación teológica, nuevos problemas arrojaron sobre el pontificado de Calixto I, que ya tenía que soportar la crispación general de las comunidades cristianas y estaba demasiado ocupado con el cisma de Hipólito; pero de cualquier modo el mandato de Calixto I se acercaba a su fin: la turbulenta situación en Roma durante el reinado de Heliogábalo se cobró, entre otras muchas, la vida del pontífice cristiano, que fue linchado a garrotazos y arrojado a un pozo, muriendo mártir en 222 y siendo sucedido por Urbano I (222-230), que también padecería martirio.

Orígenes (185-c. 254)

Mucho se ha escrito sobre el que es considerado el primer gran maestro de la Iglesia⁴⁹. Recibió la admiración más fervorosa en los tiempos constantinianos, dorados para el cristianismo; pero su figura había conocido en vida la censura, y después la más tibia indiferencia, para acabar finalmente considerado como un autor trasgresor y peligroso en los inquisitoriales tiempos bizantinos. Nació en una familia cristiana de Alejandría, y ya desde muy pequeño, según cuenta Eusebio⁵⁰, dio muestras de una gran vivacidad de pensamiento y una inteligencia superior a la normal en su edad. Muy joven sufrió las consecuencias de la persecución de Severo en Alejandría, y tuvo que quedar al frente de la escuela catequética de la ciudad, sucediendo al ilustre Clemente, siendo aún adolescente. Sabemos que hasta 231 frecuentó las clases del maestro y fundador del neoplatonismo, Ammonio Sacas⁵¹, donde aprendió la filosofía y cultura griega que más tarde usaría para combatir a los gnósticos y a los paganos en defensa de las Sagradas Escrituras.

46 Posteriormente, el papa Marcelo I (308-309) se encontrará con el mismo problema, y de hecho su actitud conciliadora provocó el auge de otra secta rigorista y fanática como fue el donatismo (Cf. FRIEND, W.H.C. *The Donatist Church*. Oxford 1971).

47 Se trata de San Dionisio (259-268); realizó una gran labor teológica para la erradicación de esta tendencia y también del subordinacionismo, una creencia en la que muchos ven la idea precursora del arrianismo que tantas convulsiones iba a causar en el siglo IV. Organizador del Concilio de Roma del año 262.

48 LLORCA, B. *ob. cit.*, p. 246.

49 Se han tratado, desde muchos ángulos y puntos de vista, todos los aspectos de Orígenes; a modo de muestra, citamos a KANNEGIESSER, C. and PETERSEN, W.L. *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*. Indiana, 1988; TRIGG, J.W. *The Bible and Philosophy in Third Century Church*. Atlanta, 1983; WERNER, M. and BRANDON, S.G.F. *The Formation of christian Dogma*, New York 1957.

50 *Historia Eclesiástica*, VI 2, 9-13.

51 BLÁZQUEZ, J.M. *ob. cit.*, p. 105.

En 212 viajó a Roma, donde trabó amistad, curiosamente, con el que sería antipapa Hipólito, y, tras ordenarse sacerdote, viajó por Palestina y Grecia. Parece que en el primero de esos lugares conoció a Porfirio⁵², y de este encuentro insólito surgió un intercambio y asimilación de ideas mutuo entre los que, paradójicamente, en el futuro serían grandes rivales. Seguramente su novedoso pensamiento, plagado de dejes filosóficos platónicos, tuvo que parecer herético e impío en esos momentos, por lo que fue excomulgado tras su ciclo de peregrinaje (215-216).

La segunda etapa de su vida transcurre en Cesarea, en Palestina, donde creó una escuela propia⁵³; continuó enseñando al modo alejandrino, utilizando abiertamente abundante material filosófico, excluyendo, claro está, las obras marcadamente anticristianas, como la del propio Celso, que como es bien sabido, el mismo refutó⁵⁴. Su producción literaria fue abrumadora, pues se calculan más de dos mil obras, de las que nos han llegado los títulos de ochenta de ellas. Aparte de la mencionada, son muy importantes la *Exhortación al Martirio*, las *Exaplas* bíblicas, el tratado *Sobre los Principios* y sus homilías. Permaneció en Cesarea hasta la persecución de Decio (249-251), siendo uno de los pocos mártires de entonces. Falleció en Tiro en 253 ó 254, por las graves heridas sufridas durante los tormentos cuando era ya anciano.

El pensamiento de Orígenes era plenamente cristiano, pero la influencia platónica fue demasiado poderosa en él, tanto que en muchos sentidos coincidía con algunos términos de la religión griega del momento (rechazo de una divinidad antropomórfica, uso de la exégesis alegórica y distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, pero sobre todo la defensa de la teoría de la trasmigración del alma); su visión del *Logos*, prácticamente idéntica a la de Platón, provocó que desde finales del siglo IV se produjesen graves disputas en la Iglesia acerca de lo que vino a llamarse

52 Aunque SAMARANCH KIRNER lo niega en la nota 16 de su edición de EUNAPIO, *Vida de Filósofos y Sofistas* (Buenos Aires, 1975), resulta evidente que el Orígenes mencionado por PORFIRIO (*Vida de Plotino* XVI) se trata de nuestro personaje, aunque el filósofo lo llame, bastante comprensiblemente, «cristiano gnóstico». Esta denominación no tuvo que ser del gusto del ortodoxo y fehaciente SAMARANCH, que por eso trata de negar la noticia del encuentro de ambos, que es totalmente cierta y segura; es más, incluso puede que fuesen compañeros de estudios.

53 Escuela que pudo ser muy importante para el desarrollo posterior del pensamiento cristiano, pues de ella surgirán más tarde personajes como Basilio el Grande (c.329-379), Gregorio Nacianceno (330-390) o el mismo Eusebio de Cesarea (265-340); Cf. J. ORLANDIS, *ob. cit.*, p. 91.

54 Nos parece sin duda excesiva la fama del *Contra Celso*, pues a nuestro entender, el éxito de esta obra tuvo que ser casi inexistente, a juzgar por el auge neoplatónico posterior; además, se trataba de refutar una obra anticuada y ya superada, por ser la primera obra filosófica anticristiana, tosca y poco trabajada: el neoplatonismo de época de Orígenes había avanzado mucho, y la evolución filosófica mejoró y corrigió la obra de Celso, por lo que la situación será muy distinta a partir de entonces: la nueva *Contra los Cristianos* de Porfirio (233-305) pondrá en apuros graves a la Iglesia durante los siglos III y IV (Cf. BROWN, P. *El Mundo en la Antigüedad Tardía, de Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 88). No obstante, otros estudiosos han valorado mucho la obra de Celso: T. F. BERTONNEAU ha llegado a llamar a este filósofo, de forma sorprendente, «el primer Nietzsche».

el *origenismo*⁵⁵; sus doctrinas nunca fueron bien vistas por una parte importante de la jerarquía eclesiástica, y posteriormente fue por ello condenado en el Concilio de Constantinopla de 553 por hereje.

Tertuliano (160-220)

La evolución del cristianismo en el final del siglo II y el principio del III nunca hubiese sido igual sin la figura de Tertuliano⁵⁶. Su vivacidad literaria, el fuego que brotaba de su pensamiento y su ardiente inteligencia se vieron a menudo traicionados por un rigorismo excepcionalmente duro y una intransigencia muy cercana al fanatismo; finalmente, su peculiar visión de la teología cristiana y su forma de vida lo convirtieron a él mismo en un hereje⁵⁷. Tertuliano, tras desarrollar una brillante carrera profesional después de estudiar derecho y jurisprudencia en su ciudad natal, Cartago, se convirtió al cristianismo en 190, impresionado por la entrega ciega y serena de los mártires al tormento y la muerte en el Circo; poco después se ordenaba sacerdote.

Comenzó a producir entonces una intensa obra literaria⁵⁸, que quedaba refrendada por su ígneo carácter y unas dotes fabulosas de orador, que ya le habían ganado un gran renombre. Es considerado el padre de la teología occidental, y se convirtió en el primer defensor acérrimo de la trinidad frente a herejes y gnósticos. Fue fiel partidario del evermerismo, pensamiento que predominaría pronto entre los pensadores cristianos, hasta San Agustín y también después; trataba de convertir a los dioses en hombres divinizados en épocas remotas⁵⁹, una idea que encontró bastante acogida; también afirmaba que las creencias tradicionales eran absurdas adoraciones de estatuas sin vida, aunque posteriormente el emperador Juliano (361-363) refutó esta doctrina⁶⁰.

55 Así, RUFINO DE AQUILEYA (345-411), encendido admirador de Orígenes, llegó casi al enfrentamiento con el papa Anastasio (398-401), pues en esa época los escritos origenistas causaban ya escándalo en Roma.

56 Quinto Septimio Florente Tertuliano; su nombre completo muestra a las claras que era un encumbrado ciudadano de Cartago, de abolengo romano, ilustre abogado, para más señas. Su formación intelectual resultó clave tras la conversión al cristianismo. Hay innumerables obras sobre este personaje, pero citaremos, sólo como una pequeña muestra, la tesis de VICASTILLO, S. *Tertuliano y la muerte del hombre*. Madrid 1980, y los trabajos de VICIANO, A. *Cristo Salvador y liberador del hombre: Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*. Pamplona 1986 y URIBARRI, G. *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid, 1999.

57 LLORCA, B. *ob. cit.*, p. 266.

58 Conocemos que escribió treinta y dos obras; se ha perdido toda la producción en lengua griega de Tertuliano.

59 Para un tratamiento claro y conciso de estos problemas, la obra de O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid 1970.

60 JULIANO, *Cartas*, 89 b 294 b-c.

La otra forma que tenía Tertuliano de combatir la religión tradicional era lanzar acusaciones ridículas y descabelladas contra los filósofos, muy semejantes a las que los cínicos y las masas urbanas vertían sobre los cristianos, con la diferencia que en este caso, el mismo Eusebio tuvo que reconocer que tales habladurías tenían una base real⁶¹.

Algunos de sus escritos más importantes, son, sin duda, el *Apologético* y el *Contra los gentiles*⁶², sin olvidar los cáusticos *Sobre los espectáculos*, *Contra Hermógenes*, y *Contra los valentinianos*. No obstante, trató multitud de temas, siempre desde su enfoque intransigente y rigorista. Cuando las persecuciones de Septimio Severo llegaron a su fin, los cristianos de África pudieron respirar tranquilos, lo que seguramente acarreó una relajación de las costumbres, aspecto que desagradaba en extremo a un Tertuliano que detestaba la vida muelle que a buen seguro llevaban muchos cristianos pudientes de Cartago; su descontento fue en aumento al comprobar que pocos hacían caso de sus recriminaciones, hasta que, por despecho, o quizá en un último intento por enderezar una conducta popular que él veía muy lejos de la vida cristiana, Tertuliano abrazó la secta montanista, que entre otras cosas anunciaba la *parusía*, la segunda venida de Cristo; los profetas montanistas eran reverenciados, y por el contrario este grupo deslegitimaba total y absolutamente la actuación de los obispos, de los que el mismo Tertuliano se encontraba cada vez más distante.

La vida montanista era rígida y rigurosa, entregada a la oración y, llegado el momento, al martirio, algo que tuvo que encandilar definitivamente a nuestro personaje. No obstante, tras unos años dejó el montanismo para formar una comunidad herética propia, que en su patria pasó a denominarse *tertulianismo*, al quedar modificada parcialmente por la personalidad y el pensamiento de este apologeta; sabemos que en la opulenta Cartago su éxito fue muy escaso, pese a lo cual Tertuliano falleció sin cambiar de ideas ni reintegrarse a la ortodoxia, atribulado y desanimado, en 220.

Conclusión

En definitiva, la presencia de conflictos e importantes herejías dejó muy claro que los posibles problemas de interpretación de los textos bíblicos, las influencias exteriores y las variantes culturales locales iban a determinar en una gran medida el futuro inmediato del cristianismo, así como su desarrollo y expansión. En esos momentos, las autoridades eclesiásticas tomaron conciencia de la importancia que podían tener ese tipo de grupos, y que en verdad no importaba demasiado el hecho de que fuesen refutados o no con mayor o menor grado de éxito por la emergente escue-

61 Aunque él se refiere solamente a los gnósticos cristianos y a los herejes cuando admite este punto (Cf. *Historia Eclesiástica*, IV 7,11).

la de apologistas, que, pese a su entusiasmo y energía, no conseguirán paliar el problema ni hallar ninguna solución a corto o mediano plazo: las categorías mentales ya están cambiando, y en el siglo III no importará tanto el razonamiento filosófico ni las demostraciones ordenadas de los grandes pensadores como el deseo, cada vez más profundo, de combatir la angustia y el vacío que comenzaba a invadir a la sociedad a todos los niveles con revelaciones y posibilidades de esperanza, el advenimiento de una situación mejor o un sentimiento de pertenencia a un orden más elevado y puro⁶³.

El estímulo visual, los prodigios fantásticos y los milagros estaban ya comenzando a imponerse, y el pensamiento anterior comenzará a entrar en declive dentro de un Imperio atemorizado y vacilante, que acabará eligiendo las demostraciones de la Magia en lugar de las elucubraciones guiadas por la Razón⁶⁴.

62 Para estudiar la controversia suscitada por la semejanza parcial de estos dos textos, resulta muy útil la excelente introducción realizada por C. CASTILLO GARCÍA en la edición de la Biblioteca Clásica Gredos (nº 285, Madrid 2001), que incluye ambas obras.

63 Cf. ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. *Religiones Históricas*. Madrid 1961; ALVAR, J. *Cristianismo Primitivo y Religiones Históricas*. Madrid 1995.

64 VÁZQUEZ HOYS, A.M. *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*. Madrid 1997; DICKIE, M.W. *Magic and magicians in the greco-roman world*. London 2003; GRAF, F. *Magic in the Ancient World*. Harvard 2002; LUCK, G. *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid 1995.

LA TUMBA DE VERGINA: ¿FILIPO II O FILIPO III?

ANTONIO IGNACIO MOLINA MARÍN

Introducción

En noviembre de 1977 el profesor Manolis Andronikos encontró en Vergina, la antigua Aigai, al suroeste de la actual Tesalónica lo que parecía ser 3 tumbas, algunas de ellas sin expoliar. La primera de ellas es conocida como la tumba de Perséfone, por la pintura que representa el rapto de la diosa. El excavador cree que fue obra de Nicómaco (PLINIO XXXV 109). La tumba, que habría sido saqueada, contenía los restos de un hombre, una mujer y un niño¹. La segunda tumba estaba intacta y presentaba los restos de un hombre adulto y una mujer joven. En ella se encontraron objetos de oro como varios Larnax y diademas y numerosas armas. La tercera tumba contenía los restos de un adolescente. El ajuar y la estratigrafía establecían una cronología alrededor de finales del siglo IV. La riqueza de los hallazgos y su situación en el cementerio real de Vergina, establecían que tenía que ser un miembro de la antigua casa real macedónica de los Argéadas. Lo cual reducía sensiblemente las posibilidades, puesto que únicamente habían gobernado 3 reyes en ese período: Filipo II, Alejandro III y Filipo III. Alejandro Magno tenía que ser excluido al haber sido enterrado en Egipto, por lo que los únicos candidatos posibles eran Filipo II y Filipo III. El profesor Andronikos apostó desde el principio por la posibilidad de que el ocupante de tumba II fuese el rey Filipo II², lo que recibió el apoyo varios investigadores³. Lentamente comenzaron a escucharse voces que defendían que el verdadero inquilino del

1 BORZA, E. N., «The royal Macedonian tombs and the paraphernalia of Alexander the Great», *Phoenix* 41, 1987, pp.105-121, cree que se trataría de la verdadera tumba de Filipo.

2 ANDRONIKOS, M., «The Royal Tomb of Philip II», *Archaeology* 31, 1978, pp. 33-41; p.33; p.38; p.41.

3 HAMMOND, N. G. L., «The Royal Tombs at Vergina: Evolution and Identities», *ABSA* 86, 1991, pp. 69-82.

gran túmulo de Vergina no era otro que el hijo mayor de Filipo II, Arrideo⁴, quien posteriormente adoptaría el nombre de su padre durante su breve reinado (323-317 a.C). Los argumentos a favor o en contra de ambos reyes son muy numerosos por lo que ya comienza a ser conveniente que sean revisados conjuntamente en un trabajo de investigación.

Las tumbas abovedadas

Los hallazgos de Vergina resultaban insólitos por presentar enterramientos abovedados, una estructura funeraria atípica en los enterramientos de la Grecia Clásica. Thomas D. Boyd, en un artículo aparecido inmediatamente después del hallazgo⁵, sostuvo que esta forma de enterramiento habría sido introducida en Macedonia después de la conquista de Asia por Alejandro Magno, donde sí era muy frecuente. De ser cierta la teoría de Boyd sería imposible que se tratase de la tumba de Filipo II. Pero como recientemente ha mostrado Hammond⁶, este tipo de enterramientos no era en absoluto ajeno a los griegos, como muestra este pasaje de las *Leyes* de Platón:

«Y que su sepulcro, preparado bajo tierra, sea una cripta oblonga de la piedra esponjosa más duradera que haya, una cripta que tenga sepulcros pétreos puestos unos junto a otros; y una vez que ya hayan colocado allí al bienaventurado, harán un túmulo en torno a la cripta»⁷.

Las *Leyes* se escribieron mucho antes de la muerte de Filipo (336 a.C) por lo que sería una evidencia de que estas estructuras eran conocidas por los helenos en el siglo IV. Además es un error el achacar a las conquistas de Alejandro el conocimiento de las bóvedas. Mucho antes de la conquista del Imperio Persa existía un intercambio de ideas y hombres entre ambas civilizaciones⁸. Los mercenarios griegos que sirvieron bajo las ordenes del Gran Rey tuvieron la oportunidad de verlas mucho antes de

4 LEHMANN, P. W., «The so-called tomb of Philip II. A different interpretation», *AJA* 84, 1980, pp. 527-531; Seguido por BORZA, E. N., «The Macedonian Royal Tombs at Vergina: some cautionary notes», *ArchN* 10, 1981-2, pp. 73-87; BORZA, E. N., «The royal Macedonian tombs and the paraphernalia of Alexander the Great», *Phoenix* 41, 1987, pp. 105-121; BORZA, E. N., «The Royal Tombs at Vergina: Continuing Issues», *AncW* 22, 1991, pp. 35-40.

5 BOYD, T. D., «The Arch and Vault in Greek Architecture», *AJA* 82, 1978, pp. 83-100; pp. 88-89.

6 HAMMOND, N. G. L., «The Royal Tombs at Vergina: Evolution and Identities», *ABSA* 86, 1991, pp. 69-82.

7 PLATÓN, *Leyes* 947 d-e.

8 GREEN, P., «The Royal Tombs of Vergina: a historical analysis», en Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage, W.L.Adams y E.N.Borza (Eds), Washington 1982, pp. 129-51; p. 134.

que los macedonios invadieran Asia. Además los enterramientos abovedados eran muy comunes sobre todo en las zonas de Licia y Caria. La casa real Macedonia tuvo frecuentes contactos con los sátrapas de esa zona. Filipo II pidió la mano de la hija del sátrapa de Caria, Pixódamo, para casarla con su hijo Arrideo (PLUTARCO, *Alex.*, 10.1-5). El propio Alejandro se convirtió en hijo adoptivo de la viuda de Mausolo de Caria, Ada (PLUTARCO, *Alex.*, 22.7-8; DIODORO XVII 24.2). Incluso Calístenes, el historiador oficial de Alejandro, (ESTRABÓN XIII 1.59) hizo activa propaganda en su obra a favor de la casa real Caria al ser un aliado de los macedonios. Algunos de los artistas que trabajaron en el sepulcro de Mausolo de Caria, como Briaxis, también lo hicieron para algunos dignatarios de Macedonia⁹ (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protreptico* IV 48.1-3). Ciertamente los macedonios no habrían tenido que esperar al reinado de Alejandro III para tener un mejor conocimiento de Caria del que podrían haber tenido ya en tiempos de Filipo.

Por otro lado las enormes dimensiones del túmulo (110 metros de ancho y 12 de altura) parecen estar en consonancia con un rey del prestigio y la importancia de Filipo II en la historia de Macedonia. ¿Ocurriría lo mismo con un rey títere como Filipo III?

Las heridas de filipo

Una de las formas, *a priori*, más evidentes de demostrar la identidad de los muertos de Vergina sería comprobar si en los restos del cadáver se encuentran evidencias de las heridas que sufrió Filipo en su reinado. Dichas heridas son enumeradas por Demóstenes en un pasaje de *Sobre la Corona* XVIII 67:

«Estaba viendo yo además, que el mismísimo Filipo, contra quien teníamos el enfrentamiento, por poner de relieve su mando y su prepotencia tenía un ojo fuera de su sitio, la clavícula rota, la mano y la pierna hechas polvo e incluso se exponía a perder cualquier parte de su cuerpo que la fortuna quisiera llevarse por delante con tal de pasar el resto de sus días con honores y fama».

Una herida en el ojo (DIODORO XVI 34.5; SOLINO VIII 7; PLINIO, *NH* VII 124; ESTRABÓN VII 22; VIII 6.15; PLUTARCO, *Moralia* 307d); una clavícula rota (DEMÓSTENES XVIII 67; SÉNECA, *Con.* X 5.6; PLUTARCO, *Moralia* 177f) y otra herida en la pierna (DEMÓSTENES XVIII 67; SÉNECA, *Con.* X 5.6; PLUTARCO, *Moralia* 331b; 739b; ATENEO VI 248f). El estudio de los huesos del difunto

9 POLLITT, J. J., *El mundo helenístico*, Madrid 1989, pp. 440-1.

mostró a un individuo de entre 35 y 50 años, edad en la que encajarían perfectamente los dos candidatos. Filipo murió a los 46 años y Arrideo a los 40. En la reconstrucción de los rasgos faciales del sujeto se presentaron muchos más problemas. En un primer análisis llevado a cabo por un investigador griego no se encontraron rastros de heridas ni en los ojos ni en las piernas¹⁰. Un segundo análisis por un laboratorio de Manchester¹¹ encontró una herida en el ojo derecho. Lo cual era confirmado por Dídimos *Chalkenteros* («entrañas de bronce»), un estudioso alejandrino del siglo I, en un escolio de la obra de Demóstenes (DÍDIMO en Dem XI 22 col. XII 43-64). Pero las heridas en la pierna que le habrían provocado a Filipo II una cojera seguían sin ser halladas definitivamente. Andronikos encontró en la tumba unas grebas de desigual tamaño, lo que fue atribuido a que su propietario debía de ser cojo. Pero tenían que haber sido utilizadas por un hombre cuya pierna izquierda era más pequeña que la derecha¹², y Dídimos especifica que Filipo fue herido en la pierna derecha. No obstante, como ha mostrado A. Swift Riginos¹³, en el mundo antiguo se desconoció de que pierna cojeaba Filipo como muestra el hecho de que Plutarco (*Moralia* 739b) se preguntase cual de las dos resultó herida. La tradición literaria de las heridas referidas por las fuentes habría estado condicionada por el relato de Demóstenes. Sin embargo, existirían en cada una de las heridas distintas versiones. Una única historia como la pérdida del ojo, presenta diferentes relatos: Teopompo (disparo desde las almenas cuando pasaba revista a las máquinas de asedio), Duris de Samos (por el disparo de un arquero llamado Aster, con numerosas versiones, o después de un contencioso musical), Satiro (Cleisofos, un adulator, se habría sacado el ojo para obtener la simpatía de Filipo), Calístenes citado por Plutarco y Estobeo (mientras cruzaba un río) y Plutarco (por castigo divino).

Debe de concluirse, por lo tanto, que ni la situación de las heridas que establecen las fuentes ni los resultados de los análisis de los huesos son demasiado concluyentes como para que alguno de los candidatos sea descartado definitivamente.

¿Eurídice o Cleopatra?

En la antecámara de la tumba II se encontraron los restos de una mujer. Junto al cuerpo había una armadura y algunas armas. La presencia de una diadema dejaba

10 XIROTIRIS, N. F., y LANGENSCHIEDT, F., «The Cremations from the Royal Macedonian Tombs of Verghina», *Archaiologike Ephemeris* 1981, pp. 142-60; p.153; p. 158.

11 PRAG, A. J. N. W., MUSGRAVE, J. H., y NEAVE, R. A. H., «The skull from Tomb II at Vergina: King Philip II of Macedon», *JHS* 104, 1984, pp.60-78; PRAG, A. J. N. W., «Reconstructing the Skull of Philip of Macedon» en *The world of Philip and Alexander: a symposium on Greek life and times*, Filadelfia 1990; PRAG, A. J. N. W., «», *AJA*

12 BURSTEIN, S. M., «The tomb of Philip II and the succession of Alexander the Great», *Echos du Monde Classique/Classical Views* 26, 1982, pp. 141-163.

claro que era miembro de la familia real. ¿Quién era esta princesa guerrera? Andronikos pensó en Cleopatra, la última esposa conocida de Filipo II y sobrina de Átalo, uno de los grandes nobles de Macedonia (PLUTARCO, *Alex.*, 9.6-7). Cleopatra y su hija Europa fueron asesinados por Olímpide, la madre de Alejandro Magno, cuando éste ya era rey, por lo que habría sido enterrada después de la muerte de Filipo (PAUSANIAS VIII 7.7; JUSTINO IX 7.12-14). Por el contrario, Lehmann y Borza defendieron que se trataba de la difunta esposa de Arrideo, Adea-Eurídice. Las razones que justificaban su identificación eran la diadema, pero sobre todo el material bélico encontrado junto a su tumba. No nos es conocido que Cleopatra recibiese adiestramiento militar, por el contrario Adea Eurídice fue entrenada por su madre en el manejo de las armas:

«Duris de Samos dice que la primera guerra entre mujeres fue la que emprendieron Olímpide y Eurídice. En ella Olímpide marchó como una bacante, acompañada de tambores, mientras Eurídice estaba armada de la cabeza a los pies a la manera macedonia, pues había sido entrenado en los asuntos militares por Cinna, una princesa de Iliria»¹⁴.

«Cinna, hija de Filipo, se ejercitaba en la guerra, conducía ejércitos y se enfrentaba a los enemigos; y al enfrentarse a los ilirios, derribó a su reina de un golpe mortal en el cuello y mató a muchos ilirios que huían. Y habiéndose casado con Amintas, hijo de Perdicas, aunque lo perdió pronto, no soportó casarse por segunda vez, y a la única hija que tenía de Amintas, Eurídice, también a ella la ejercitó en la guerra»¹⁵.

Nuevamente volvían a surgir inconvenientes a la identificación de Eurídice. Según Andronikos las tumbas evidenciaban que habían sido construidas aceleradamente, pues no se habría dejado tiempo alguno para que el estuco que recubría la cámara se secase lo que justificaría las abundantes grietas, es más, probablemente los adobes se colocaron cuando la cal estaba aún fresca¹⁶. Otras evidencias arqueológicas como el estuco y la construcción indican que la antecámara en la que fue depositada la mujer fue construida después de haberse construido la cámara principal. Esto sería coherente con los funerales de Filipo II, que fueron acelerados por lo repentino de su muerte

13 «The Wounding of Philip II of Macedon: fact and fabrication», *JHS* 114, 1994, pp. 103-19; p. 117.

14 ATENEO XIII 560.

15 POLIENO, VIII 60.

16 *Vergina: The Royal Tombs and the Ancient City*, Atenas 1984, p. 97.

y con los de Cleopatra¹⁷, que fue enterrada después de su marido, pero no con los de Arrideo y Eurídice, que fueron enterrados conjuntamente por Casandro (DIODORO XIX 52.5). Ahora bien, podría ser que el orden de la construcción de las cámaras no conllevara necesariamente que los cuerpos no fuesen enterrados a la vez y que el mal estado de los cuerpos tras seis meses sin sepultura obligase a Casandro a acelerar los preparativos. Sin embargo, algunos investigadores entienden que Filipo III y su esposa, fueron enterrados conjuntamente con Cinna, la madre de Eurídice, que había sido asesinada por Alcetas, y de la cual no hay resto alguno en las tumbas de Vergina¹⁸.

Los estudios forenses vuelven a ser decepcionantes. Las edades que se barajan, 18-25, sirven para ambas candidatas. No es posible verificar si la mujer había sido madre, como era el caso de Cleopatra o compartía el mismo ADN que el hombre enterrado lo que habría ocurrido si fuesen Filipo III y Eurídice, hijo y nieta, respectivamente, de Filipo II.

¿Alejandro IV?

Existen menos dudas para identificar al ocupante de la tercera tumba de Vergina. Los restos de un adolescente han sido identificados con los de Alejandro IV, el hijo de Alejandro Magno. Se sabe que fue envenenado por orden de Casandro hacia el 310 a.C (PAUSANIAS IX 7.2; DIODORO XIX 105.3; JUSTINO XV 2.5). ¿Es más coherente que Casandro enterrase al hijo de su odiado enemigo con su abuelo o con los reyes que había enterrado solemnemente 6 años antes?

La diadema. En el ajuar funerario encontrado destacaban dos magníficas diademas de oro. La naturaleza de estos objetos y su material han provocado reacciones muy diferentes. Para algunos un ajuar tan suntuoso como éste difícilmente podría pertenecer a Filipo II. Encajaría más bien con Filipo III, cuando las conquistas de Alejandro Magno habrían permitido a los macedonios un fasto semejante¹⁹. Además, para otros autores no hay evidencias iconográficas que nos permitan atestiguar que la diadema fue empleada antes del reinado de Alejandro Magno por los reyes mace-

17 Cf. BOSWORTH, A. B., *Alejandro Magno*, Cambridge 1996, p. 234 considera que Alejandro habría tenido tiempo más que suficiente para haber enterrado adecuadamente a su padre. Las revueltas de los helenos, la amenaza de los Ilirios y el inicio de la invasión de Asia Menor, donde ya había tropas comandadas por Parmenión, no parecen haber sido motivos justificados en opinión del profesor Bosworth para haber hecho los preparativos con premura.

18 BURSTEIN, S. M., *op. cit.*, pp. 141-163.

19 PALAGIA, O., «The Royal Hunt of Alexander», en *Alexander the Great in fact and fiction*, A. B. Bosworth y E. Bayham (Eds), Oxford 2000: «But also no such quantities of gold and silver were available to the Macedonians before Alexander's conquests» (p.191). Esta autora olvida que durante el reinado de Filipo los macedonios se apoderaron de las minas del Pangeo (DIODORO XVI 8.6), cuyos metales preciosos habrían financiado sus campañas y probablemente sus funerales.

donios²⁰. Diodoro (XVII 77.5) y Q. Curcio (VI 6.4-5) dicen que tomó la diadema de los persas. Lo mismo dice Justino quien aclara que se trataba de una medida insólita entre los reyes macedonios:

«Después de esto Alejandro adopta la indumentaria de los reyes persas y la diadema, desconocida hasta entonces para los reyes macedonios, como si se hubiera sometido a las condiciones de quienes había vencido»²¹.

El testimonio de Justino debe ser visto en el contexto de la degradación moral que se inicia en el conquistador tras adoptar las costumbres persas. Es probable que estos autores de época romana desconociesen los orígenes exactos de un elemento tan familiar de la monarquía como lo era la diadema en su tiempo, y no supiesen si debía de ser incluida entre las vestimentas persas que adoptó el macedonio²². De hecho, Plutarco (*Alex.*, 34.1) dice que éste fue coronado tras la batalla de Gaugamela, pero no aclara en ningún momento que la diadema fuese tomada de las vestimentas del Gran Rey:

«No adaptó, sin embargo, aquella famosa vestimenta de los medos, que era bárbara y en extremo extraña, ni acogió los calzones, ni la candis, ni la tiara, sino que combinó con moderación algo de la persa y de la meda, algo que resultó menos pomposo que la vestimenta meda, pero más fastuoso que la otra. Al principio la usaba cuando se reunía con los bárbaros, y en palacio, con los compañeros; más adelante también se le vio con ella cuando salía a caballo con otros muchos o daba audiencias»²³.

Si no precisaba de la tiara o la candis para manifestar su majestad es que ya contaba con un instrumento adecuado para hacerlo, pues una de las formas más claras de diferenciación social es la vestimenta. Algunas fuentes hablan de una diadema típicamente macedonia²⁴. Andronikos ha señalado que en el famoso medallón de Tarso, Filipo aparece coronado con una diadema²⁵. Sin embargo, al tratarse de una manufactura de época romana podría haber recogido una costumbre en boga entre

20 LEHMANN, P. W., *op. cit.*, p. 529.

21 JUSTINO XII 3.8.

22 FREDRICKSMEYER, E. A., «The origin of Alexander's royal insignia» *TAPA* 127, 1997, pp. 97-109; pp. 101-2.

23 PLUTARCO, *Alex.*, 45.2-3.

24 LUCANO V 60: «Pellaeo diademate» (Una diadema de Pela); HERODIANO I 3.1-3, Antígono tomó una corona de hiedra en lugar de la diadema macedonia; PSEUDO-CALÍSTENES II 7.6, Alejandro se quitó su diadema antes de la batalla de Gaugamela.

25 ANDRONIKOS, M., «The Royal Graves in the Great Tumulus», *AAA* 10, 1977, pp. 1-72; p. 59.

los gobernantes helenísticos. En algunas monedas macedonias como las de Alejandro I filoheleno, Arquelao, Aeropo y Filipo II el rey aparece coronado con una cinta o banda a modo de corona²⁶. Es posible que esta insignia fuese el modelo que empleo Alejandro para gobernar sobre los macedonios y los persas.

Las cabezas de marfil

Uno de los primeros indicios que permitió al grupo de arqueólogos griegos identificar al ocupante de la tumba II de Vergina con Filipo II, fue un grupo de estatuillas de marfil encontradas en su cámara. Se sabe que con motivo de la construcción del Filipeión, el rey macedonio encargó una serie de estatuas crisoelefantinas de él mismo y de su familia al escultor Leocares (PAUSANIAS V 20.9-10). Andronikos identificó estas estatuillas con las del propio Filipo, Alejandro, su mujer Olímpíade, su padre Amintas y su madre Eurídice. El problema que tenía esta argumentación era que los materiales no eran los mismos, y existían muchas más estatuillas. Diodoro (XVII 115.1) dice que los amigos de Alejandro para intentar compensar el dolor del rey por la pérdida de Hefestión, encargaron varias estatuillas del difunto hechas de materiales preciosos, como el marfil. ¿Se trataba de una tradición macedonia o fue algo ajeno a las prácticas funerarias de los Argéadas? Cada investigador puede utilizar este hecho según sus propios intereses.

El Heroon

En el extremo del gran túmulo, se encontraron los restos de un Heroon que había sido saqueado. Hay constancia de que algunos reyes de Macedonia recibieron honores divinos después de su muerte, aunque sólo los ilustres²⁷. El padre de Filipo habría recibido semejantes honores de la ciudad de Pidna tras su muerte (ELIO ARÍSTIDES XXXVIII 480, p. 715; escolio a DEMÓSTENES *Ol.*, I 5) y su hijo mostró durante su vida que aspiraba a recibirlos²⁸. No existen los mismos indicios ni para Filipo

26 HAMMOND, N. G. L., «The evidence for the identity of the Royal Tombs at Vergina», *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, W.L.Adams y E.N.Borza (Eds), Washington 1982, pp.111-27; p.81; BORZA, E. N., *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton 1990, p.130.

27 HAMMOND, N. G. L., «The continuity of Macedonian Institutions and the Macedonian kingdoms of the Hellenistic Era», *Historia* 49 (2) 2000: «Tal adoración estaba reservada a los reyes sobresalientes» (p. 151).

28 Filipo habría recibido honores de Anfípolis (E. ARÍSTIDES XXXVIII 480, p. 715); los atenienses le habrían también adorado en Cinosarges (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* IV 54.5); los habitantes de Éfeso colocaron una estatua de Filipo en el templo de Ártemis (ARRIANO I 17 10-12); al igual que los de Éreso (TOD *GHI* 191.6); durante los festejos en la boda de su hija con Alejandro del Epiro hubo una procesión de las estatuas de los doce dioses junto a la de Filipo (DIODORO XVI 92.5).

III ni para Alejandro IV que fueron reyes menores. Aún así, Casandro podría haber construido un Heroon para Arrideo, pero Diodoro (XIX 52.5) no especifica esto, y no parece que un funeral según «la costumbre entre los reyes» incluyese una adoración póstuma.

La cacería del león

En las tumbas apareció un fresco muy deteriorado que representaba una cacería en la que participaban varios personajes a caballo, otros a pie, varios perros de caza y algunas presas. Los hombres de la cacería que visten púrpura y la Kausia, un sombrero macedonio, han sido identificados por Andronikos con los pajes reales del rey y por Palagia con Casandro y sus hermanos. El tema central de la misma era la caza de un león por un personaje barbado. La posición central debe de haberse reservado al propietario de la tumba²⁹. Filipo II es representado con barba y a partir de Alejandro se les impuso a los macedonios que se afeitasen (ATENEO XIII 565a), pero por lo que sabemos Arrideo guardaba tal parecido físico con su progenitor que la falange macedonia le otorgó el nombre de Filipo cuando fue coronado rey (Q. CURCIO X 7.6). Además al ser un deficiente no le era permitido tener objetos afilados con los que rasurarse (DIODORO XVIII 2.2; PLUTARCO, *Alex.*, 10.2; 77.7; JUSTINO XIII 2.11; XIV 5.2).

La caza del león había desaparecido de la iconografía del arte griego desde época arcaica. Pero en oriente gozaba de una tradición milenaria. En los relieves asirios puede verse al rey cazando a estos animales. Esta costumbre fue heredada por el imperio aqueménida. El Gran Rey solía cazar en un recinto acotado, llamado *Paradeisos*, donde se concentraban distintas especies y plantas de su reino. La caza del león tenía un enorme valor simbólico y era un signo de realeza.

En Grecia su presencia no era tan común como en Asia. Heródoto (VII 125) señala que los leones no eran divisados al sur de Tracia, aunque existía también el conocido enfrentamiento de Heracles con el león de Nemea (OVIDIO, *Metamorfosis* IX 197; APOLODORO II 5.1). Pero había una importante diferencia, el león en el mundo griego siempre era cazado a pie nunca a caballo. A partir de las conquistas

Sobre los honores divinos de Filipo cf. TAEGER, F., *Charisma. Studien zur Geschichte der antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart 1957, p. 174; VERSNEL, H. S., «Philip II and Kynosarges», *Mnemosyne* 26, 1973, pp. 273-9; FREDRICKSMEYER, E. A., «On the background of the ruler cult», *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, (ed. H. J. Dell) Tesalónica 1981, pp. 145-56; FREDRICKSMEYER, E. A., «On the Final Aims of Philip II», en *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, (ed. W. L. Adams y E. N. Borza) Washington 1982, pp. 85-98; MIRÓN PÉREZ, M. D., «Olimpia, Eurídice y el origen del culto dinástico en la Grecia helenística», *FI* II 9, 1998, pp. 215-35.

29 STEWART, A., *Faces of Power*, Berkeley 1993, p. 276.

de Alejandro comenzaron a representarse cacerías reales donde el león volvía a ser cazado por jinetes como en el célebre sarcófago de Alejandro (Museo Arqueológico de Estambul). Además la similitud del fresco de Vergina con el conocido mosaico de Issos es incuestionable. Se piensa que este mosaico está inspirado en un cuadro que realizó el pintor Filoxeno de Eretria para el rey Casandro, la misma persona que habría dado sepelio a los reyes³⁰. El paisaje y los distintos animales (león, jabalí, etc) han hecho pensar que la acción transcurre en un *Paradeisos* persa.

Son por estos motivos por los que algunos investigadores como O. Palagia han defendido que el fresco de la Tumba II de Vergina sólo pudo ser pintado después de la muerte de Alejandro Magno.

Tal vez estas argumentaciones sean la mejor baza de cuantos defienden la identidad de Filipo III, pero como en anteriores casos no están libres de objeciones. La argumentación de O. Palagia es incuestionable en lo que se refiere al mundo griego, pero no ocurre lo mismo respecto a la antigua Macedonia. Al parecer la imitación del protocolo de la corte persa ya se estaba produciendo en tiempos de Filipo II.

«Existía una tradición, que se remontaba a los tiempos de Filipo, por la cual los hijos de los macedonios ricos e influyentes, al llegar a la adolescencia eran seleccionados para pasar al servicio del Rey. Implicaba este servicio, a más de la asistencia a la persona del monarca, actuar de guardia cuando se retiraba a dormir. Acompañaban también al rey cuando éste montaba a caballo, haciéndose cargo alguno de ellos cuando lo traían los palafreneros, y ayudaban al rey a montar al modo persa, siendo sus competidores en las jornadas de cacería»³¹.

No hay que olvidar que los macedonios todavía en la guerra del Peloponeso carecían de una infantería adecuada (TUCÍDIDES II 100). Hasta Filipo II la falange no se convertiría en un arma de peso. La fuerza militar principal de Macedonia era la caballería, mientras que en Grecia el desarrollo de los hoplitas había ensalzado el combate del infante sobre el jinete, hasta el punto de que eran pocos quienes querían combatir a caballo³². En cambio en Macedonia el cuerpo de elite era la caballería de los macedonios que estaba compuesto, generalmente, por los miembros de las fami-

30 PLINIO XXXV 36.110: «Filoxeno de Eretria, la obra que pintó este último para el rey Casandro, que representa la batalla de Alejandro contra Darío, ha de ser colocada entre las obras maestras».

31 ARRIANO IV 13.1.

32 LENDON, M., *Soldados y fantasmas. Historia de las guerras en Grecia y Roma*, Barcelona 2006: «Pero, en el sur de Grecia era tal el poder de la definición hoplítica del coraje que presentarse voluntario para el cuerpo de caballería olía a cobardía» (p.81).

lias más nobles del reino³³. ¿Sería descabellado que el rey de macedonio prefiriese ser representado cazando a caballo que a pie?

Si la caza del león fuese un motivo de origen puramente oriental, ajeno a las costumbres macedonias, resultaría inexplicable que un general tan amante de las costumbres patrias como Crátero³⁴ y enemigo de las modas orientalistas que había adoptado Alejandro, financiase un monumento en Delfos, corazón del mundo griego, poco antes de marchar a Asia:

«Crátero hizo la ofrenda de esta cacería en Delfos, habiendo mandado construir estatuas de bronce del león, de los perros y del rey en lucha con el león, y a sí mismo acudiendo en su ayuda. Sus autores fueron Lisipo y Leocares»³⁵.

Tampoco debe de olvidarse que el antepasado de la dinastía de los Argéadas no era otro que Heracles (DIODORO XVII 1.5), el cazador del león de Nemea. Ya en el reinado de Amintas III, el padre de Filipo II, podría haberse representado matando al león en las monedas macedonias³⁶.

Las similitudes de la pintura de Vergina con el mosaico de Pompeya son menos refutables. La única explicación que permitiría mantener la identificación de Filipo II es que el cuadro de Filoxeno de Eretria se inspirase en la cacería de Vergina. Pero para ello Filoxeno tendría que haberlo visto, o haber seguido indicaciones del rey Casandro o algún modelo iconográfico macedonio. Lo cual no puede ser probado por la escasez de nuestras fuentes.

El hecho de que los personajes principales del fresco de Vergina vistan la púrpura ha hecho pensar que este color habría sido adoptado también de las vestimentas del Gran Rey³⁷, pues hasta Alejandro no hay testimonios de que los reyes macedonios vistiesen la púrpura (Cf. Q. CURCIO IV 1.23). Pero no se especifica en ninguna de nuestras fuentes que Alejandro hiciese tal cosa y las vestimentas de ese color eran muy apreciadas por los macedonios pese al rechazo que les sugería las vestiduras persas.

33 Cf. ARRIANO IV 13.2 Alejandro castigó a Hermolao, uno de los pajes reales, por haberse adelantado en una cacería, mandándolo azotar y retirándole el caballo.

34 PLUTARCO, *Alex.*, 47.9: «Hefestión aprobaba y compartía con él su cambio de costumbres, mientras que Crátero seguía aferrado a las costumbres patrias».

35 PLUTARCO, *Alex.*, 40.5.

36 HAMMOND, N. G. L., «The evidence for the identity of the Royal Tombs at Vergina», en *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, W.L. Adams y E.N. Borza (Eds) Washington 1982, pp.111-27; pp.120-1.

37 PALAGIA, O., *op. cit.*, p. 195.

«En efecto, Éumenes tenía facultad para distribuir sombreros y clámides de púrpura, que era entre los macedonios el presente real por antonomasia»³⁸.

En cuanto a que se trate de un *paradeisos* no es en modo alguno un hecho seguro. Es cierto que los macedonios organizaron importantes batidas en estos recintos persas (PLUTARCO, *Alex.*, 40.4; *Demetrio* 50.5-6; Q. CURCIO VIII 1.14; DIODORO XIX 21.3; ARRIANO VII 25.3; *Índica* 40.4), y que los romanos encontraron cotos de caza tras la batalla de Pidna en Macedonia (POLIBIO XXXI 29.3-4) pero las montañas que se representan en el cuadro son más propias del paisaje macedonio que del mesopotámico donde no existían grandes elevaciones montañosas³⁹. Todas las especies animales estaban presentes en la fauna de la región, y más concretamente, la caza del jabalí sin redes parece haber sido un requisito imprescindible para alcanzar la mayoría de edad entre los macedonios⁴⁰.

Las insignias de Alejandro

Borza ha sugerido que la coraza, la espada, el cetro, el escudo, el collar y el casco encontrados en la tumba II de Vergina podrían ser los del mismísimo Alejandro Magno⁴¹. Las armas de Alejandro habrían sido descritas por Plutarco en estos pasajes:

«Alejandro, que se distinguía por el escudo y el penacho de su casco, que por ambos lados tenía fija una pluma maravillosa por su blancura y su tamaño»⁴².

«Se caló luego el casco, pues ya había cogido hacía poco el resto de su armadura de la tienda, a saber, una túnica ceñida a la siciliana, y encima una sobrepelliz doble de lino, de los despojos capturados en Issos. El casco era de acero y resplandecía al igual que la plata bruñida, era obra de Teófilo. Muy bien conjuntado también su collar, que era de acero, guarnecido con piedras. Y su espada era de extraordinario temple y ligereza, se le había dado como regalo el rey de los citeos, y la llevaba consigo porque solía usarla en el combate. Llevaba además un manto, más trabajado que el res-

38 PLUTARCO, *Alex.*, 8.7.

39 PALACIA, O., *op. cit.*, p. 200.

40 ATENEO I 18a cuenta que el rey Casandro no podía comer reclinado en los banquetes por no haber cumplido esta costumbre.

41 BORZA, E. N., «The royal Macedonian tombs and the paraphernalia of Alexander the Great», *Phoenix* 41, 1987, pp.105-121.

42 PLUTARCO, *Alex.*, 16.7.

to de la armadura; era, en efecto, obra de Helicón el viejo, y fue un presente que le hizo la ciudad de Rodas, y solía llevarlo también al combate»⁴³.

La posibilidad de que se tratasen de las armas de Alejandro *a priori* descartaría que fuesen las de Filipo II. El problema de la argumentación de Borza es que Q. Curcio (X 10.13) dice que las insignias del rey fueron colocadas sobre el cuerpo del difunto por los embalsamadores. Un cuerpo que fue metido en el carro fúnebre que fue desviado hasta Egipto por Ptolomeo. Lo cual sería confirmado por nuestras fuentes que dicen que el emperador Caracalla se llevó el escudo de Alejandro (D. CASIO LXXVIII 7.1; HERODIANO IV 8.9). Borza se vale de otros pasajes donde se dice que Éumenes presentó el cetro, la diadema y las armas de Alejandro ante los macedonios para imponer su autoridad (POLIENO IV 8.2; NEPOTE, *Éumenes* VII 2-3; PLUTARCO, *Éumenes* 13.3-4; DIODORO XIX 15.3-4). Si estos objetos pertenecieron a Alejandro no habrían podido viajar con él hasta Egipto. Sin embargo, Borza no puede explicar como pasaron las posesiones del macedonio de las manos de Éumenes hasta la tumba de Vergina⁴⁴. Éumenes habría perdido las insignias del rey tras ser derrotado por Antígono entre finales del 317 y comienzos del 316 a.C., el mismo año en que Casandro llegó al poder y enterró a los reyes. Dos hechos demasiado cercanos en el tiempo como para que estos objetos, ahora en posesión de Antígono, llegaran a Casandro. Tampoco tiene presente que cuando nuestras fuentes hablan de las armas y de las insignias del rey podrían estar sugiriendo que imitaban el diseño de su modelo, pero no que en modo alguno que hubiesen pertenecido a éste. Algunos diádocos imitaron la vestimenta de Alejandro cuando comenzó la lucha por su sucesión por ser un símbolo de gran poder propagandístico⁴⁵. Esto explicaría porque las insignias del rey podían estar al mismo tiempo en dos sitios. Pero de ser realmente todos estos objetos propiedad de Alejandro ¿Por qué se habría desecho Casandro de ellos cuando los habría podido utilizar para asentar su poder?⁴⁶.

Ahora bien, que las armas que hay en la tumba II de Vergina se parezcan a las que tenía Alejandro Magno no conlleva necesariamente que ese sepulcro no sea el de Filipo II. Cuando Hefestión fue enterrado en Babilonia el rey y sus compañeros arrojaron sus armas a la pira del difunto (ARRIANO VII 14.9; ELIANO, *VH* VII 8). El ajuar fúnebre de Vergina también fue introducido en la pira del difunto. Alejandro pudo haber arrojado

43 PLUTARCO, *Alex.*, 32.8-12.

44 BORZA, E. N., *op. cit.*, pp.116-7.

45 ARRIANO, *Succ.*, F 12 dice que Leonato imitaba a Alejandro en su vestimenta. Crátero imitaba en todo a Alejandro y vestía como un rey (ARRIANO, *Succ.*, F 19).

46 BORZA, E. N., *op. cit.*, p.116 sugiere que habría sido una forma de señalar que la dinastía de los Argéadas había llegado a su fin, pero si Casandro se había casado con una hija de Filipo, Tesalonice, fue para aumentar sus vínculos con la anterior dinastía reinante.

alguna de sus armas al fuego, o más probablemente al ser el encargado de dirigir los preparativos del entierro haber ordenado que se confeccionasen armas según sus criterios estéticos. No hay que olvidar que desde muy joven tuvo un control absoluto sobre su imagen, no permitiendo que nadie a excepción de Lisipo, Pírgoteles y Apeles le retratase (PLUTARCO, *Alex.*, 4.1-2; *Moralia* 335a-b; TZETZES, *Epístolas* 76; *Chiliades* VIII 200.416-27; PLINIO VII 125; XXXV 85; HORACIO, *Epístolas* II 1.232-44; CICERÓN, *Epistulae ad familiares* V 12.7; VALERIO MÁXIMO, VIII 1. ext.2, APULEYO, *Florida* 7). Es de esperar que un joven rey de 20 años, ya tuviese definidos los criterios iconográficos que serían posteriormente imitados por sus sucesores tras su muerte.

En cuanto al escudo, debe recordarse que fue tomado por Alejandro de la tumba de Aquiles. Para que el macedonio creyese realmente que se trataba del escudo de su antepasado debía de asemejarse a la descripción que hace de él Homero (*Iliada* XVIII 479-607). Dicho escudo se dividía en cinco zonas concéntricas de las cuales la central estaba decorada con relieves de la tierra, el cielo, el mar, el sol, la luna llena y las constelaciones. En las tres zonas siguientes predominaban temas relativos a la actividad humana, y con el río Océano representado en la franja externa. Ninguna de estas representaciones aparece en el escudo de Vergina. Ni hay rastros de que haya sido utilizado en la batalla como al parecer fue empleado el escudo de Aquiles por Peucestas para proteger al rey⁴⁷.

Las bridas de caballo

Restos de caballos y su equipamiento han sido hallados en la tumba II. Estos caballos habrían sido incinerados en la pira del difunto. Un hecho que recuerda a los funerales de Patroclo donde Aquiles sacrificó 4 caballos en su honor (*Iliada* XXIII 354). Se ha pensado que serían los caballos de los asesinos de Filipo II⁴⁸ (JUSTINO IX 7.11; XI 2.1) o que harían referencia a la victoria en la carrera de caballos en la olimpiada del 356 a.c.⁴⁹. Si se trataba de una costumbre macedonia, la cremación de caballos, sería un nuevo dato que valdría para ambos reyes, pero de no ser así el me-

47 ARRIANO VI 9.3: «Al punto le siguió Peucestas, que era el que llevaba el escudo sagrado que Alejandro había cogido del templo de Atenea en Ilión y que siempre llevaba delante en las batallas»; DIODORO XVII 21.2: «...no se daba por vencido ante el número de sus enemigos. A pesar de que tenía dos golpes en la coraza, uno en el casco y tres en el escudo que había tomado del templo de Atenea». DIODORO XVII 18.1 añade que se llevó la mejor de las armaduras que había en el templo de Atenea dejándole a la diosa la suya propia. Cf. HAMMOND, N. G. L., *Alejandro Magno, rey, general y estadista*, Madrid 1992, p. 230.

48 HAMMOND, N. G. L., «The Royal Tombs at Vergina: Evolution and Identities», *ABSA* 86, pp. 69-82; p. 76.

49 HAMMOND, N. G. L., «Philip's Tomb in historical context», *GRBS* 19, 1978, pp. 331-50; p. 338.

El jor parado es Filipo II, puesto Alejandro el encargado de organizar los funerales de su padre era un profundo admirador de Homero (PLUTARCO, *Alex.*, 8.2).

La Cerámica

Hay restos de cerámica ática de figuras rojas que algunos expertos datan durante el reinado de Filipo II y otros en el de Filipo III⁵⁰. También hay un ánfora con el nombre de un arconte ateniense del 344/3. Pero esto no prueba que se tratase de Filipo II, dicha ánfora pudo acompañar a Arrideo por motivos sentimentales. Lo cierto es que una separación de apenas 19 años es muy poco tiempo como para que la cerámica nos permita descartar a uno de los dos.

La sarisa

Por último entre los restos de la tumba II apareció la punta de una sarisa. La famosa lanza que fue introducida en la falange macedonia por Filipo II. Para Andronikos se trataría de un indicio más de que nos encontramos ante la tumba de Filipo. Sería lógico que la sarisa reposara con los restos de su creador. Filipo III nunca fue un guerrero, pero a nadie se le escapa que habría sido enterrado con la parafernalia de propia de un soldado. La sarisa podría recordar el apoyo de la falange en la elección de Arrideo como rey (Q. CURCIO X 7.6-7).

Conclusión

Buena parte de esta controversia surge por dos razones: 1) No se han conservado otras tumbas macedonias sin saquear, lo que impide que conozcamos adecuadamente el ritual funerario macedonio 2) La historia de Macedonia es prácticamente la historia de Filipo II y, sobre todo, la de Alejandro Magno, lo cual impide que tengamos una idea clara de que es tradición y que es innovación en su época.

Esta circunstancia puede provocar paradójicamente que autores que niegan la helenidad del pueblo macedonio se apoyen en elementos culturales del pueblo griego para incidir que algunos hallazgos encontrados en Vergina proceden de Oriente. Mientras los arqueólogos griegos y algunos investigadores, que demandan la pertenencia de Macedonia al pueblo griego, reivindican la existencia de elementos culturales *sui generis* en Macedonia para negar que la diadema, la púrpura o las tumbas abovedadas procedan de Asia⁵¹.

50 BORZA, E. N., *In the Shadow of Olympus*, Princeton 1990, p. 261.

51 Sobre la llamada cuestión macedonia Cf. DANFORTH, M. L., «Alexander the Great and the macedonian conflict», en *Brill's companion to Alexander the Great*, Brill 2003, pp. 347-364.

Resulta también paradójico que los estudiosos que infravaloran los intercambios culturales entre Macedonia y Persia con anterioridad a la conquista de Asia, doten al pueblo macedonio de un afán casi enfermizo por adoptar y recoger cuanto veían en Persia. Sobre todo cuando conocemos el rechazo de generales tan importantes como Crátero por lo Asiático, o incluso el desprecio de los propios macedonios por los griegos (PLUTARCO, *Éumenes* 3.1; 8.1; 18.1; DIODORO XVIII 60.1-3; 62.7; XIX 13.1-2). De haber existido un intercambio, tuvo que haber existido, pero no sabemos cuando, es más fácil que los macedonios hubiesen adaptado costumbres asiáticas antes de derrotar a los persas. En ese momento como vencedores habrían sido menos proclives a imitar a los vencidos. La creación de los pajes reales por Filippo II según el modelo persa muestra que Macedonia miraba a Persia como un modelo mucho antes de la expedición del 334. Las propias monedas de oro que acuñó Filippo se hicieron imitando los Daricos persas, y muy anteriormente, aunque por poco tiempo, la propia Macedonia había estado bajo control del imperio aqueménida en el reinado de Darío I y Jerjes. Gígea la hermana del rey Alejandro I Filohelena estuvo casada con una noble persa, Bubares (HERÓDOTO V 21) y dicho monarca hizo de embajador varias veces para Mardonio⁵². Un soberano como Alejandro I que quería fortalecer su reino y su poder personal, habría encontrado difícilmente un modelo más idóneo que el Gran Rey de Persia por mucho que se hiciese llamar Filohelena.

Por otra parte esta cuestión parece estar cerrada para los investigadores griegos. Un viajero que visitara la gran tumba de Vergina, saldría extasiado por la belleza de los hallazgos y la calidad de las instalaciones que los albergan, pero en modo alguno dudaría que la persona que se encuentra en la tumba II es Filippo II, el padre del gran Alejandro, y nunca se le pasaría por la cabeza que podría tratarse de Filippo III Arrideo, su hermano retrasado.

La única manera de avanzar en esta encrucijada es que aparezcan nuevos hallazgos en Macedonia que permitan contrastar el encomiable trabajo de Andronikos.

52 RUBIO RIVERA, R., «La génesis del estado macedonio: Alejandro I y las *poleis* griegas», en *Imágenes de la Polis*, Madrid 1997, pp. 89-105.

CLÁSICOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: H. I. MARROU y *El conocimiento de la historia*

ANA R. LLORACH ASUNCIÓN

«¿Qué es la historia? A juzgar por lo que habitualmente
oímos, parece indispensable volver a plantear la cuestión.»

Paul Veyne¹.

¿Quién es Marrou?²

Henri-Irénée Marrou nace en Marsella en 1904, donde se diploma brillantemente en el liceo Adolphe Thiers. En 1929 obtiene la habilitación para impartir clases de historia y geografía en la escuela superior y un año después, con recomendación de Jerome Carcopino, entra en la École Française de Roma donde prepara su tesis doctoral y participa en diversas excavaciones arqueológicas. A los treinta y tres años publica dos de sus más importantes estudios: su tesis doctoral, *San Agustín y el fin de la cultura antigua* e *Historia de la educación en la Antigüedad*, publicada un año más tarde, ambas se convirtieron en referentes indispensables en sus respectivos campos. A este brillante comienzo continuó una intensa investigación reflejada en multitud de artículos que combina con su labor docente en el marco de los años de la segunda Guerra Mundial. El 11 de septiembre de 1939 es enrolado como oficial del servicio de salud, en esos momentos es maestro de conferencias en la Universidad de Nancy

1 VEYNE, P. *Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia*, Madrid, 1984, 1ª ed. en francés, 1971, p. 9.

2 PALANQUE, J.R. «Notice sur la vie et les travaux de Herri-Iréné Marrou», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1978, 401-418; HILARIE, Y.M. *De Renan á Marroue. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1836-1968)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq., 1999; RICHIÉ, P. *Herri-Iréné Marrou, historien engagé*, Paris, 2003.

y había ejercido en la Universidad de El Cairo como profesor de literatura. Participa en las operaciones de salvamento de los miembros de la comunidad judía lionesa y en 1940, no pude regresar a Nancy, situada en la zona ocupada, por lo que permanece en la Universidad de Montpellier, donde se incorpora a la resistencia contra la ocupación nazi.

En octubre de 1941 es nombrado maestro de conferencias en la universidad de Lyon, donde acepta dirigir un grupo de estudiantes. A partir de 1945 comienza una etapa muy fecunda desde la cátedra de Historia Antigua de la Sorbona que ha quedado reflejada en la publicación de multitud de artículos, ensayos y monografías así como en su colaboración en la colección *Sources Chrétiennes* con *A Diognète, introduction, édition critique et commentaire* (1952) y la obra de Clemente de Alejandría *El Pedagogo*, por citar algunos hitos relevantes.

Participó también en proyectos de largo alcance: a él debemos la fundación de la revista *Etudes Augustiniennes* y la finalización y publicación del *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*. El 3 de febrero de 1967 es elegido miembro de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Vive muy de cerca los acontecimientos cruciales de 1968: como profesor los disturbios universitarios de mayo, como cristiano e investigador del cristianismo el Concilio Vaticano II. Junto a otros intelectuales cristianos crea la revista *Les quatre fleuves* en 1973. A la edad de setenta años deja la enseñanza universitaria para dedicarse al *Centro di recherche sul cristianesimo antico*. Hasta el momento de su muerte mantuvo activa su vida intelectual: en 1976 publicó *Patrística y humanismo* y poco después de su muerte apareció su último trabajo *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Es considerado uno de los forjadores del estudio sobre la Antigüedad Tardía³.

La reflexión sobre la Historia, faceta de Marrou que queremos resaltar, acompañó desde los primeros momentos a su actividad de investigador: Su primera publicación sobre filosofía de la historia es una participación, que firma bajo el seudónimo de Henri Davenson, en 1941 en el estudio que edita A. Béguin sobre Henri Bergson⁴ con el capítulo «Bergson et l'histoire». A partir de entonces desarrolla un discurso metodológico y filosófico que irá publicando en distintos artículos tanto en revistas

3 MOLINA GOMEZ, J.A. «Henri Irénée Marrou», *Antigüedad y Cristianismo* XIX, 2002, p. 379-397, donde se recoge minuciosamente su extensa bibliografía, incluyendo aquellos trabajos que Marrou firma bajo el seudónimo de Henri Davenson.

4 *Ibid.*, p. 385; DAVENSON, H. «Bergson et l'histoire» en A. BÉGUIN (ed.), *Henri Bergson*, Boudry, 1941, 213-221. Bergson (1859-1941) se inscribe en el contexto de la crítica al positivismo y al neokantismo. Destaca especialmente su enfoque vitalista y su interés por el pragmatismo. Su idea central es la duración: no solamente el hombre se percibe a sí mismo como *durée réelle* (idea fundamental que desarrolla en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y memoria* 1896), sino que también la realidad entera es duración (idea que desarrolla en *La evolución creadora*).

de historia como de filosofía⁵. En líneas generales su pensamiento se recoge en dos ensayos: *De la connaissance historique*, publicado en 1954, y *la Teología de la Historia*, publicada en 1968 cuando ya contaba los sesenta y cuatro años.

La analítica histórica de Marrou

Calificar a Marrou cómo un clásico en el estudio de la filosofía de la historia no necesita de justificación, sin embargo puede resultar útil para nuestros propósitos. Se entiende como clásica aquella producción intelectual o artística que no pierde validez con el paso del tiempo. Generalmente es debido a que trata problemas fundamentales para la materia sobre la que versa, y nada más fundamental para la Historia que la forma que tenemos de conocerla y los límites que alcanza nuestro conocimiento.

A mediados del siglo pasado se impuso la necesidad de reflexionar sobre los fundamentos del conocimiento, tendencia que se localiza en todas las áreas del saber. Esta preocupación epistemológica afectó profundamente al discurso histórico, revelando una problemática que no podremos ya eludir. Por este motivo, la reflexión de Veyne, citada como introducción, continúa estando presente y abierta. Abierta, pero no en blanco.

Dentro de la historiografía francesa Arón, al cual debe Marrou la gran parte de sus presupuestos⁶, el propio Marrou y posteriormente Veyne establecen los fundamentos de discurso histórico tras la Escuela de los Anales, retomando la cuestión en el punto en el que ésta la dejó⁷. En efecto, Marc Bloch y Lucien Febvre, los mayores representantes de la escuela de los Anales, suponen en Francia los inicios de la crítica al historicismo, subrayando la importancia del historiador en el proceso cognitivo sobre el pasado y situando al Hombre como objeto de conocimiento de la historia, aunque no llegaron a establecer una teoría completa sobre el discurso histórico⁸. Las

5 Antes y después de la publicación de *Conocimiento*: «La méthodologie historique: orientations actuelles», *RH*, 1853, 215-230; «Rapport sur la théologie de l'histoire», *Augustinus Magister, Comunicaciones*, 3 *Actes* 193-204; «L'histoire et les historiens 2 chronique méthodologie historique», *RH*, 1957, 270-289; «La philosophie de l'histoire» en R. KLINBANSKY (ed.), *Philosophy in the Mid-Century*, Firenze, 1958, t. III, 177-188; «La foi historique» *Les Études philosophiques*, 1959, 151-161; «Les limites aux apports de l'histoire», *Encyclopédie française*, XX, *Le monde en devenir*, 7-20; «Qu'est-ce que l'histoire?» en Ch. SAMARAN (dir.), *L'histoire et ses méthodes*, París, 1961, 4-33; «Comment comprendre la métier d'historien»; «Théorie et pratique de l'histoire, 3^e chronique de méthodologie historique», *RH* 233, 1965, 130-170; «La épistémologie de l'histoire en France aujourd'hui» en F. ENGEL-JANOSI et al., *Denker über Geschichte*, Wien, 1964, 97-110.

6 Esto no sólo se ha comprobado por parte de los historiadores, sino que es manifestada por ambos al comienzo de sus obras.

7 BERMEJO, J.C. *El final de la Historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, 1987, p. 44-53.

8 *Ibíd.*, p. 45. Bermejo analiza estas aportaciones como poco novedosas, ya que, según él, la importancia agente del historiador ya estaba presente en los positivistas (como Meyer). Indica además que si el hombre era el conocimiento último de la historia, el sistema de trabajo era documental para la Escuela de los Anales.

reflexiones de R. Arón fueron más allá, confiriendo un papel mucho más importante al historiador: «el historiador es capaz de comprender de forma directa una sucesión de hechos», «para despertar el pasado humano no necesitamos de la ciencia, sino sólo de los documentos y nuestra experiencia». Esto tiene gran importancia, pues se sitúa el punto de vista del historiador, obtenido gracias a la experiencia, como condición indispensable para el conocimiento del pasado. Experiencia, no sólo en la investigación, sino experiencia cotidiana y vital.

Su gran aportación es la definición de dos conceptos clave para la historia: «acontecimiento» y «causa». Para Arón, el acontecimiento es ontológicamente contingente y además no separable de la conciencia que lo percibe. El concepto de causa, por otra parte, que no sirve para explicar sino comprender un acontecimiento dado, se establece mediante un proceso de selección de información, lo cual supone una diferenciación radical del método nemológico-deductivo de las ciencias naturales. El alcance de su teoría, como se comprenderá, es muy profundo y afecta por completo al concepto de verdad en historia. Marrou establece en su obra *Sobre el conocimiento de la historia* una síntesis de las cuestiones básicas de esta problemática, ofreciendo las soluciones que, hasta su momento, se habían propuesto en un discurso completo y coherente⁹.

Entremos ya, teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, en la obra que nos hemos propuesto comentar. Para realizar esta rápida visita usaremos tres preguntas claves: a) ¿qué es la historia?, b) ¿qué papel juegan historiador y documentos en la comprensión de la historia?, y c) ¿por qué hacemos historia?

a) La piedra angular de toda su exposición es la definición de historia: «la historia es el conocimiento del pasado humano»¹⁰. El enunciado, aparentemente sencillo, contiene toda una problemática que irá desvelando a lo largo de la argumentación. Todos los conceptos implicados están cuidadosamente escogidos: el término «humano» está elegido por su amplitud, se refiere a todo lo que es propio del hombre (la sociedad, las creencias, los acontecimientos, etc.); Evita así la definición de los Anales «historia como conocimiento del hombre pasado» pero al tiempo la contiene. Su objeto de estudio es el «pasado» aunque la comprensión se realice desde

9 MARROU, H.I. *El conocimiento de la historia*: (a partir de ahora citado como *Conocimiento*) «Esta pequeña obra está concebida como una introducción filosófica al estudio de la historia; en ella se hallará una respuesta a las cuestiones fundamentales: ¿Cuál es la verdad de la historia? ¿Qué grados y límites tiene esta verdad? ¿En qué condiciones puede elaborarse? ¿Cuál es el comportamiento correcto de la razón cuando se aplica al campo de lo histórico? Esta introducción se dirige: al estudiante universitario que ha llegado a los umbrales del investigar y ansía saber lo que supondrá su conversión en historiador...». Compárese con la obra de R. ARON, que consta de dos extensos tomos, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, donde se utiliza un lenguaje mucho más técnico.

10 *Conocimiento*, p. 27.

el presente¹¹. Con todo, el concepto más importante en su argumentación será el de «conocimiento» que se entiende como «elaborado en función de un método sistemático y riguroso, el conocimiento que se ha revelado como representante del factor óptimo de verdad»¹². No podría definirse como «narración», ya que para él la Historia existe en la mente del historiador antes de que la haya escrito¹³, por otra parte, concebirla como investigación sería confundir el fin con los medios. Toda su argumentación se dedica a definir las características de este conocimiento, en el que destacan dos realidades clave: el historiador y los documentos, a pesar de que ninguno aparezca explícitamente en la definición propuesta.

b) «La filosofía crítica de la historia viene a quedar reducida a un patentizar lo decisivo del papel que desempeña, en la elaboración del conocimiento histórico, la intervención activa del historiador, con su pensamiento y personalidad. Ya no diremos: «la historia es por desgracia, inseparable del historiador»...»¹⁴, lo hemos visto en R. Arón, como una de las principales oposiciones al positivismo. Marrou va un poco más lejos: si son las condiciones subjetivas del conocimiento histórico las que posibilitan, al tiempo que limitan, el conocimiento histórico¹⁵ entonces: «el valor del conocimiento histórico está en función directa de la riqueza interior, de la calidad del alma del historiador que lo elabora»¹⁶.

Sentada la importancia del sujeto cognoscente, el historiador, la otra parte en la definición de historia son los documentos¹⁷, que aparecen implícitamente en la definición. Continuando con la tradición de la escuela de los Anales, el concepto de documento es muy amplio. Sin embargo los documentos proporcionan la base, sólo «en la medida en que el historiador puede y sabe *comprender* algo»¹⁸. Es decir cuando se

11 Diferenciándose así de la re-actualización de Collingwood, más que traer el pasado a nuestro presente se trata de llevar nuestro presente al pasado, el *conocimiento del otro*, como veremos esto entronca con el concepto de «simpatía» y con la función «enriquecedora» de la historia. No hay que entender que para Marrou la historia sólo exista en el pensamiento, como en el caso de Collingwood. Cfr., *Ibíd.* p. 67.

12 *Ibíd.*, p. 28.

13 Esta idea no supone una novedad, es compartida por muchos autores, como Arón y Collingwood, será rechazada por Veyne que dirá «la historia es la narración de acontecimientos verdaderos»; VEYNE, P. *Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia*, Madrid, 1984, p. 13.

14 *Conocimiento.*, p. 41.

15 *Ibíd.*, p. 73.

16 *Ibíd.*, p. 77.

17 Su exposición sobre el trabajo con los documentos muy detallada, no intentaremos resumirla aquí. Baste señalar que el trabajo debe ser crítico (una crítica de autenticidad, una crítica de origen, crítica interna y de credibilidad). En lo que se refiere a los documentos escritos: «la verdad de nuestra historia dependerá de la calidad de operaciones efectuadas, fuera de nuestro control, por el editor, y, en primer lugar, de la validez de las disciplinas de que éste se haya servido» Recordemos también la importante labor en el campo de la edición crítica de fuentes. *Ibíd.*, p. 90.

18 *Ibíd.*, p. 63.

puede establecer una inteligibilidad, un orden que les confiera sentido dentro del discurso histórico: «la historia no alcanza inteligibilidad sino en cuanto se muestra capaz de establecer, de descubrir las relaciones que unen cada etapa del devenir humano a sus antecedentes y a sus consiguientes. Así como, estáticamente, una situación históricamente observada en un instante se revela siempre más o menos estructurada, así el desarrollo de los instantes sucesivos es algo más que una línea discontinua de átomos de realidad»¹⁹.

Entre las posibles relaciones, la más usada es la «causa». La noción en Marrou de causa es exactamente la misma que la de Arón: los acontecimientos son contingentes, el trabajo del historiador no es establecer leyes, «solamente ofrecer, a lo sumo, en esta búsqueda de las causas, hipótesis verosímiles, basadas en un cálculo de probabilidad retrospectiva. Tomo esta expresión de R. Arón, quien me parece que aquí ha dado perfecta cuenta del comportamiento del historiador»²⁰.

c) Vistas las líneas generales para el desarrollo de su definición de historia, atendamos ahora a nuestra tercera pregunta: ¿para qué sirve la historia? Responderla no es objetivo principal de la obra, pero la contestación deviene fácilmente a lo largo de la argumentación.

La utilidad de la historia tiene dos vertientes: personal y social. La primera afecta al historiador, sin embargo, es importante señalar que, Marrou utiliza el término «hombre historiador», entendiéndolo no sólo como profesión, sino como actitud: «Así pues, yo asignaría a la historia, como una de sus funciones esenciales, este enriquecimiento interior mediante la captación de valores culturales recuperados del pasado»²¹. El acercamiento *al otro*, con una actitud abierta es indispensable para el conocimiento de la historia, aporta parte de esa experiencia de la que hemos hablado antes, necesaria a su vez para adquirir más capacidad de conocer. En este sentido intenta dotar de un nuevo significado el enunciado *historia magistra vitae*: «a esta fórmula se le puede dar un sentido profundo: descubriendo a los hombres es como yo aprendo a conocer mejor qué es el hombre, el hombre que yo soy, con todas sus virtualidades, espléndidas unas, afrentosas otras». Como fruto de este enriquecimiento, el hombre historiador adquiere conciencia de la complejidad que le rodea y éste es su mayor beneficio, su planteamiento es profundamente humanista: «al tener que habérselas con esta ambigüedad irreducible, el hombre historiador adquiere un sentido más agudo de su responsabilidad, del significado de su compromiso, del valor de su libre decisión (...) El hombre ha llegado a ser plenamente consciente, que avanza con los ojos bien abiertos, no embaucado, no caminando como un buey, con la testuz inclinada hacia el surco, sino con la cabeza bien alta, contemplando el inmenso horizonte

19 *Ibid.*, p. 31.

20 *Ibid.*, p. 133.

21 *Ibid.*, p. 183.

que se abre a los cuatro vientos de su espíritu. Sabe muy bien que nada hay simple, que no es lo mismo el juego que la realidad, que muchas posibilidades aguardan y pueden realizarse o no. Escoge y juzga. No se embriaga con el éxito, cuyos límites, precariedad e incertidumbre conoce...»²².

La historia cumple, está claro en Marrou, una función social, ya hemos visto cómo de este enriquecimiento alcanza una categoría ontológica, pues afecta al «hombre historiador», aquel que consume historia de una forma activa. Éste es el motivo por el cual encontramos constantes alusiones a la responsabilidad del historiador. De aquí se deriva también la importancia de transmitir el conocimiento de forma escrita: «para cumplir bien con su tarea, para cumplir verdaderamente con su cometido al historiador le es también necesario ser un gran escritor. Esta evidencia ha sido oscurecida por las discusiones que nuestros predecesores sostuvieron en trono al tema «Que la historia debe ser una ciencia y no un arte»²³.

El pensamiento de Marrou en el marco de las tendencias actuales de la historia

Tras los planteamientos de crítica radical de tipo tradicional y de los metadiscursos legitimantes, hemos de preguntarnos si la obra de Marrou y su pensamiento científico y metodológico han envejecido. Antes de responder hay que decir que Marrou es protagonista en las discusiones que sobre el tema tienen lugar hasta el día de su muerte en 1977 y que para entender la obra de Marrou, es necesario atender no sólo a su discurso sobre el conocimiento, ya que parte de sus reflexiones se dirigen también al sentido de la Historia como objeto de este conocimiento²⁴, dentro de lo que se ha denominado como metafísica de la historia. En este aspecto Marrou elabora un completo discurso que expondrá en *Teología de la Historia* (París, 1968), complemento a la obra que aquí analizamos, donde una vez aceptado el carácter limitado del conocimiento histórico, la teología viene a explicarlo en última instancia: «ningún hombre vivo podrá jamás apreciar el alcance definitivo de un acontecimiento histórico, las consecuencias imprevistas a las que dará lugar y, en definitiva, lo único que importaría, su significación sobrenatural, su contribución al avance del Reino, o, por el contrario, al retraso de su advenimiento»²⁵. Es decir, frente a nuestro carácter limitado, se sitúa la omnipotencia de Dios.

22 *Ibid.*, p. 200.

23 *Ibid.*, p. 208.

24 Marrou defiende la existencia de la historia como objeto en términos kantianos: «diremos que el objeto de la historia se nos presenta en cierto modo, ontológicamente, como «noúmeno», existe, cierto, pues sin él hasta la noción misma de conocimiento histórico sería absurda; pero no podemos describirlo, pues en cuanto es aprendido lo es ya como conocimiento y, desde ese mismo instante, ha sufrido toda una metamorfosis; se halla como remodelado por las categorías del sujeto cognoscente», *Ibid.*, p. 33.

25 BERMEJO, J.C. *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de historia teórica II*, Madrid, 1989, p. 28.

Es muy significativo que no se refiera directamente a esta teoría en *Conocimiento*²⁶. La explicación podría estar en que las obras versan sobre cuestiones diferentes²⁷. En el *Conocimiento* se trata de establecer los procesos mentales del historiador, en *La Teología* sobre el sentido último del objeto de conocimiento del historiador. Evidentemente estas afirmaciones se complementan en Marrou, pero en la reflexión particular del lector, la primera no implica necesariamente a la segunda²⁸, o lo que es lo mismo, se puede aceptar los límites del conocimiento historiador tal y como Marrou los expone sin aceptar existencia de una «significación sobrenatural» de la historia.

No obstante estos límites son espinosos para muchos historiadores que han visto en Marrou demasiadas concesiones al subjetivismo: ¿no se está admitiendo la imposibilidad de «verdad» en historia? Así lo considera Bermejo, por ejemplo, que se refiere a Marrou con estas palabras: «El uso de la noción de simpatía o de la propia noción de comprensión, si no se llevan a cabo con cierta precaución pueden hacer que el historiador se deslice hacia un franco subjetivismo, como en el caso de H. I. Marrou (...) Desarrollos de este tipo son una consecuencia previsible de las formas que podrían ir tomando estas teorías construidas en base a nociones como la de comprensión o simpatía, pero que no suponen, claro está, ninguna innovación ni mejora de la estructura de la propia teoría, como la que por ejemplo, había llevado a cabo R. Arón. Puede también darse el caso de que teorías de este tipo acaben por servir de base a concepciones plenamente irracionistas de la Historia y del conocimiento histórico, por ejemplo, aquellas que exageran los matices de carácter nacional (...)»²⁹.

Pensamos que la opinión de Bermejo no es acertada ya que Marrou, aún llevando la teoría de R. Arón a sus últimas consecuencias, se preocupa de incorporar los conceptos de verdad y validez para el conocimiento histórico. Los encontramos en toda su obra, incluso le dedica un capítulo a este grave asunto: «Así, nuestra teoría de la historia puede desenvolverse libremente, sin verse obligada entre un ciego dogmatis-

26 Por todas partes encontramos alusiones al carácter limitado de la naturaleza humana, sólo en dos ocasiones en toda la obra: Dios es sugerido como un ejemplo de aspiración irrealizable «Que el descubrimiento de tus limitaciones no te abrume: si eres tan sólo un hombre, no eres Dios. Puedes saber algo del pasado, pero no todo. Se humilde, no te hanches de ilusiones, aprende a medir la fuerza de tu brazo, la duración de tus días. Acepta de buen grado (ya que quiéraslo o no se te impondrán) las servidumbres, lógicas y técnicas, que pesan sobre tu esfuerzo, delimitando y determinando el campo de su aplicación.» *Conocimiento*, p. 172; «el hombre historiador sabe, por el contrario que él no puede saberlo todo, no se considera sino mero hombre y acepta con sencillez el no ser Dios», *Ibíd.*, p. 199.

27 Así opina también J.L. ILLANES MAESTRE en la introducción a la edición de *Teología de la Historia*, RIALP, Madrid, 1978.

28 HELLER, A. *Teoría de la historia*, Barcelona, 1988, p.158. Véase su distinción entre «alta teoría» y «teoría aplicada».

29 BERMEJO, J.C. *El final de la Historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, 1987, p. 50.

mo y un escepticismo descorazonador. La historia es muy susceptible de una verdad que puede ser auténtica, aunque dependa de los instrumentos mentales que han permitido elaborarla»³⁰.

El problema de la objetividad se refleja sobretodo en el uso de conceptos, los cuales aplicamos de forma general al conocimiento histórico («leyes», «religión», «ciudadanía», «conflicto», «felicidad», «belleza», etc.). La definición y precisión, el acercamiento a su significación pasada, es muy importante para una correcta aplicación, la cual, no sólo será inevitable sino que resultará necesaria y enriquecedora³¹.

El concepto «subjetivo» en investigación continúa aplicándose con matiz peyorativo, pero los avances en Epistemología no pueden ser obviados. Las tesis de Kant según la cual «el conocimiento episteme es posible porque nosotros no somos receptores pasivos de los datos sensoriales sino asimiladores activos» y por tanto la importancia del sujeto cognoscente dentro de la teoría del conocimiento, es incuestionable para la Epistemología y la Filosofía actual, revolucionando los conceptos de verdad y certeza, aunque no necesariamente negándolos. Por otra parte, su aplicación a las llamadas Ciencias del Espíritu fue extraordinariamente formulada por Heidegger (*Ser y Tiempo*, 1927) y por Gadamer (*Verdad y Método*, 1960) con la definición del «circulo hermenéutico», de alcance ontológico. Marrou participa de estas teorías que se desarrollaron en toda Europa alcanzando las mismas conclusiones.

Por eso cuando tal radicalidad llega al gran público en los años 80, en la llamada postmodernidad, los planteamientos son todo menos nuevos y la importancia del agente cognoscente se desarrolla mostrando interés por aspectos como por ejemplo el lenguaje.

Marrou fue un precedente de los que entienden la postmodernidad como una época de libertad, de liberación de yugos opresores del pensamiento³², no acepta imposiciones sobre el criterio de objetividad, dirá: «a su ilusorio ideal del «conocimiento válido para todos» (se refiere al positivismo) opondría el de la verdad válida *para mi*, tomándolo como garantía de seriedad, exigencia y rigor»³³. Por lo tanto, el «criterio de óptima validez» se garantiza por lo que él llama «honradez científica»³⁴: «Consciente de esta responsabilidad, el historiador habrá de hacer entonces cuanto esté en su mano para llegar a ser capaz del máximo de verdad y, con este fin, acallará

30 *Conocimiento*, p. 177.

31 Es muy interesante su distinción de los distintos tipos de conceptos que se aplican. Veyne coincide en esto totalmente, sobre la importancia de los conceptos aplicados por el historiador dice: «los usamos instintivamente pero no podemos definirlos sin arbitrariedad. Son un problema pero son necesarios». VEYNE, P. *Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia*, Madrid, 1984, p.89.

32 BALLESTEROS, J. *La postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000.

33 *Conocimiento*, p. 162.

34 *Ibíd.*, p. 175.

sus pasiones internas, empezando por aquellas que nutre y fomenta en su interior su compromiso existencial. Le recomendaremos también, por cierto, que adquiera conciencia de esa pasión central y de sus presupuestos (...)»³⁵.

Podemos decir también que Marrou predicó con el ejemplo: sólo en el sentido de la «honradez científica» puede entenderse la *Retractatio*. La copia manuscrita de la *Retractatio* fue presentada en 1936³⁶, mucho antes de comenzar sus escritos sobre metodología y filosofía de la historia. Supone una revisión de sus anteriores teorías sobre San Agustín y en definitiva sobre la Antigüedad Tardía, declarando que fueron creadas a partir de una mala aplicación del concepto de decadencia. Desde Gibbon se había admitido la decadencia del Imperio Romano como una degradación en todos los sentidos pero especialmente en el cultural y, así, el joven Marrou interpretó la obra de San Agustín como exponente del final de una época. Posteriores estudios y reflexiones le condujeron a replantear sus presupuestos. Entendió que la Antigüedad Tardía era una época con entidad propia que no podía definirse sólo como degeneración de la anterior, y sobretodo entendió la importancia de las preconcepciones.

A grandes rasgos, hemos entresacado las respuestas de Marrou a las preguntas con las que iniciamos este rápido recorrido por su *Conocimiento*. Desgajándolas de su discurso original, han perdido mucho sabor, ya que Marrou, como hemos señalado, se preocupaba mucho por aquello de «ser un buen escritor». Han perdido también los ejemplos que las ilustraban, que son muchos y variados, abarcando desde la antigüedad hasta la historia contemporánea. Recomendamos que se encuentren personalmente y que se mediten, porque Marrou es un pensador cuya actualidad esta fuera de toda discusión.

35 *Ibid.*, p. 161.

36 Según se comenta en una anotación de la cuarta edición: MARROU, H.I. *Retractatio á sait Augustin et le fin de la culture antique*, Paris, 1994.

LA REFORMA PROTESTANTE EN ESPAÑA

Posibles causas de su escaso arraigo

JOSÉ ANTONIO PÉREZ ABELLÁN

Introducción

La introducción y el devenir de la reforma protestante en España es uno de los temas más estudiados y discutidos de la historiografía acerca de la monarquía hispánica del siglo XVI. Sin embargo, un aspecto tan importante como el porqué de su casi nula implantación en los reinos hispánicos apenas cuenta con no demasiados artículos y monografías¹. En este trabajo, se pretende resaltar algunas de las posibles motivaciones de ese escaso arraigo, tesis siempre que deberán ser estudiadas mucho más a fondo. Sin duda, la Reforma resulta un aspecto de vital importancia para la comprensión global del siglo XVI, tanto a nivel europeo como en su proyección en la monarquía hispánica; a pesar de ello, en esta última perspectiva la trayectoria y difusión de la Reforma se envuelve en múltiples dificultades para su estudio, en gran parte debidas a los propios protestantes españoles. En la percepción de «protestante» que se tenía en la monarquía se entremezclaban erasmistas, luteranos, alumbrados, iluministas, etc. La dificultad para definir de forma adecuada a erasmistas, alumbrados y luteranos es una constante entre los historiadores actuales, al igual que lo fue para los inquisidores en la primera mitad del siglo XVI. De hecho, muchas de las víctimas inquisitoriales eran acusadas sin que el Tribunal del Santo Oficio supiera adscribirlos a una ideología religiosa concreta, sin lugar a dudas debido a la confusión ambiental. Para los inquisidores, erasmismo, iluminismo y luteranismo provenían de una misma rama. Además, el concepto actual de cada una de las tres corrientes no es el mismo que el que mantenían los propios heterodoxos. Así, hoy día Juan de Valdés es defini-

¹ Así, por ejemplo, la obra de ALONSO BURGOS, J. *El luteranismo en Castilla en el siglo XVI*, El Escorial, 1983, o la de TELLECHEA, J. I. «La reacción española ante el luteranismo (1529-1559)», en *Diálogo ecuménico* 6, 1971.

do como luterano, mientras que él se consideraba erasmista, y de este modo ocurría con otros muchos, como Alcaraz, hoy día alumbrado pero que se definía erasmista, lo que no contribuye a clarificar la identidad de cada una de las corrientes.

Problemas de identidad entre erasmistas, alumbrados y luteranos

Estos tres pensamientos religiosos comparten múltiples rasgos entre sí, lo cual provocó que la Inquisición los incluyera dentro del mismo movimiento, y que erasmistas y alumbrados fueran concebidos como herejes y condenados debido a su proximidad ideológica con el principal problema de la Iglesia católica en esas fechas: Lutero. De esta manera, el erasmismo fue pronto confundido con la herejía luterana, pese a los esfuerzos de Erasmo para delimitar su ortodoxia, dado que a él se le consideraba un destructor de las tradiciones y respetables disciplinas de la Iglesia católica; asimismo, los alumbrados tienen una clara vinculación con erasmistas y luteranos en las figuras de Bernardino Tovar, Diego de Uceda o Vergara, que entraron en contacto con iluminados como Alcaraz o Isabel de la Cruz y los círculos de Pastrana y Guadalajara. De hecho, entre 1517 y 1524 hubo lecturas entre los alumbrados de obras de Lutero, y muchas de las proposiciones alumbradas fueron tachadas de luteranas por la Inquisición, como que la confesión no es de derecho divino, sino positivo, o sus supuestas reprobaciones de la doctrina de los santos.

Dado que nunca hubo consenso en la opinión de los testigos de su tiempo, tal vez se deba atribuir la identidad de estas tres doctrinas en función de las calificaciones inquisitoriales. Pero este criterio también varió a lo largo de la primera mitad del siglo XVI: en 1525 el edicto de la Inquisición contra los alumbrados promulgado en Toledo los consideraba «ydiotas y sin letras»; en 1535, la acusación contra Vergara se basaba en que éste se «adhería a todas las opiniones de los alumbrados», que alababa las cosas de Lutero, que «era demasiado amigo de Erasmo». La mezcla que realizan los inquisidores se fundamenta en el criterio circunstancial y casi siempre oral e indirecto más que en el análisis de la ideología personal. Los inquisidores buscaban ideas luteranas por doquier, y resultaba más significativo para ellos el hecho de que casi todas las personas implicadas en los grupos de esos años eran conversos, como Isabel de la Cruz, Tovar, los Cazalla y otros muchos.

De todo esto se puede colegir que gran parte de los acusados de protestantes en el siglo XVI en España no eran propiamente luteranos, sino que pertenecían a otros movimientos religiosos que rápidamente fueron identificados con la amenaza luterana, la más inquietante en aquellos años. Los protestantes que fueron juzgados en España no deben incluirse sólo en la rama luterana, sino que muchos eran erasmistas, alumbrados y quietistas, aunque el núcleo principal fuera el de los seguidores de Lutero. La distinción entre una u otra ideología se hace muy complicada, y Éste no es el

propósito del trabajo; solamente se testimonia esta variedad de ideas para que quede patente que las disidencias con el catolicismo en España no eran sólo de pensamiento luterano, puesto que existían otras tendencias religiosas².

Condicionantes previos a la entrada de la reforma

Antes de la llegada de las ideas protestantes a España existía en ésta una serie de factores que van a condicionar en gran medida el desarrollo y expansión de la Reforma en tierras castellanas. Las principales barreras a la Reforma van a ser la monarquía hispánica y, naturalmente, la Iglesia católica, que evitarán el florecimiento del pensamiento protestante en España. La primera, dada su particular antropología autoritaria, y la segunda, por su habitual tendencia a impedir las disensiones dentro de su seno. Entre ambas consiguieron que el protestantismo no echara raíces en suelo castellano, sobre todo tras los autos de fe de Valladolid y Sevilla en 1559 y 1560, a partir de los cuales no se localizará prácticamente ningún foco luterano en España.

Catolicismo de la monarquía hispánica

La monarquía hispánica tenía una profunda base católica ya desde la Edad Media, puesto que había emergido en un contexto de lucha de fe. Ese catolicismo se ve reforzado sobremanera tras la subida al trono de los Reyes Católicos: en 1474 Isabel obtiene el título de reina de Castilla, y en 1479 es Fernando el que accede a la corona de Aragón. De esta manera, los reinos de Castilla y Aragón quedaban unidos, debido al matrimonio entre Isabel y Fernando celebrado en 1469. Una vez en el poder, los reyes iniciarán la construcción de una monarquía fuerte, basándose en tres principios: los reyes están por encima de la ley (algo que puede interpretarse arguyendo el carácter místico de la monarquía hispánica), los reyes son soberanos absolutos en aquellos territorios en los que no tienen un superior feudal y también, cómo no, el ímpetu nacionalista del momento en toda Europa³. Para este trabajo, el más importante es el primero de ellos. Heredando la teoría política del Bajo Imperio (no hay más que

2 Para el problema de la distinción entre las diversas corrientes, resultan útiles las siguientes referencias de libros: BATAILLON, M. *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; GARCÍA CÁRCEL, R. y MORENO MARTÍNEZ, D. *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid, 2006; KAMEN, H. *La Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1974; MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*, vols. III y IV, CSIC, Madrid, 1963;

3 Para ver cómo tiene lugar el proceso de construcción de la monarquía hispánica se pueden consultar las siguientes obras: GARCÍA CÁRCEL, R., RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. y CONTRERAS, J. «La época de Carlos V y Felipe II», en *Historia de España*, vol. 5. *La España del siglo XVI*, editada por Espasa Calpe, 1999; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Isabel la Católica*, editado por ABC, 2004; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos*, RBA Coleccionables, Madrid, 2005.

recordar los escritos de Orosio o de Sidonio Apolinar), los reyes son figuras sacrosantas, que están fuera de la comunidad civil pero por encima de ella. Este modelo político teísta, en el que es el mismo Dios quien escoge a los reyes, mediante el nacimiento, para imponerles el deber de reinar, con una coronación cuasi sacramental, será la base para muchas de las acciones de los Reyes Católicos: los Reyes actuarán de acuerdo a la moral del paterfamilias para con su casa, basada en su discurso religioso y en la lealtad al padre; ejercerán mayor control sobre la Iglesia, otorgando el rey los cargos y aumentando la función religiosa del monarca, lo que crea a su vez un misticismo de la monarquía; tomarán el modelo del pontificado para la construcción de su monarquía; recuperarán el derecho romano de Justiniano, en el que la ley apoyaba al gobierno teocrático. Incluso adoptarán el título místico de majestad, reservado para el Papa, el emperador y Dios. Con todo ello, España resultará mucho más compacta en su gobierno que, por ejemplo, Alemania, con sus múltiples estados, los cantones suizos o las Provincias Unidas.

Todo esto venía a reforzar la doctrina que identificaba a la comunidad política con la comunidad religiosa, expresada en la conocida frase de «*cuius regio eius religio*»: era la religión de la comunidad política la que dictaba las normas institucionales. La religión era el primero de los valores y el más absoluto. El deber primero y principal de la Monarquía radicaba en eliminar los obstáculos que pudieran oponerse a sus súbditos para la consecución de la vida eterna. Fernando e Isabel estaban plenamente convencidos de que su potestad se hallaba enteramente al servicio de Dios y de su Iglesia. De este modo, la herejía pasaba a ser un crimen no sólo contra Dios, sino también contra la monarquía, ya que era ésta quien representaba a Dios. En consecuencia, los Reyes admitieron desde el primer momento que la obediencia fiel a la Iglesia en sus doctrinas tenía que ser la plataforma sobre la que se asentase la monarquía.

Dado que la religión en esta sociedad era el mayor valor que podía existir, ya que era la verdad absoluta, los reyes tenían la obligación de mantener la unidad religiosa dentro de su reino. A partir de los Reyes Católicos, la monarquía se atribuye el derecho de velar por las almas de sus fieles, creando de este modo la Inquisición Real en 1478. Por eso se dictará el decreto de expulsión de los judíos en 1492 y se procederá a la conquista del reino nazarí de Granada, ya que no se podía permitir que existiera dentro del propio territorio hispánico un reino bajo la religión musulmana. Una vez que todos los súbditos están convertidos al catolicismo, quedan bajo la vigilancia de la Inquisición, ya que ésta sólo podía juzgar a los católicos (de hecho quedarán musulmanes en la península que no pueden ser procesados por la Inquisición y que seguirán con su religión tradicional). Así, la Inquisición velará para que los súbditos no se desvíen de la doctrina correcta, castigando a aquellos que no cumplen la ortodoxia exigida: los judaizantes, los herejes... De esta manera, queda garantizada la religión cristiana (entendida como la católica después) en el reino.

Entre 1494 y 1496, Isabel y Fernando obtuvieron el honor de ser titulados Reyes Católicos por la Santa Sede, regida por Alejandro VI, y dicho honor quedaría también para sus herederos. Carlos V y Felipe II, profundamente católicos, seguirán la política de los Reyes Católicos en materia de fe, sin consentir en ninguno de sus territorios la heterodoxia y extendiendo la Inquisición en sus reinos, que en tiempos de Felipe II llegó a tener veintiún tribunales del Santo Oficio a lo largo de todo el imperio. Es durante el reinado del rey Prudente cuando tienen lugar los grandes autos de fe de Valladolid y Sevilla de 1559 y 1560. El de 1559 llegó a estar presidido por toda la familia real, que juró en público proteger la fe y apoyar la autoridad de la Inquisición en todo. Se dice que cuando una de las víctimas de este auto, don Carlos de Seso, pasó por delante del propio monarca, camino de la hoguera, le dijo «cómo le dexaba quemar y [el rey] respondió: «Yo traeré leña para quemar a mi hijo, si fuere tan malo como vos»»⁴.

Escaso desprestigio de la iglesia en España

Una de las principales causas que motivaron la Reforma protestante fueron los abusos cometidos por la jerarquía de la Iglesia y la relajación de las costumbres del clero, sin olvidar las cuestiones teológicas (entre ellas, el menosprecio hacia la escolástica que sentía Lutero) y la difusión de la Biblia como consecuencia de la invención de la imprenta, que sin duda fueron determinantes para el estallido de la Reforma. La Reforma de Lutero fue en buena parte fruto de las circunstancias históricas. Pero en España, la Iglesia conservaba en gran medida su poderoso prestigio, mucho mayor que en otras monarquías extranjeras, lo que contribuyó a evitar que arraigasen las ideas luteranas, que proponían un cambio del clero y que negaban la autoridad del Papa, concluyendo, en definitiva, que la Iglesia no era la intermediaria entre Dios y los hombres. Estas ideas, que tuvieron gran éxito en Europa, debido a los distintos intereses de la sociedad, no tenían cabida en España, ya que en ella la monarquía mantenía todos los principios políticos presentes ya en la Antigüedad Tardía, por lo que ni Carlos V ni Felipe II podían consentir que se atacase a su particular comprensión de la realidad política, en la que era elemento esencial la Iglesia católica con el Papa a la cabeza. Además, dado que en España no se comprendieron demasiado bien los principios teológicos de la Reforma, que eran su principal argumento contra la Iglesia católica, las ideas luteranas sólo podrían triunfar si conseguían arrastrar al pueblo y convencerlo de la necesidad de un cambio de costumbres entre las filas de la Iglesia. Y aquí se encontraron con que la Iglesia en España había superado un proce-

4 Esta descripción aparece en la biografía del monarca escrita por Geoffrey Parker, *Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

so de renovación impulsado por los Reyes Católicos⁵. Los Reyes trataron de reformar las estructuras eclesiásticas seculares y regulares, apoyando los deseos de disciplina, moralización y respeto a las constituciones primarias de las principales órdenes religiosas. La preocupación reformista de los reyes trató de incidir sobre la elección de eclesiásticos preparados y de dignidades reconocibles por su trabajo intelectual y pastoral, aunque no lograron evitar del todo la introducción de los segundones de la nobleza en los altos cargos eclesiásticos⁶. La cuidada selección de obispos y las preocupaciones por la reforma general de los miembros de la jerarquía de la Iglesia, junto a la intervención en los procesos electorales de generales y provinciales de las principales órdenes religiosas preludearon un largo proceso de normalización que culminó con la política contrarreformista de Carlos V y Felipe II. Esta intervención de los Reyes en el nombramiento de las principales autoridades religiosas en el territorio hispánico contribuyó a que el clero, pese a ser demasiado conservador, no estuviera tan viciado como en el resto de Europa, por lo que la idea de una Reforma no se hacía tan necesaria como en otras monarquías.

Nula tradición herética en España

Otro de los rasgos que dificultaba la expansión del pensamiento protestante era que, a diferencia de Inglaterra, Francia o Alemania, España no había experimentado, desde el comienzo de la Edad Media, ni una sola herejía que hubiera triunfado a nivel popular, aunque ello no supone, sin embargo, que España estuviera constituida por una sociedad de firmes creyentes. Todas las luchas de fe desde la Reconquista se habían dirigido contra las religiones minoritarias, el judaísmo y el Islam. En consecuencia, no había habido herejías autóctonas sobre las que pudieran enlazar las ideas luteranas⁷, de modo que la Inquisición papal, activa en Francia, Alemania e Italia, nunca fue juzgada necesaria en la Castilla medieval, y en Aragón tan sólo hacía mero

5 GARCÍA CÁRCCEL, R., RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. y CONTRERAS, J. «La época de Carlos V y Felipe II», en *Historia de España, vol. 5. La España del siglo XVI*, editada por Espasa Calpe, 1999.

6 Sin embargo, no debe olvidarse que muchos de esos segundones eran introducidos en la Iglesia debido a su mejor preparación y formación, muy en contraste con la de la mayoría de un pueblo analfabeto. Los segundones, en todo caso, eran frecuentemente lo mejor a lo que podía optar la Iglesia, dada su esmerada formación en muchos casos.

7 A diferencia, por ejemplo, del caso inglés, con la herejía del teólogo John Wyclif (Hipswell, c. 1320-Lutterworth 1384), quien defendió la autoridad de la monarquía contra las pretensiones de la curia y propugnó la secularización de los bienes eclesiásticos, gozando del favor popular, dado que también predicaba un igualitarismo religioso y social, apoyándose sólo en textos bíblicos. Aunque no exista una relación de dependencia del luteranismo con Wyclif, muchas de las tesis de éste influyeron considerablemente en Jan Hus y el movimiento husita, así como en las posteriores doctrinas de los reformadores del siglo XVI.

acto de presencia⁸. Además, España era la única monarquía europea que contaba con una institución nacional dedicada a erradicar la herejía desde 1478, la Inquisición (aunque a lo largo del siglo XVI ésta se extendiera a todos los territorios de la monarquía), que logró evitar que los pocos luteranos que hubo en los reinos hispánicos peninsulares dispersaran las ideas de la Reforma.

Ambiente erasmista en España

Antes de la llegada de la Reforma a tierras españolas, el erasmismo ya había germinado en ellas. En 1516 el cardenal Cisneros invitó a Erasmo a prestar sus servicios en la Universidad de Alcalá, para comprometerse en su esfuerzo de publicar la Biblia políglota, poco después de que Erasmo editara su traducción latina del Nuevo Testamento. La respuesta de Erasmo fue negativa, a pesar de que podía contar con el apoyo del emperador y de los personajes más influyentes de la corte y la jerarquía eclesiástica, como el canciller Gattinara, el arzobispo de Compostela, don Alonso de Fonseca, el obispo de Palencia, el inquisidor general, don Alonso de Manrique, etc.

Las obras de Erasmo tuvieron gran éxito en España⁹ dado el abultado número de traducciones que de ellas se hicieron. La más popular de todas fue el *Enchiridion*, del que había salido una edición latina en 1525 en Alcalá y que se tradujo por primera vez con el subtítulo *Manual del caballero cristiano* en 1526 en Alcalá. En 1528 hubo nuevas ediciones en Valencia y Zaragoza, acrecentada esta última con los *Coloquios*. El período de mayor difusión de los escritos de Erasmo fue de 1527 a 1532 en el que se tradujeron diversas obras, como el *Elogio de la locura*, adaptada y publicada bajo el nombre de *Triunfo de la locura* por Hernán López de Yanguas. Durante esta primera etapa el erasmismo pudo desarrollarse, dado que los acontecimientos internacionales deparaban una buena coyuntura, ya que el erasmismo pretendía una reforma de las costumbres de la Iglesia romana, y Clemente VII había estrechado alianza con el enemigo de Carlos V, Francisco I de Francia, llegando a declararle la guerra al emperador. El triunfo del erasmismo en la corte se prolongaría durante la década de

8 En la obra de Kamen ya citada, se justifica esta llamativa ausencia de herejías formales en España como fruto tal vez de la existencia de múltiples culturas, con tres religiones que se respetaban mutuamente, aunque siempre intentaron mantener «la pureza de su propia ideología». Sin caer en la llamada «convivencia» de las tres culturas, ya que nunca las comunidades de judíos, cristianos y musulmanes habían vivido en pie de igualdad, sí se puede hablar de una coexistencia que requería una tolerancia entre comunidades. Sin embargo, todo ello cambió con el final de la Reconquista de Fernando e Isabel, tal y como dice Kamen.

9 Ver KAMEN, H. *op. cit.*; CHAUNU, P. *La España de Carlos V*, RBA Coleccionables, Madrid, 2005; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. Y DÍEZ MEDINA, A. «Las corrientes ideológicas», en *Historia de España*, vol. 8. *Los Austrias Mayores y la culminación del Imperio (1516-1598)*, Editorial Gredos, 1987.

1520; durante estos años, el arzobispo de Toledo proclamaba su simpatía por Erasmo, teniendo además como secretario a Vergara, uno de los principales humanistas de su tiempo.

A partir de 1527 comienza la crisis del erasmismo, y éste empieza a ser mal visto e incluso perseguido. El divorcio de Enrique VIII, la fractura que sufrió el erasmismo con las diversas tomas de posición al respecto (Erasmo, Vives y Moro), la reacción clerical contra Erasmo de diversos autores..., comienzan a perfilar el declive de las ideas erasmistas en España. En la congregación de Valladolid de 1527 que promovieron las órdenes religiosas mendicantes, convocada a instancias del inquisidor general Manrique, se denuncia a Erasmo como perturbador del orden establecido. Los frailes compilaron un cuaderno de diecisiete capítulos en el que se presentaba a Erasmo convicto de grandes errores, que aceptó la Inquisición, y cuya copia se envió a unos treinta teólogos invitándoles a comparecer en Valladolid. En dicha junta, los asistentes se dividieron entre contrarios o favorables a Erasmo. Al final, el inquisidor Manrique decidió suspender las sesiones de la congregación, por lo que el erasmismo obtuvo una aparente victoria. Sin embargo, el grupo erasmista de la corte va a ser disuelto debido a los acontecimientos: Gattinara y Valdés parten para Italia con el emperador, Carranza de Miranda queda en Sevilla, Virués en Valladolid y Coronel y Vergara en Toledo. Pronto los procesos inquisitoriales se dejaron sentir sobre los erasmistas. En 1536 se prohibieron los Coloquios en romance y una año después en latín, y el nombre de Erasmo comenzará a aparecer en los Índices de la Inquisición española de 1551, 1559, 1583 y 1612, mientras que Paulo IV prohibió todas sus obras. El hecho del propio cambio del emperador, tras su reconciliación con el Papa, el asalto de sus tropas a Florencia y el enfrentamiento con el protestantismo alemán después de la Dieta de Augsburgo motivó esta caída en desgracia del erasmismo en España, lo que fue rápidamente aprovechado por la Inquisición, que veía en Erasmo demasiada proximidad a la herejía luterana.

Demografía

Uno de los principales rasgos que caracterizaba a las tierras españolas frente a las europeas era la gran diferencia demográfica, no tanto a nivel poblacional como en su proyección intelectual. Aunque el menor número de población con respecto a Europa evitase una mayor difusión de las doctrinas luteranas, resulta tal vez más importante el menor número en España frente al continente de monasterios, universidades e imprentas. Siendo la imprenta la principal arma con la que contó Lutero en Europa, éste punto adquiere una trascendencia vital, como se verá más adelante, pero resulta especialmente significativa la poca pujanza de la vida urbana en España. Existen pocas ciudades y además son la mayoría muy pequeñas, facilitando el control ideológico

por tanto de la población. Pese al mayor crecimiento demográfico experimentado en el siglo XVI por las ciudades frente a las áreas rurales¹⁰ y «al esplendor urbano» que caracterizó a la corona de Castilla (Aragón seguía un modelo totalmente opuesto) durante casi todo el siglo XVI¹¹, tan sólo Sevilla podía ser considerada como una gran ciudad, con 125.000 o 130.000 habitantes hacia 1597. Así, la vigilancia de la ortodoxia en núcleos no demasiado grandes se hacía más fácil, contando asimismo con el apoyo de un pueblo que pedía más contundencia todavía en las reacciones de la Inquisición¹², con la misma mentalidad casi mágica que también se daba en Europa; la preocupación de la población por la infamia que pudiera acarrearles la existencia de protestantes en su comunidad favorecía aún más las delaciones, fundamentadas o no.

Estos son todos los factores que condicionaron la entrada y desarrollo del protestantismo en España. España no era un mal terreno para que la Reforma obtuviese adeptos, dado los múltiples contactos entre españoles y europeos debido a las frecuentes guerras de Carlos V o a las diversas transacciones comerciales efectuadas durante todo el siglo entre España y otros países en los que sí arraigó la Reforma, pero por otro lado constituía un país donde la heterodoxia reconocida no se daba de ninguna manera y que además contaba con una larga tradición obediencial entre sus súbditos, difícil de cambiar. Para Caro Baroja, el campesino será quien se niegue al cambio en religión, resultando muy difícil de atraer, dada también su distinta religiosidad (que tendía a poner un mayor equilibrio entre las obras que hay que hacer para asegurarse la salvación eterna y las que otorgan mayor importancia a los asuntos terrenales). Todo esto, unido a los poco eficaces medios de difusión de las ideas luteranas, consiguió que el protestantismo apenas afectara a España en la primera mitad del siglo, mientras que en la segunda, tras los autos de fe de Valladolid y Sevilla, no se registre prácticamente ningún caso de protestantes en todo el territorio hispánico.

10 En MARCOS MARTÍN, A. *España en los siglos XVI, XVII y XVIII. Economía y sociedad*, Barcelona, 2000, pp. 321-346.

11 En MARCOS MARTÍN, A. *op. cit.*, pg. 327.

12 Es muy destacable la religiosidad existente en aquellos momentos del siglo XVI, tal y como la describe Pierre CHAUNU, *op. cit.*, en la página 353: «Al cabo de un milenio, la Cristiandad latina se había dado a una religión popular, que correspondía, evidentemente, a las modalidades de transmisión tradicionales del «ver hacer», del «ver vivir» y del «decir que sí», y que por tanto se mantenía, en lo esencial, al margen de lo escrito, pero una religión popular que era una manera popular, esencialmente afectiva, gestual y tradicional de vivir el Evangelio, con un sentido colectivo vívido del pecado, y que alcanzaba una especie de punto de perfección». Por otro lado, la religiosidad en las comunidades religiosas se movía entre la vida intelectual y el misticismo; para CHAUNU, «lo que España rehusaba no era tanto la Reforma, como una manera de comprender y de vivir la Reforma. En el fondo de su experiencia, en la lucha por ella iniciada en todos los frentes, internos y exteriores, bajo el llamamiento de una exigencia superior, España preparaba su aportación a otra manera de entender la Reforma. Engendraba lentamente, y con dolor, la experiencia mística que iluminaba todo el encaminamiento religioso de Europa en el apogeo de 1560-1570 al finalizar el siglo XVI, y preparaba a la vez una buena parte de la civilización de la Contrarreforma» (*op. cit.*, pg. 352).

Instrumentos y modos de difusión de la reforma

En 1519, los libros de Lutero fueron enviados por primera vez a la península por su impresor Froben, con resultado incierto, pero los primeros españoles que estuvieron en contacto directo con sus enseñanzas fueron aquellos que acompañaron al emperador a Alemania. A pesar de que en 1523 la Inquisición de Mallorca ejecutaba al pintor Gonzalvo por luteranismo, que en 1524 el de Valencia procesaba al mercader alemán Blay, que en 1528 el mismo tribunal condenaba a Cornelius, pintor de Gante, y al agustino valenciano Martín Sanchís, primer caso de luteranismo autóctono, estos procesos sólo afectaron a extranjeros que simplemente tuvieron la desgracia de hallarse en medio de un ambiente progresivamente más xenófobo, sin que la mayoría de ellos hubiera leído nada de Lutero. El primer condenado a muerte español fue Francisco de Sanromán, comerciante de Burgos, y esto ocurrió en 1540. Antes de esta fecha no se encuentra casi ningún caso de luteranismo en España, y es partir de la década de los años cuarenta cuando, debido a los condicionantes anteriores, comienza la verdadera persecución contra las ideas protestantes, culminada con los autos de fe de 1559 y 1560.

Prácticamente ningún español tuvo conocimiento de las convicciones protestantes. Pese a la férrea ortodoxia que imponía la monarquía por medio de la Inquisición, no hubiera resultado difícil la penetración y transmisión, clandestinamente, de la Reforma en España, particularmente en Castilla, que era el reino que más estrechas relaciones mantuvo con los países protestantes. Entonces, ¿por qué la Reforma pasó casi por completo inadvertida en los reinos de la península Ibérica? Este fracaso se debió principalmente a los poco adecuados medios de difusión con que contó la Reforma, a su propagación sólo entre las elites intelectuales¹³ y, sobre todo, a su excesiva complejidad teológica, que impidió que los estamentos más bajos conectaran con sus doctrinas, y que éstos la desvirtuaran por completo.

Escasa pujanza de la imprenta en España

El principal medio de difusión de la cultura en esta época lo constituía la imprenta, ideada por Gutenberg. A partir de la segunda mitad del siglo XV se realizan abundantes incunables y se comienzan a comercializar las impresiones. La Reforma, en los países del norte de Europa que la acogieron, basó su éxito en el libro impreso como modo de transmisión de sus ideas. Pero a la hora de su extensión por España, surgen los problemas, básicamente dos: la inmensa mayoría de la población es analfabeta y la imprenta apenas cuenta con unos pocos centros repartidos en

13 Todas ellas residentes en los núcleos urbanos de mayor entidad.

la península Ibérica¹⁴, estando además al servicio de los que pagan los libros (generalmente universidades y otras instituciones).

El analfabetismo era muy elevado tanto en las aldeas como en las ciudades. En la villa de Mula, en 1524, el porcentaje de analfabetismo era del 84'1%. A nivel general, el porcentaje de analfabetos entre la población española superaba el 80%. Las personas que sabían leer eran aquellas que su profesión lo demandaba: el clero, la nobleza, intelectuales, una parte reducida de los comerciantes y artesanos y los funcionarios y criados de mediana edad. De todos ellos, los únicos que podían comprar libros, dado su elevado precio, eran el alto clero, la nobleza con recursos, los intelectuales y los mercaderes. Evidentemente, en un ambiente progresivamente más intolerante a la heterodoxia, el único medio de propagación imaginable de la Reforma era el libro, ya que su transmisión en público era completamente imposible, aunque en ocasiones se llevara a cabo, como en Sevilla, lo que acarreó los autos de fe de 1559 a 1562. Cuando la mayoría de la población apenas sí sabía firmar, y mucho menos leer, la divulgación de las ideas luteranas a través de los libros impresos era casi imposible. Pero a la dificultad del analfabetismo de la población se sumó otro no menos importante: el escaso número de imprentas (en comparación con Europa), y por tanto de libros (también debido a la menor población), que existía en España. Parece que la primera imprenta que se creó en Castilla fue la de Segovia, donde el alemán Juan de Parix imprimió, en 1472, el Sinodal de Aguilafuente. En 1475, la imprenta ya aparece relativamente generalizada en Barcelona, Valencia y Zaragoza, difundándose posteriormente por toda España.

Hasta las primeras décadas del siglo XVI fueron los tipógrafos alemanes los que crearon la primera red de talleres de impresión en España, para una demanda de libros litúrgicos y escolares, mientras que los libros extranjeros que se importaban apenas eran impresos, ya que su consumo era demasiado reducido. Durante la primera mitad del siglo XVI, Alcalá de Henares, Sevilla y Salamanca se convierten en los principales centros editores de la Península. En Alcalá se editaron numerosas obras como la Biblia políglota, promovida por Cisneros, y otros encargos realizados por la universidad alcalaína, junto con múltiples obras de Erasmo. Salamanca, ciudad cercana a un importante centro de comercio internacional de libros, como era Medina del Campo, también contó con la demanda de su universidad. En Sevilla se editaban las obras que posteriormente se enviaban a América. Durante el reinado de Felipe II, de 1556 a 1598, la imprenta en España alcanza su punto álgido. La imprenta se consolida en las principales capitales políticas y económicas, y comienzan a importarse muchas más obras extranjeras, mientras que el flujo de libros hacia el Nuevo Mundo sigue aumentando de manera progresiva.

14 Para la temática de la imprenta en España puede consultarse las siguientes obras: CHEVALIER, M. *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1976; MOLL, J. *De la imprenta al lector. Estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, 1994.

Sin embargo, no hay que dejarse engañar por estas circunstancias. La imprenta española, comparada con la de otros países europeos, apenas editó el 3% de los libros impresos en Europa hacia 1500, unos 1000 libros, que llegarían a ser unos 10.000 a lo largo del siglo XVI, alcanzando el 7% de la producción editorial. Así, estudios actuales como el de Alcocer para la imprenta en Valladolid, el de Escudero para la de Sevilla y el de Luisa Cuesta para Salamanca, reflejan la poca entidad de la imprenta española. Valladolid sólo imprime en el siglo XVI 396 libros; Salamanca, durante el período de 1480 a 1541, 382 obras impresas, de las cuales el 34% eran de temática religiosa y moral y el 39% de Humanidades; hacia 1600, en Madrid sólo se había impreso 769 libros; en Sevilla, 751; 419 en Toledo¹⁵.

Todo esto convertía a la imprenta en un parco medio como transmisor de ideas, que además resultó perjudicado por la política de la monarquía hacia la manufactura del libro, que no fue capaz de protegerla de la competencia¹⁶. A todo ello hay que sumarle también el recelo que la Corona y la Inquisición sentían hacia la imprenta¹⁷. Ésta podía ser una buena aliada de los disidentes y de los enemigos confesionales (entre 1517 y 1520 se vendieron nada menos que 300.000 ejemplares de las obras de Lutero). Las primeras décadas del reinado de Carlos V fueron todavía de cierta tolerancia. Sin embargo, entre 1520 y 1545 la Inquisición se empleará a fondo contra los escritos de Lutero y del protestantismo. En la década de 1530-1540 se refuerza la vigilancia de puertos y fronteras para evitar la entrada de libros protestantes y se realizan las primeras visitas a librerías. Desde 1551 se repiten los Índices de libros prohibidos¹⁸, y con las ordenanzas de La Coruña de 1554, la Corona centraliza la censura previa en el Consejo de Castilla que controlará de forma rigurosa la concesión de licencias de impresión, ratificada en la Pragmática de 1558.

Durante el reinado de Felipe II, ya que es durante éste cuando comienza la aparición del protestantismo en tierras castellanas, la represión y el control sobre el libro alcanza su mayor grado. Se aprueban sanciones para quienes imprimieran o vendieran libros sin licencia (pérdida de bienes y destierro) y para aquellos que vendieran o imprimieran libros prohibidos (pena de muerte y pérdida de todos sus bienes). Por supuesto, entre estos libros prohibidos se hallaban los escritos protestantes. Aunque no se llegó a aplicar los castigos más severos, sin duda esta ley cohibió y atemorizó a impresores y libreros, persuadiéndolos de comerciar libros censurados.

15 Todos estos datos se ofrecen en FERNÁNDEZ LUZÓN, A. «El legado cultural», en GARCÍA CÁRCCEL, R. (Coor.), *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, Editorial Cátedra, Madrid, 2003.

16 GARCÍA ORO, J. *Los reyes y los libros. La política libraria de la Corona en el Siglo de Oro (1475-1598)*, Madrid, 1995.

17 Así como también la endémica escasez de capitales, la ausencia de actitudes inversoras, la carencia de una red distribuidora y la deficiente calidad del papel.

18 Para conocer mejor los Índices de la Inquisición, así como la censura y prohibición de libros considerados «peligrosos», ver por ejemplo KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 104-135.

Muy pocos libros de ideas luteranas llegaron a circular por España. Debido a la imposibilidad de editar libros protestantes, la mejor opción pasaba por importarlos. El área más vulnerable a la penetración de ideas extranjeras era Sevilla, centro del comercio internacional. En 1552 la Inquisición confiscó allí alrededor de 450 Biblias impresas en el extranjero¹⁹, y se importaban libros heréticos en importantes cantidades. El inquisidor general Valdés sugirió, a finales de la década de 1550, que debían establecerse inmediatamente nuevos tribunales en Galicia²⁰, Asturias y el País Vasco (por temor a la mezcla entre religión formal con superstición popular) y un segundo tribunal en Valladolid, y que no se imprimiera libro alguno si no era con autorización de la Inquisición, así como que no se vendiera ninguno sin que hubiera sido examinado previamente por los inquisidores. Otra de las vías de transmisión eran los Pirineos, la comunicación más importante con el resto de Europa. En 1564 y 1565, el embajador español en Francia, Francés de Álava, envió informes al rey acerca de la presencia de librerías procedentes de Zaragoza, Medina del Campo y Alcalá que habían acudido a Lyon y Toulouse para comprar libros de leyes y filosofía con el fin de importarlos²¹. Uno de ellos, según el embajador, mantenía relaciones con Ginebra. Álava también confirmaba que «muchos libros, catecismos y salmos en lengua vizcaína» pasaban desde Toulouse a España²². Asimismo, daba cuenta de que habían llevado libros a Cataluña en catalán y otros libros heréticos a Pamplona. Aquellas mismas semanas, el arzobispo de Burdeos informaba sobre un vecino de Burgos que «había pasado quatro o cinco cargas de libros ereges assí en español como en latín por las montañas de Jaca»²³, pero pese a ello, la herejía no llegó a infiltrarse.

Transmisión entre intelectuales y personas de elevado origen social

Además de esta escasa divulgación de libros protestantes, éstos sólo llegaban a menudo a las personas de elevado origen social. De hecho, la mayoría de los condenados en los autos de fe de Valladolid y Sevilla pertenecían a estratos altos de la nobleza y el clero: predicadores de la corte, como el doctor Agustín Cazalla y el doctor Egidio; canónigos, como Constantino Ponce de la Fuente; caballeros, como don Luis de Rojas, Fray Domingo de Rojas y don Pedro Sarmiento, don Carlos de Sesó, don

19 Ver TELLECHEA, J. I. «Biblias publicadas fuera de España secuestradas por la Inquisición española en 1552», *BH* 64, 1962.

20 Petición reiterada en 1572 por un inquisidor (CONTRERAS, J. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*, pp. 461-463).

21 Álava a Felipe II, AGS:E/K, 1.502, ff. 9 y 15; 1.503, f. 22.

22 Álava a Felipe II, febrero de 1565, AGS:E/K, 1.503, f. 37.

23 AGS:E/K, 1.503, f. 76. Es muy difícil precisar cuántos libros pudieron importarse. Sin embargo, conviene relativizar la cantidad; puesto que dependemos de las opiniones de los testigos de la época, debemos entender éstas con las exageraciones retóricas propias de tales documentos.

Juan Ponce de León; miembros del clero regular, como los monjes del convento de San Isidro de Sevilla, con su prior a la cabeza; damas de alto linaje; grupos familiares, como los Cazalla, los Vivero; y la figura más destacada, el arzobispo de Toledo, fray Bartolomé de Carranza. Todo esto revela que el protestantismo, más o menos desvirtuado, se transmitía con gran hermetismo, como indica que la mayoría de los procesados pertenezcan a una misma familia. El resto de la población, no instruida, no podía tener acceso a las ideas, pese a la circulación de panfletos, encontrados en Toledo en 1559, en los que se atacaba a la Iglesia católica, y en Sevilla, en 1560, atacando a los inquisidores. Los grandes autos de fe recordaron a la población el peligro que tenían las ideas heterodoxas y les enseñó a identificar a los luteranos que pudieran vivir entre ellos. En Cuenca, por ejemplo, tan pronto como un vecino de la localidad tuvo noticia de lo sucedido en Valladolid, denunció a la Inquisición a otro vecino por leer cierto libro de cuyo contenido él, como analfabeto, no podía saber nada²⁴.

Excesiva complejidad teológica de la reforma

Otra de las causas del fracaso de la Reforma en tierras españolas fue su elevado nivel teológico, lo que impedía su propagación entre la mayoría de la población; además, los procesados por luteranismo que no pertenecían a los altos estamentos, sólo tenían un conocimiento «popular» de las doctrinas luteranas. Incluso entre los condenados en los autos de Valladolid y Sevilla, a la mayoría de ellos había que ponerlos en relación con los anteriores grupos de alumbrados, más que con el protestantismo tal y como se había desarrollado en Alemania.

Entre los protestantes españoles se impuso más la reiteración de las viejas proposiciones sobre los muchos ingresos del clero y la beligerancia contra la Virgen María y la Inquisición, claramente anticlericales, en lugar de una confesionalidad puramente protestante²⁵. En vez del debate entre fe u obras y la problemática de la libre interpretación de la Biblia, entre los luteranos españoles existen alusiones al culto a las imágenes, imprecaciones al Papa y a los mandamientos de la Iglesia, la negación del Purgatorio, reivindicaciones del matrimonio frente al celibato eclesiástico, ironías sobre la Virgen María, el ayuno o la bula de la Santa Cruzada. Los sentimientos anti-religiosos, las burlas de los borrachos, las expresiones anticlericales eran consideradas reprobables y clasificadas de «luteranas». Comer carne en días de abstinencia era

24 La mayoría de las acusaciones y denuncias estaban absolutamente faltas de base, y más aún en los casos de protestantismo, cuyas doctrinas eran totalmente incomprendidas entre el pueblo.

25 Sin embargo, también debe matizarse la posición luterana, en la que prácticamente todo es crítica social, sin desarrollarse una crítica histórica (de la Biblia, por ejemplo), que no llegará hasta el final del siglo XVIII, ni en España ni en Europa. Se trata más bien casi de una problemática personal, tanto a un elevado nivel (Lutero y el Papa), como entre las capas inferiores de la sociedad.

interpretado como señal de herejía. Por supuesto que existían luteranos convencidos (como Gaspar de Centelles, quemado en Valencia en 1564, y fray Cristóbal de Morales, quemado en Granada en 1571), pero fueron menos de una decena los españoles condenados a la hoguera por luteranos después de los procesos de Valladolid y Sevilla. Generalmente, los acusados en España lo eran porque vertían opiniones más o menos fundamentadas en Erasmo o en Lutero.

El total de acusados de luteranismo en España hasta 1600 asciende, según Schäfer, a 1995, de los cuales 1640 serán extranjeros y 355 españoles. Probablemente el número de condenados a muerte en España por la Inquisición fue de algo más de cien personas entre 1559 y 1566, cifra ampliamente superada en Europa en esta época y que se multiplicaría en la centuria siguiente con las guerras de religión. El número total de españoles acusados de luteranismo en las últimas décadas del siglo fue de alrededor de doscientos, sin que la mayoría puedan considerarse en modo alguno protestantes en sentido estricto.

Reacciones a la llegada de la reforma

Esta escasez de protestantes en la Península no se debió única y exclusivamente a los poco afortunados medios de difusión con que contó la Reforma. La intolerancia que practicaron la monarquía y la Iglesia en España también jugó un importante papel en el fracaso de la Reforma en España. Con los ya conocidos autos de Valladolid y Sevilla prácticamente se eliminó la amenaza luterana en los reinos hispánicos. La monarquía, como ya se ha visto antes, no podía consentir la heterodoxia, ya que ésta suponía un delito contra el rey y contra Dios, y la Iglesia, por medio de la Inquisición, tampoco va a tolerar el asentamiento de las ideas luteranas en el país.

Intolerancia de la monarquía española y de la iglesia

Para los monarcas españoles que tuvieron que enfrentarse con el protestantismo, Carlos V y Felipe II, sólo existía frente a ello una reacción posible: la represión sin contemplaciones, ya que la heterodoxia constituía un crimen de estado. Poco a poco, el ambiente se fue enrareciendo: el luteranismo comenzó a ser perseguido desde su misma llegada a España. Se prohibió la circulación de cualquier idea reformista, y cuando se descubrieron los focos en Valladolid y Sevilla, se actuó inmediatamente contra ellos, ya bajo el reinado de Felipe II, que brindó su apoyo total a la Inquisición durante sus cuatro décadas en el trono. Fue el propio Carlos V quien promovió dichos autos. El emperador imaginó, desde su retiro en Yuste, cómo la amenaza que había dividido Alemania se estaba implantando en Castilla, y decidido a combatirla con fiereza, envió el 3 de mayo de 1558 una carta a su hija Juana, regente de España durante

la ausencia de Felipe en los Países Bajos, haciendo un llamamiento para que siguiera la misma política de represión que él había practicado en Flandes contra la herejía²⁶:

«Quanto a lo que decís que haveis escrito al Rey dándole razón de lo que passa en lo de las personas que se han preso por lutheranos y que cada día se descubren, y que mostrastes mi carta que sobre esto os escreví al Arçobispo de Sevilla y a los del Consejo de la Inquisición, y el favor que les haveis ofrecido, y las diligencias de que en todo usan, me ha parecido bien.

Pero creed, hija, que este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena que no os lo podría significar, viendo que mientras el Rey y yo havemos estado ausentes de estos Reynos han estado en tanta quietud y libres de esta desventura, y que agora que he venido a retirarme y descansar a ellos y servir a nuestro señor, suceda en mi presencia y la vuestra una tan grande desvergüença y bellaquería, y incurrido en ello semejantes personas, sabiendo que sobre ello he sufrido y padecido en Alemania tantos trabajos y gastos, y perdido tanta parte de mi salud que, ciertamente, sino fuese por la certidumbre que tengo de que vos y los de los Consejos que allí están remediarán muy de raíz esta desventura, pues no es sino un principio sin fundamento y fuerças, castigando los culpados muy de veras para atajar que no pase adelante, no sé si tovierá sufrimiento para no salir de aquí a remediallo.

Y assí conviene que como este negocio importa más al servicio de nuestro señor, bien y conservación de estos Reynos, que todos los demás, y por ser como dicho es principio, y con tan pocas fuerças que se pueden fácilmente castigar, assí es necesario poner mayor diligencia y esfuerço en el breve remedio y exemplar castigo; y no sé si para ello será bastante el que en estos casos se suele usar acá, de que conforme a derecho común todos los que incurren en ellos pidiendo misericordia y reconociendo les admiten sus descargos, y con alguna penitencia los perdonan por la primera vez, porque a estos tales quedaría libertad de hazer el mismo daño viéndose en libertad, y aun más siendo personas enseñadas...De donde se infiere el mal fin que tenían, porque está claro que no fueran parte para hazello sino con ayuntamientos y caudillos de muchas personas y con las armas en la mano,

26 En FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. *Corpus Documental de Carlos V, vol. 4 (1554-1558)*, Madrid, 2003, pueden rastrearse las cartas del emperador relativas al problema luterano. Las referencias de dichas cartas son las siguientes: DCCLXXXVII; DCCCVI; DCCCVII; DCCCVIII; DCCCXVI; DCC-CXX.

y assí se deve mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república, y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión por que no se puedan prevaler de la misericordia. Y pues viene a propósito, no dexaré de decir lo que se me acuerda que passó y se usa acerca de esto en los estados de Flandes, aunque lo podréis entender más particularmente de la Reyna de Ungría y es que, queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo de estas herejías que algunos han heredado de la vezindad de Alemania y Inglaterra y aun de Francia, hubo tan gran contradición por todos diziendo que no había judíos entre ellos. Y assí, después de haver havido algunas demandas y respuestas, se tomó por medio de hazer una orden en que se declarasse todas personas de qualquier estado y condición que fuessen que incurriessen en alguno de los casos allí contenidos, ipso fuessen quemados y confiscada su hazienda.

Vista la necesidad que ha havido deho, he sido forçado en mi tiempo de hazerlo assí. No sé lo que el Rey mi hijo avrá hecho después, pero creo que por la misma causa lo avrá continuado, por que le avisé y rogué mucho que estoviesse muy rezió en castigar a los tales.

Creed, hija, que si en este principio no se castiga y remedia para que se ataje tan gran mal sin excepción de persona alguna, que no me prometo que en adelante será el Rey ni nadie parte para hazerlo.»

Efectivamente, ésta no era la primera recomendación de Carlos V a su hijo, con respecto a la amenaza protestante. En sus instrucciones de 1548, el emperador le exhortaba la defensa de la fe católica (y de hecho, Felipe II se consideraba a sí mismo el paladín de la Iglesia católica):

«Debéis siempre tener muy encomendada y en la memoria, la observación de nuestra santa fe católica generalmente, y en particular en todos los reinos, Estados y señoríos que de mí heredares, favoreciendo la justicia divina y mandando que esto se haga derechamente, sin excepción de personas, mayormente contra todos los sospechosos de herejías, errores y sectas depravadas, contrarias a nuestras santa fe católica y religión...»

Felipe II, desde luego, cumplió estas advertencias de su padre al pie de la letra, y ambos no consintieron la más mínima muestra de heterodoxia en cualquiera de sus reinos, aunque frecuentemente no pudieran actuar contra ellas. Para tratar de erradicar las herejías, la monarquía se valió del principal instrumento que tenía a su alcan-

ce: el Tribunal del Santo Oficio. Naturalmente, la Iglesia tampoco estaba dispuesta a tolerar los graves ataques que la Reforma le creaba ni las disensiones dentro de su seno. Por ello, en cuanto tuvo conocimiento de cualquier caso de luteranismo, actuó con rapidez. Fueron varios los autos de fe que se llevaron a cabo. Los más conocidos y espectaculares fueron los de 1559 y 1560²⁷, cuando incluso se llegó a quemar a simpatizantes de las creencias musulmanas para darle mayor grandiosidad al acto en cuanto al número de víctimas. El primer gran auto en Sevilla se celebró el domingo 24 de septiembre de 1559. De los setenta y seis acusados presentes, diecinueve fueron quemados como luteranos, y sólo uno de ellos en efigie. A éste siguió el auto celebrado el 22 de diciembre de 1560. Del total de cincuenta y cuatro acusados en esta ocasión, quince fueron quemados en persona y tres en efigie; en total, cuarenta de los acusados fueron considerados protestantes. Este auto fue seguido dos años después, el 26 de abril de 1562, y por otro más el 28 de octubre. Aquel año fueron castigados ochenta y ocho casos de protestantismo, y dieciocho de ellos fueron quemados. En Valladolid hubo dos autos de fe con veintiséis condenados a muerte (entre ellos, las familias Cazalla y Vivero, la familia Rojas-Sarmiento, Seso, varias monjas de Belén, don Juan de Ulloa...De los veintiséis condenados, once fueron mujeres, y en total hubo quince reconciliados.

Pero hubo más autos de fe en los que se incluyó el protestantismo. En Zaragoza, en un auto celebrado el 17 de mayo de 1560 aparecen tres hombres como sospechosos; en un auto del 20 de noviembre de 1562, se quemaron vivos a dos acusados de protestantismo. En otras muchas ciudades también fueron enviados a la hoguera varios luteranos, como en Mallorca, Valencia...

Emigración de luteranos españoles

Dadas estas desfavorables circunstancias, gran parte de lo que podían haber sido los reformadores españoles emigró al extranjero²⁸, a mediados del siglo XVI, aunque estos no fueran los primeros españoles protestantes en el extranjero. En los años treinta comienza el protestantismo a contactar con los círculos españoles en París, Lovaina, Italia. A partir de los autos de Valladolid y Sevilla, se pueden encontrar españoles favorables a la Reforma en torno a los grupos de intelectuales de Europa occidental. Por su parte, el gobierno trató de repatriar a los sospechosos. En 1560, el embajador en Londres, Quadra, informó de que habían acudido a esta ciudad varios protestantes españoles. El propósito no era eliminarlos, como informó el embajador posterior de

27 Para conocer los autos de fe en España resulta adecuada la obra ya citada de GARCÍA CÁRCEL y MORENO MARTÍNEZ en la nota 2.

28 Es difícil saber cuántos fueron los emigrados; las cifras que se pueden obtener al respecto deben alcanzarse tras el análisis crítico de cualquier documento relativo a dichos protestantes.

Felipe en Inglaterra, sino mantenerlos bajo vigilancia con la esperanza de que los demás tomaran nota de lo sucedido y cambiaran su comportamiento. Carlos V ya había dado su aprobación en la década de 1540 para que fueran secuestrados algunos castellanos convertidos en activos protestantes, y con Felipe II, el secuestro selectivo era efectuado desde los Países Bajos. De esta manera, se trataba de tener bajo control a los luteranos españoles en el extranjero, para intentar obtener alguna información sobre protestantes dentro de España. En 1564, Canto pudo informar en España que Juan Pérez de Pineda preparaba una nueva versión de la Biblia en español. Así se intentaba proteger a la Península de nuevas llegadas de ideas luteranas. También la pragmática regia de 1557 prohibía a los estudiantes salir a estudiar en universidades extranjeras, a excepción de las pontificias de Roma y Bolonia y de la de Nápoles, con la excusa del peligro de que las universidades nacionales se quedaran sin alumnos, cuando en realidad se hacía para evitar posibles contagios heréticos²⁹.

Conclusión

La Reforma protestante, como ya se ha visto, fracasó por completo en la península Ibérica. Esto se debió a múltiples causas, como el catolicismo a ultranza que propugnaba la monarquía, la represión inquisitorial o los desafortunados medios de transmisión que utilizaron los protestantes. A pesar de que la respuesta de la Inquisición no fue tan brutal como en otros países europeos (por ejemplo, los Países Bajos), parece que sí fue lo suficientemente contundente para los pocos casos de luteranos que surgieron. Felipe II estaba convencido de que la represión a tiempo y la vigilancia constante eran la clave para evitar la propagación, aunque en España esto se consiguió sólo debido al poco elevado número de protestantes, que hacía más fácil la actuación de la Inquisición que en otros países.

Pero también existieron otras causas. Pese a los controles que existían en los Pirineos y en los registros efectuados en las fronteras, a España llegaban ciertas cantidades de libros considerados heréticos, aunque nunca en un número demasiado elevado. Y decenas de miles de castellanos, soldados y comerciantes, entraban en contacto con gentes de otras creencias religiosas, que podían haber dispersado a su vuelta a España. Sin embargo, la herejía no consiguió infiltrarse e implantarse. La Reforma, muchas veces transmitida por mercaderes y artesanos extranjeros, era acogida con indiferencia y muchas veces con rechazo, debido al ambiente xenófobo y de miedo al extranjero que imperaba. La Reforma se convirtió para los españoles en un fenómeno que a la mayoría ni les interesaba ni les afectaba, como sí que ocurrió en los demás países que abrazaron el protestantismo.

²⁹ Información que aparece en Simancas, Estado, Castilla, leg. 137, fol. 124.

LA HISTORIA COMO CIENCIA

A propósito del prólogo que Ortega y Gasset escribe para la edición castellana de la obra de Hegel

PEDRO PÉREZ MULERO

Introducción: Hegel como punto de partida

Entender al pensador Hegel desde su filosofía y comprender su visión de la historia no es un tema trivial. Su planteamiento nos incumbe a todos y cada uno de nosotros porque habla de un tema universal: la muerte y lo negativo de la vida. El dolor y el sufrimiento se convierten así en dos cruces inevitables en nuestro camino. Hegel nos invita a reflexionar desde y con la razón.

Intentar hablar de Hegel y de lo que él habla de la historia, requiere algo más que meras palabras, por muy precisas y esclarecedoras que sean. La filosofía idealista alemana a la que pertenece este autor va más allá de una simple extracción y definición puntual que es este recorrido ligero de palabras. Requiere una auto-posición mucho más seria y entregada. Por lo pronto, nos parece extraño el «ser en sí» de Hegel y del mismo modo, multitud de afirmaciones que en su fin comprenderán su filosofía. Tras la lectura de su obra una serie de cuestiones nos embargan pidiéndonos respuesta inmediata:

- ¿Quién es Hegel? ¿Hegel es todo lo que tiene que ver con Hegel, o es simplemente la biografía de Hegel? Estamos ante el tema de la trascendencia de un personaje fuera de su tiempo.
- ¿Qué nos quiere decir? ¿Cómo nos lo dice?
- ¿Por qué lo hace y para qué?
- ¿Cómo y desde dónde podemos entenderlo?
- ¿Ha sido adecuadamente comprendido dentro y fuera de Alemania?
- Cuando se ha creído entenderlo, ¿Se sentiría satisfecho Hegel de su intérprete?

— ¿Qué hay de novedad en Hegel para nuestra reflexión? ¿Qué aporta a nuestro pensamiento?

Dar cabida a todas estas preguntas con sus correspondientes soluciones nos costaría un trabajo arduo y de no pequeña reflexión, pero por lo pronto, vamos a intentar un acercamiento al tema desde la bibliografía y los propios escritos de Hegel.

La comprensión de la filosofía de Hegel

Una vez que hemos conocido su Biografía¹ comenzamos a hablar sobre su filosofía que, no está fuera de sí, sino en sí y en su vida. Podemos hacer referencia al trabajo de Wilhelm Dilthey², *Hegel y el idealismo*, en el cual observamos nacer la filosofía de Hegel desde la condición teológica de la existencia. Así entenderemos que Hegel considerase el Cristianismo como portador del «Espíritu Absoluto» de su tiempo³.

Todo su proceder filosófico descansa en una rabiosa esperanza que nace desde la insatisfacción a la hora de comprender su mundo. Desde la muerte que es el mal supremo de la naturaleza, el hombre y con él la idea de lo conocible⁴, son el primer escalón del camino a realizar para comprender lo profundo del existir.

La idea despierta de su letargo en la naturaleza, y a través del dolor se va dando cuenta de su verdadera realidad. Se encuentra de este modo ante las determinaciones concretas, en cuyo contenido también están las determinaciones anteriores opuestas. Durante este circular en la contraposición, la idea se va configurando en idea absoluta, dotando al hombre de riqueza y comprensión. Y en cada paso que se da se va viendo al propio conjunto social su necesidad y su insuficiencia⁵. De esta manera, la

1 Nace en Stuttgart en 1770 y fallece en Berlín en 1831. PINKARD, T. *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento, 2001. Para el repertorio bibliográfico de Hegel véase STEINHAEUER, K. *Hegel bibliography*, München-New York-London-Paris, Verlag K. G. Saur, 1980. También existe una Sociedad Española de Estudios sobre Hegel: www.filosofia.org/bol/soc/bs001.htm.

2 Nace en Biebrich (Renania) en 1833 y fallece en Seis (Tirol) en 1911. Es el gran continuador de Friedrich Schleiermacher en el campo del estudio y comprensión de la Hermenéutica.

3 DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978; BLOCH, E., *El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1949; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. *El saber del hombre: una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001; COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Barcelona, Herder, 1986. En especial el volumen 2: «El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel», y en concreto el capítulo 3: «Hegel: trayectoria vital y doctrinal», pp. 113-148. Esta relación entre religión y filosofía puede verse en MOOG, W., *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, en especial pp. 42-81, donde trata de la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. Para una síntesis del tema véase FERRATER MORA, J. *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 113-138, donde se expone la «visión absoluta» de Hegel.

4 Sobre la idea y su dinamismo véase D'HONDT, J. *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, en concreto pp. 165-171.

5 BOURGEOIS, B. *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 13-14. Para la circularidad de la idea y la configuración de lo absoluto D'HONDT, *loc. cit.*, pp. 245-249.

plenitud de la idea desembocará en el llamado «Espíritu Absoluto». Hegel supera al conocimiento de la muerte, no desde la negación y el desprecio, sino desde su comprensión, sabiendo que es un paso real en la trayectoria humana. Esta superación la lleva a cabo el «Espíritu Absoluto» que, va marchando en la historia a través de la política en los Estados, verdaderos regidores imperiales de cada momento de gloria presente. Porque para Hegel los fenómenos históricos son esencialmente fenómenos políticos, pues la historia se despliega en el Estado. Este incita a los individuos, por una parte a realizar actos universales para permanecer en todas las memorias (*Geschichte*) de manera digna, y conservar, a través de la narración del pasado (*Historie*), este universal⁶. Así de algún modo puede llegar a explicar su teodicea: el movimiento permanente del Espíritu sería la justificación de Dios en la tierra. A lo largo de la historia estos Estados han ido levantándose y decayendo: Oriente, Grecia, Roma y el Germánico-Cristiano. Estos Estados son los buscadores activos de la profundidad de la existencia humana. Por lo tanto, son estos pueblos «elegidos», los que mantienen viva a la historia⁷. Todos los demás pueblos, los que no actúan y viven superficialmente el «ser de su espíritu», se mantienen al margen, fuera de la historia, en la prehistoria. Partiendo de esta reflexión, Bourgeois cree que no es exagerado ver en la filosofía de Hegel, el devenir y el resultado de una purificación, depuración por otra parte precoz de una pasión teatral constante⁸.

En conclusión: el hombre intenta conocer lo que tiene a su alrededor. Lo intenta desde la filosofía, «el servicio divino purificador», con la simple idea, y descubre el complemento de su propia identidad. Así, al tropezarse con lo negativo, en fin, con el mal, fiel expositor de las limitaciones humanas, se da cuenta que puede aprender nuevas soluciones para superar la intuición elemental. Este hombre que va creciendo en su caminar, va adquiriendo una mayor capacidad de raciocinio, y puede afrontar con más solvencia las dificultades. Adquiere la conciencia ética, y por ende la conciencia social⁹. Este pensamiento que parte del hombre se va configurando en su ser social, es decir, en el Estado que va conformando. La política se convierte, por tanto, en el instrumento que asume la definición del conocimiento humano. El hombre muere y su vida acaba, pero su pensamiento forjado en el Estado sigue viviendo con fuerza por

6 *Ibid.*, p. 11. Para esta mundialidad véase a D'HONDT, *loc. cit.*, pp. 339-341.

7 FESSARD, G. *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991; D'HONDT, *loc. cit.*, pp. 178-191, donde trata de la reanudación permanente de la muerte y lo vivo y lo muerto.

8 BOURGEOIS, *loc. cit.*, p. 21.

9 Para la generación de lo social y su posterior importancia véase a MARCUSE, H., *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1979, en especial pp. 220-243; IGLESIAS, M. del C., RODRÍGUEZ ARAMBERRI, J. y RODRÍGUEZ ZUÑIGA, L. *Los orígenes de la teoría sociológica*, Madrid, Akal, 1980, en especial pp. 195-199.

encima de él. El hombre, desde su propio ámbito («bei sich sein»), entra en la vida infinita, en lo universal, espacio supraindividual que engloba singularidad y particularidad¹⁰. De esta manera el Estado queda concebido con un valor divino, único poder real de la historia, verdadero portador del espíritu.

Hegel observa los escritos de historia con actitud reflexiva

En este proceso de análisis de los contrarios, de la clarificación del espíritu absoluto, es decir, en su caminar filosófico, Hegel realizó indagaciones y aportaciones en muchos campos del saber humano. En este caso, el que nosotros tratamos, es el de la Filosofía de la Historia. Para comprender la aproximación de Hegel a la historia es fundamental la idea de la razón. Quiere que el ser humano obtenga su libertad desde lo racional. Así entenderemos la historia, libro de registro de la evolución en la que el hombre busca su infinitud.

El profesor Ortega Muñoz de la Universidad de Málaga escribe en 1979 *El sentido de la Historia en Hegel*¹¹. Para él: Hegel ha suscitado en la filosofía la necesidad de enfrentarse con la historia, ha desvelado una zona de la realidad que se plantea al pensador como un reto al que de alguna manera tiene que dar respuesta¹². En este punto es donde entra Ortega y Gasset. Valiéndose de lo ya afirmado por Hegel, amplía el campo de visión. Afirma la historia, y la diferencia de manera clara de la filosofía. Son dos cosas distintas. Ni la filosofía es historia, ni la historia es filosofía. Sin embargo, la cuestión es más grave de lo que parece. Como ocurría en la época de Hegel, esta distinción sigue sin estar clara para los historiadores del tiempo de Ortega. Desde una posición reflexiva de la vida, como espectador filosófico, no comprende una historia planteada y realizada desde una visión filosófica, partiendo de unos *a priori* imaginados y entendidos como ciertos sin más. La cuestión clave en este entramado descriptivo es la siguiente: ¿por qué el historiador no se ha planteado cómo debe hacerse la historia, es decir, en qué debe basarse la realización del texto si entendemos y damos por supuesto que nos encontramos ante una ciencia viva y clara? Si la historia es ciencia, no debe basarse en la filosofía.

Hegel quiere acercarse a la historia desde la razón, y sólo desde la razón. Él entiende que la razón gobierna el mundo y por consiguiente también la historia universal¹³. A partir de él, crece y madura la conciencia de historicidad, ya que en él se

10 BOURGEOIS, *loc. cit.*, p. 15; D'HONDT, *loc. cit.*, pp. 249-251, donde amplía el tema del fin de los fines de Hegel.

11 ORTEGA MUÑOZ, J.F. *El sentido de la historia en Hegel*, Málaga, Universidad de Málaga, 1979.

12 *Ibíd.*, p. 122.

13 HEGEL, *La razón en la historia*, Madrid 1972, p. 45; ORTEGA MUÑOZ, *loc. cit.*, p. 10.

revela una lúcida conciencia de la condición histórica del hombre, que despertada por Agustín de Hipona, había caído en el olvido¹⁴.

Ortega y Gasset va mucho más allá. A él no le interesa el tema estrictamente particular, sino aquel que concierne a la humanidad. Así cuando Ortega lee a Hegel observa a una persona insatisfecha, un ser que no entiende lo que encuentra a su alrededor, un hombre que lleno de preguntas no obtiene respuestas que disipen su dudar. Y esto para Ortega es lo divino que tiene el hombre. A partir de ahí se nos abre un campo inmenso donde el alimento básico de subsistencia es la inconformidad de lo que el hombre, con su propio comprender finito, siente. De manera rabiosa, este hombre reflexivo, este Hegel radical, emprende la tarea de obtener respuestas que lo calmen. Pretende comenzar y finalizar una visión de la vida, de lo universal, a través de la reflexión, que pueda darle sentido a su existencia.

Para Hegel el presente se nutre de todo lo que fue grande en el pasado. Y la narración de la historia parece fundamental para conocer esos movimientos de los Estados. A este respecto crítica con pasión a los historiadores de su tiempo, negando radicalmente su forma de elaborar los trabajos históricos. Dice de ellos que su pensamiento está en contra de la propia razón, soliendo estar basados en la simple fugacidad de la creencia fantástica: «Para conocer lo sustancial es necesario que nos volvamos hacia ello con la razón. Sin duda, no tenemos el derecho de aplicar reflexiones unilaterales, pues estas desfiguran la historia y originan falsos criterios subjetivos»¹⁵. Y dando un paso más para comprender mejor el tema, podemos hacer referencia a una disputa del propio Hegel con historiadores de su tiempo por esta misma cuestión. Una de ellas es la crítica hacia Müller¹⁶ por su trabajo *Los Dorios*, y a Niebuhr¹⁷, que elabora un gobierno de los sacerdotes en su *Historia romana*, por haber partido de unos supuestos *a priori* e incorporar a la historia sus invenciones personales.

Esclarecedora es, por otra parte, su crítica a Görres¹⁸, autor de una obra histórica, en la que aquel imputa a este su falta de objetividad. Dice que formula afirmaciones

14 ORTEGA MUÑOZ, *loc. cit.*, p. 122.

15 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo 1955, p. 32 recogido por D'HONDT, *loc. cit.*, p. 55. También completa el tema en pp. 54-59, en el apartado «El dogmatismo de los historiadores».

16 Karl Otfried MÜLLER, nace en Brieg (Silesia) en 1797 y fallece en Atenas en 1840. La obra que se cita es *Die Dorier* (1824). Véase GOOCH, G. P., *Historia e Historiadores en el Siglo XIX*, México, FCE, 1977 (1ª ed. 1913), pp. 42-48.

17 Barthold Georg NIEBUHR, nace en Copenhague en 1776 y fallece en 1831. La obra es *Römische Geschichte*. Los 2 primeros volúmenes se publican en 1812, reescritos en 1827-1828 y el tercero en 1831; GOOCH, G.P., *loc. cit.*, pp. 21-31.

18 Johann Joseph von GÖRRES, nace en Coblenza en 1776 y fallece en Munich en 1848. La obra citada es *Ueber Grundlage, Gliederung und Zeientfolge der Weltgeschichte*, Breslau 1830; GOOCH, G.P., *loc. cit.*, p. 550.

sin ofrecer pruebas ni testimonios. Así Hegel reclama una «autenticación de lo histórico mediante testimonios documentales y su correspondiente juicio crítico»¹⁹.

Para Hegel no basta con conocer los hechos, además, es necesario pensarlos, y pensarlos de manera histórica, racional y empírica. En conclusión: la tarea de la historia es comprender lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y los actos. Siendo más verdadera cuanto más se ajuste al mero dato, o en el supuesto de que este no se manifieste inmediatamente, cuanto más tome como meta lo que ha acontecido²⁰.

Parece que la visión desde la filosofía enturbia la historia, y Hegel quiere que los hombres se integren de verdad en su propia vida, que no se pierdan en divagaciones abstractas, haciendo una crítica encarnizada contra todas aquellas formas de conducta que intentan mantener, acrecentar o justificar la indiferencia o la hostilidad de los individuos hacia la sociedad de su tiempo, de modo que ataca todo pensamiento que pretende situarse fuera de ella y combatirla en nombre de un ideal extraño a lo real²¹.

Ortega y Gasset: la definición de la realidad histórica, «la filosofía de la historia»²² de Hegel y la historiología²³

Ortega lee a Hegel: insatisfacción, crítica y afirmación

Desde esa maravillosa disposición que es la insatisfacción de Hegel, Ortega y Gasset intenta reflexionar y plantear el tema de la definición clara de lo que es historia. La historia es una ciencia y no ha sido tratada como tal por los encargados de su transmisión: los historiadores. Ortega los ataca de manera despiadada por haber sido incapaces de ofrecer entusiasmo y emoción al público lector de su propia existencia.

Ortega rechaza de Hegel la propuesta de identificar la historia con la «Filosofía del Espíritu».

Ortega y Hegel son dos personas diferentes que tienen concepciones diferentes. El primero se caracteriza por su famoso «Yo y mi circunstancia», mientras que el segundo afirma de manera radical la total superación del individuo en el Estado, portador

19 HEGEL, *Berliner Schriften*, Hamburgo 1956, p. 446. Recogido en D'HONDT, *loc. cit.*, p. 57.

20 HEGEL, *Die Vernunft...* p. 8. Recogido en D'HONDT, *loc. cit.*, p. 59.

21 D'HONDT, *loc. cit.*, pp. 60-61 y 67. Para complementar el tema de Hegel y la historia podemos recurrir al mismo autor en los siguientes apartados: Para la concordancia con el movimiento de la historia: pp. 67-75. Para la comprensión del problema suscitado en cuanto a la afirmación de Hegel sobre el fin de la razón en la historia misma: pp. 105-108. Para las lecciones de la historia: pp. 342-359, y para el Hegel historiador: pp. 335-339.

22 HIPPOLITE, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Caldeu, 1970.

23 ORTEGA Y GASSET, J. «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología», Prólogo (= *Revista de Occidente*, 19, 1928, pp. 145-176.) HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (= *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, 1830), Madrid, Alianza, 1980, pp. 15-32.

de la realidad radical. Ortega ya había afirmado que «Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos»²⁴. Entonces ¿Por qué hace un prólogo a una obra de Hegel? Porque le sirve como ejemplo, como hombre ejemplar. No expone de Hegel la afirmación de su filosofía, ni tan siquiera de sus ideas, sino la manera de proceder ante la realidad que lo rodea. Es este remordimiento que tiene Hegel, el que alaba, enorgullece y apasiona a Ortega. En fin, la capacidad de sentirse irrealizado y la activa preocupación que lo lleva a buscar soluciones.

Su escrito está hecho desde la incompreensión, desde la insatisfacción de su realidad más cercana. El tema es la Historia. ¿Qué es la Historia? ¿De qué está compuesta? ¿Cómo se concibe? ¿Cómo ha de hacerse?

La historia no es filosofía, pero una vez que sabemos esto, los historiadores se ven incapaces de definir lo que sí es.

Ortega analiza primero por qué el hombre se cuestiona ciertas cosas, por qué se siente insatisfecho ante lo que tiene delante de su mirada, frente a su comprender. Una cosa es la conciencia que tiene el hombre de su propio ser finito, de su limitación ante la naturaleza, y otra, la no conciencia, la ceguera total ante esa realidad. Es esta última insatisfacción la que Ortega denomina *el modo pésimo de insatisfacción*²⁵. Síntoma de debilidad, de posición inactiva ante la vida.

Centrándonos en el hombre activo, en el hombre vivo ante su realidad, Ortega nos descubre que leer libros de historia le produce una gran pena: «El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de método en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial»²⁶. Pero Ortega no se mantiene al margen, sino que ve una posible mejora de la situación y, por lo tanto, quiere encontrar remedio. Dice que los historiadores tratan a la historia de manera limitada, que se conforman con unas simples pinceladas superficiales, creyendo tener listo y terminado el cuadro y el marco de la vida humana. Y el error está en la clarificación de la problemática vivencial. No mantienen viva la problemática que es la vida sino que alcanzan resultados determinados.

La historia parece que todavía no ha adquirido su carácter de ciencia. Han sido aquellos pensadores filósofos que no historiadores, los que desde fuera, han podido ver las diferencias, pero los propios historiadores, no han sido capaces todavía de comprender su falta.

24 ORTEGA Y GASSET, J. Proemio (1923) a SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, p. 13.

25 ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo (1928) a HEGEL, p. 15.

26 *Ibid.*, p. 16.

Para Ortega, el hombre siempre ha intentado ir al documento del pasado y ser crítico con ellos, pero el documento no es en sí la historia. Los historiadores se conforman con el documento y no profundizan, dejan de lado las ideas constructivas.

*Los historiadores no tienen perdón de Dios*²⁷. Ejemplo claro de tal situación la encontramos en Leopold von Ranke²⁸, prototipo de historiador alemán, el cual llega a la conclusión de que la misión de la historia es sólo decir cómo han pasado las cosas. Pues bien, para definir y concretar esta abstracción aparece la *Historiología*. Ortega ante todo describe los cuatro elementos de los cuales debe componerse toda ciencia, y afirma que la historia también es ciencia:

- a) el *a priori*. La aproximación a lo que se quiere investigar.
- b) La hipótesis, que relaciona el *a priori* con los hechos.
- c) La «inducción». El intento de comprobación.
- d) La descripción de los hechos.

Los historiadores cometen el error de centrarse en el último paso: la descripción de los hechos, pero sabemos que no es suficiente. No pueden negarse a comprender la realidad.

La historia, al contrario que la física, no es método, no es mecánica, sino comprensión. Es lo contrario al sólo quedarse con el simple hecho, con el mero dato. El método simplemente surte de datos a la historia, y a partir de ellos, el verdadero historiador debe conseguir la realidad histórica a base de profundizar en su pensar. Los datos históricos son los que son, pero las constantes de cada tiempo, de cada época concreta puede que sean diferentes. Y aquí entra la historiología, para saber determinar, qué es lo esencial en cada tiempo. Para hacernos una idea de lo que es una constante, Ortega nos pone un ejemplo, el ejemplo del ser de Julio César. Pase el tiempo de su vida por delante de él, y se encuentre en tal o cual batalla o situación determinada, César siempre dispone de un «ser siempre igual», de un recuerdo de su ser que hace no verse diferente a sí mismo, es decir, pase lo que pase, César es constantemente César. Es la constante de su ser, de su ser romano del momento en el que vive.

Por lo tanto, para conseguir la propuesta superación de la mecánica, del documento en sí, los historiadores deben lograr diferenciar los datos de las constantes de cada

²⁷ *Ibíd.*, p. 17.

²⁸ Nace en Wiehe (Turingia) en 1795 y fallece en Berlín en 1886. Obras: *Historia de los pueblos románicos y germánicos 1494-1514* (1824); *Historia de los Papas durante los siglos XVI y XVII* (1834-1836); *Historia de Alemania en tiempos de la Reforma* (5 vols. 1839-1847); *Guerras civiles y monarquía en la Francia de los siglos XVI y XVII* (1852); *Historia Universal* (Incompleta, 9 vols. 1881-1888). GOOCH, G.P., *loc. cit.*, pp. 83-109.

tiempo. La labor de la historiología es la de saber ver cuáles son en cada caso esas constantes que caracterizan a cada momento de la historia. Determinado lo que hay de constante y de simple azar.

La ontología²⁹, es decir, el razonado planteamiento que puede reconstruir lo real a través de la esencia de las cosas, mediante una construcción *a priori* de lo invariable de la realidad. Para ello, el pensamiento debe adoptar la forma de los objetos, no puede situarse al margen y distante a ellos, sino que debe pensar con ellos. He ahí el aplauso hacia Hegel.

La historiología³⁰ es un análisis inmediato de la realidad histórica³¹. Pero, ¿de qué se compone esa realidad? Por un lado, la vida del hombre individual, y a través de su relación con los demás, por otro lado, la aparición de una vida colectiva: la vida social.

Ya apunta Léon Dujovne el tema fundamental sociológico del escrito: los componentes de la llamada realidad histórica. Por un lado se encuentra la vida del hombre, y por otro, la vida colectiva: «*La filosofía de la historia* de Hegel y la historiología, señala que el carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento que aparece en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. Ésta es, en todo instante, algo que viene de una vida social pretérita y va a una vida social futura. Es que la vida de cada cual, la realidad radical, se da en la sociedad; en esa vida está presente la sociedad a que pertenece»³².

Y esta nueva realidad transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Dando lugar a la aparición del sujeto sociológico. Pero, a su vez, esta vida social de hoy está integrada en un todo mayor. Un todo que fue ayer y que será mañana. Y esta es la *realidad histórica*. No se trata, como Hegel afirma, de que el *Estado Absoluto* supere al individuo. No es una mundialidad, una universalidad, términos puestos en entredicho, considerados difusos entre la realidad y la idealidad.

En fin, el escrito de Ortega y Gasset no es más que un prólogo. Quiere abrir los ojos a tantos ciegos de su alrededor que, ve con agrado el haber comenzado a caminar.

Hegel intentó limpiar el cristal ennegrecido de la vida, pero lo hizo rotundamente, como no deben hacerse las cosas. Cerró de forma absoluta la relación del hombre con la sociedad, y a través de ella con el Estado, haciendo asistir en nuestra mente la figu-

29 GARCÍA CASANOVA, J. F. *Ontología y sociedad en Ortega y Gasset*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

30 Para un acercamiento véase CRUZ CRUZ, J. *El sentido del curso histórico: de lo privado a lo público en la historiología dialéctica*, Pamplona, Eunsu, 1991; BERNARDO ARES, J.M. de, *Historiología, investigación y didáctica. Elaboración y transmisión de los saberes históricos*, San Francisco-London-Bethesda, Internacional Scholars Publications, 1995.

31 ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a HEGEL, p. 30.

32 DUJOVNE, L. *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968, p. 48. Dice en la misma página: «A este tema de la *sociedad* se refirió (Ortega) más de una vez y de un modo especial lo trató en su curso *El hombre y la gente*, profesado en 1949-50 en Madrid».

ra de aquel ser que, viéndose perdido, se sumerge en la abstracción de aquel Estado idealizado, rechazando ser independiente, individual y contradictorio. Un individuo que se dedica a servir por el mero hecho de servir. En el fondo, Hegel no determina la verdadera relación del círculo mayor absoluto con todos los círculos menores que lo componen y determinan.

Ortega quiere abrir espacios de pensamiento, quiere que nos posicionemos activamente ante la vida, y que razonemos, desde la condición limitada de nuestro ser, la propia humana existencia.

El positivo mirar hacia el ser humano

Ortega nunca se define como historiador, es más, está en contra de las definiciones personales³³.

Desde sus primeros escritos ya se descubre un positivismo humano, tal vez, caracterizado por su cuerdo y bondadoso dialogar sobre temas que incumben directamente al hombre como individuo pensante y como ser social³⁴. Parece que Ortega no tiende hacia el escrito apasionado, sino al escrito equilibrado, a una forma de proceder que sitúe cada cosa en su sitio. Es decir, sus palabras son claras y rotundas, pero lo son siempre desde una posición aristocrática, desde un equilibrio señorial.

La vida como idea. La razón en íntima comprensión del actor principal de la existencia

No sería extraño afirmar que Dilthey tiene alguna culpa en la conformación del espectador filosófico que es Ortega. Dilthey busca una vía profunda, dentro del pensamiento, para poder comprender lo que significa la vida, lo que es y significa la existencia del hombre vivida dentro de su propia Historia³⁵. Julián Marías afirma que con

33 VELA, F. «El curso filosófico de José Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, 24, 1929, 263-268. Aquí Ortega dice que no está a favor de enmascarar a los individuos. Y apunta que la ironía de su propia vida, es la de no saber exactamente si es poeta o si es filósofo. Da a entender que sólo podrá conocer lo que ha sido una vez que su vida concluya.

34 Creo que no es casualidad que se ocupe de temas como el amor, la felicidad, la tristeza, la religiosidad, la filosofía, la socialización del hombre, la acción, biografías, etc.. temas que inducen a contemplar la propia vida desde una perspectiva siempre activa y maravillosamente enriquecedora. En este caso es ejemplo su artículo «temas de viaje» (1922), donde el punto IV tiene como título: «amor a la vida, desde la vida». Aquí compara al pueblo francés con el español, y llega a la conclusión de que *La historia de Francia es la historia más bonita, porque es la historia de un pueblo que se divierte viviendo*.

35 DILTHEY, W. *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Alianza, 1988. Introducción de JULIÁN MARÍAS (1944); *Id.*, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid, Alianza, 1980. Prólogo de ORTEGA Y GASSET (1955), pp. 13-24; ORTEGA Y GASSET, J. *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-1934).

Dilthey el hombre adquiere conciencia, es decir, es capaz de plantear la cuenta de sus días³⁶. Esto es la *Weltanschauung*, idea de la vida o concepción del mundo que tiene todo hombre histórico. También es la muerte la incomprendibilidad suma que hace al hombre reflexionar. De ahí obtiene el temple vital (optimismo y pesimismo son los dos extremos) que condiciona la concepción del mundo. Dilthey intenta aplicar la razón en la historia, eliminando la pretensión de absolutividad. Para él, la aplicación de la razón pura en la vida y en la historia, es un error. Pero aquí es donde Ortega opina y se distancia de Dilthey. Ortega concibe la razón vital, no como algo exterior, sino como parte misma de la vida: «es la vida en su función de hacernos aprehender intelectualmente la realidad»³⁷.

Ortega y el conocimiento de la historia

Ortega con mucha frecuencia habla de historia en sus escritos. Sin duda, el hombre que es el que ha estado en el centro de su pensamiento, es quien va conformando la historia, y lo va haciendo, desde su propia capacidad razonada del entender aquello que observa. Son conocidas las muchas referencias a las civilizaciones griega y romana las que emplea para comenzar sus exposiciones filosóficas³⁸.

Su idea inicial de lo que es Historia³⁹, la va argumentando de una manera armónica, coherente y literariamente única, demostrando en cada momento su genial don de expresión convincente a través de la palabra escrita. Pero su objetivo, su fin a encontrar, nos parece que siempre queda resuelto sin demasiadas explicaciones, a saber, razonadamente científicas, quedando su exposición enmarcada en una abstracta e incompleta aclaración⁴⁰.

Aunque parece que siempre Ortega habló de la importancia de lo histórico, aquí vamos a señalar el año 1923 como fecha trascendente en su preocupación por la Historia, cuando escribe el proemio a la obra de Oswald Spengler⁴¹, *Der untergang*

36 MARÍAS, J. Introducción, p. 28.

37 *Ibid*, pp. 30-32. Referencia a ORTEGA, *Historia como sistema*, (capítulo IX), (1935 en inglés y 1941 en español).

38 Por ejemplo: *La España invertebrada* (1921); *El ocaso de las revoluciones* (1923); *Las Atlántidas* (1924); *Historia como sistema* (1935); *Del Imperio Romano* (1941), donde sus referencias al pensamiento griego y a personajes político-históricos de Roma son innumerables.

39 Escribe mucho sobre qué es y cómo debe hacerse la Historia, pero siempre repite lo que le parece básico para comprenderla, sin ofrecernos de forma clara y precisa su definición, siempre dependiente, creo entender de su concepto filosófico capital del «yo y mi circunstancia» y de la «constante» de cada época.

40 Parece que nunca intentó realizar un trabajo de investigación científicamente histórico, pero anotaba con insistencia la insuficiencia de los demás, afirmando en un sin fin de artículos la nefasta manera de hacer historia de los llamados historiadores como ya hemos apuntado.

41 Oswald Arnold Gottfried Spengler, nace en Blankenburg en 1880 y fallece en Munich en 1936.

des Abendlandes, editada por primera vez en Munich en 1918⁴². Ortega resalta la interpretación histórica de la Historia. Diferencia la *realidad histórica* de los *hechos históricos*: Todo hecho es *manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo*. Y todos estos hechos pertenecen a la fuente primaria que es la realidad histórica, pero no son ella misma. Por lo tanto para Ortega existe una realidad histórica que permanece idéntica, en la que interviene la casualidad con la aparición de los hechos (acontecidos y posibles) que son la *piel de la historia*⁴³.

Ortega pide, a través de su vitalismo, de su filosofía de la acción, el entendimiento de la historia. Dice que el hecho no es suficiente: *no basta, pues, con la historia de los historiadores*⁴⁴.

Un año después escribe un artículo donde acaba diciendo que la historia espera al Galileo que ha tenido la física, aquel capaz de ordenar el paso hacia un sistema de la Historia, una persona capaz de alejarse de las complejidades del mundo y observar las formas más elementales de la existencia humana⁴⁵.

Diez años después de la publicación de la obra de Spengler, y ya a sus 45 años, Ortega escribe el prólogo «*La filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología», punto clave para entender lo que piensa cuando se refiere a la *razón histórica*. En este trabajo sigue manteniendo que los historiadores lo están haciendo francamente mal porque se están centrando en lo secundario de la vida, y a estas alturas no se les puede perdonar.

Siguiendo con estos pasos cronológicos, ahora nos centramos en las dos obras básicas para comprender al Ortega que busca la esencia de la historia: *La historia como*

42 ORTEGA Y GASSET, J. Proemio a la obra de SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 2 tomos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp.11-14.

43 *Ibid*, pp. 13-14.

44 *Ibid*, p. 14.

45 ORTEGA Y GASSET, J. «Abejas milenarias», *Revista de Occidente*, V, 1924, 145-152. En especial pp.151-152: «si algún día deja de ser la historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos como las mecánicas imperan la inquietud de los astros. Ahora bien, es vano pretender que esas leyes se nos revelen investigando las edades de vida más compleja que nos son más o menos próximas. La única probabilidad de su descubrimiento se esconde en el estudio de las formas más primitivas, más elementales de la existencia humana. No ha habido física hasta que apartando la vista de la pavorosa complicación del mundo, le ocurrió a Galileo analizar los fenómenos más sencillos —una bola que rueda sobre un plano inclinado, un péndulo que oscila bajo una bóveda. De esta suerte fué descubierto el abecedario de los movimientos que luego en sus complicaciones sintáxicas forma el gran párrafo de la astronomía. Esperamos un Galileo de la historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Ética, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época».

sistema y *Sobre la razón histórica*. Porque para él, la historia es una construcción a la que hay que acudir desde la razón⁴⁶.

En *La Historia como sistema* lo importante parece ser el planteamiento, no tanto lo que aporta, que no parece mucho. Desde su capacidad inmensa de relacionar autores y pensamientos, podemos completar nuestro saber. Ortega se convierte aquí en un magnífico informador que, desde su posición de lector activo e infatigable, puede contemplar un gran panorama de interrogantes. El libro trata el tema del racionalismo desde Descartes hasta los inicios del siglo XX. En él se observa que a lo largo del tiempo se ha ido contemplando lo racional desde diversos puntos de vista. Dice el autor que la confianza en la razón físico-matemática se está perdiendo, que la ciencia está pasando a ser una fe inerte, ¿Y esto por qué? Porque al no saber dar respuesta a todos los enigmas del universo se ha encontrado a sí misma vacía. Y eso pasa por el empeño de querer fijar límites al ser humano. Concluye diciendo que la razón física debe dejar paso ahora a la razón vital e histórica, la que de verdad puede acercarse a lo que es el hombre: un ser extraño en la tierra que no puede ser definido de forma absoluta. *La vida humana es una extraña realidad, y debemos acercarnos a ella a través de conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia*⁴⁷. En fin, *el hombre no es una cosa*. Para entender la conducta o la razón de ser del hombre propone atender a la narración de lo acontecido. La *razón narrativa*, desde la *experiencia de la vida*, compuesta por la de cada hombre propio y la de los antepasados de la sociedad en la que se vive, puede hacernos comprender el pasado. Desde la historia narrada, la *razón histórica* es la que puede acercarnos a la vida⁴⁸. Las personas tienen un *programa de vida*, cada uno diferente que, no puede explicarse sin tener en cuenta sus modificaciones o transformaciones pasadas, *el presente no puede aclararse sin el pasado*⁴⁹. De este modo podemos decir que la historia es un sistema, el sistema de las experiencias humanas que forma una cadena inexorable y única. Para Ortega el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy: *El pasado soy yo mismo, mi vida*⁵⁰. Y es en esta comprensión del hombre como realidad, como historia, donde aparece la razón histórica que, es aquella que ve cómo el hombre actúa, es decir, aquella que interpreta su circunstancia.

46 La cronología de los escritos es la siguiente: *Historia como sistema* aparece por vez primera en Oxford en 1935, y llega a España en 1941. *Sobre la razón histórica* se trata de una compilación escrita a partir de dos conferencias. La primera en Buenos Aires en 1940, y la segunda en Lisboa en 1944.

47 ORTEGA, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1942, p. 33.

48 *Ibid.*, pp. 57-61.

49 *Ibid.*, p. 61.

50 *Ibid.*, p. 69.

Ortega quiere encontrar en el hombre un sexto sentido: el sentido propio con el que captamos el devenir. La historia se convierte de este modo en el *descubrimiento de realidades*⁵¹.

En *Sobre la razón histórica* sigue apuntando su idea del hombre como heredero de un pasado, del que a su vez, forma parte⁵².

En fin, Ortega es un comentarista curioso, fantástico escritor, pero que plantea afirmaciones abstractas. Es un hombre cuidadoso y profundo, capaz de observar como pocos todo aquello que se encuentra a su alrededor. Lee trabajos de historia y está convencido que aquellos que los escriben no son conscientes de lo que están hablando, *habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido en Europa que se lea menos historia que nunca*⁵³. Los historiadores deben dejar de ser salvajes animales que devoran los datos, que sólo ven la exterioridad de lo sucedido, para convertirse en personas que intentan comprender lo que pasó, es decir, deben entrar en la historia no desde la superficie, sino que deben, a partir de esa superficialidad, adentrarse en lo profundo, consiguiendo dar el paso decisivo. Sólo así podrán empezar a ser admirados por su trabajo.

Como conclusión podemos afirmar que Ortega no quiere contar la historia sino analizarla. Quiere comprender al ser humano y sus variaciones, pero es consciente que la razón estrictamente física lo limita y no puede conseguir su objetivo. A partir de ahí, lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido: su pasado... la Historia. El Hombre es Historia, y sólo desde la razón vital o histórica podemos llegar a comprenderlo.

Las reflexiones de Ortega alcanzan una nueva relevancia desde los planteamientos de la postmodernidad, pero esto es otro tema.

51 ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a HEGEL, p. 25.

52 ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1979, en concreto pp. 116-122. Cf. *Historia como sistema*, en concreto pp. 31-33 y 56-69.

53 ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a HEGEL, p. 17.

LA BASÍLICA ROMANA EN ÉPOCA REPUBLICANA UNA BREVE APROXIMACIÓN

FRANCISCO JOSÉ PEDREÑO GARCÍA

Introducción

El presente artículo pretende abordar diversos aspectos sobre la basílica romana, su historia, evolución, tipos y formas, adscribiendo cronológicamente el estudio al final del periodo republicano y comienzo del augusteo. Para ello se han empleado diversas fuentes, siendo la más importante la de Vitruvio, sobre todo en su libro V de los *Diez libros de arquitectura*, donde narra como debería ser una basílica, sus funciones, ubicación y modo de construcción, basándose para ello en la que él mismo construyó en Fano y que por tanto, toma como modelo.

Teniendo en cuenta que el objetivo del presente estudio es una interpretación eminentemente arqueológica, esta fuente es la que más y mejor información ha aportado al respecto, no desmereciendo otras que nos hacen referencias puntuales sobre basílicas concretas, sirviendo estas para dataciones, tanto tópicas como cronológicas, por la escasez de restos de algunas de ellas. Véase el caso de las basílicas Porcia y Opimia en el foro de Roma, de las que tenemos referencias por algún epígrafe y escasas fuentes escritas.

La práctica totalidad de los casos concretos que he empleado para explicar la evolución y tipos de este edificio han sido escogidos de yacimientos itálicos, exceptuando el de la basílica de Ruscino, en el sur de Francia, cuyas especiales características y planteamiento hacen indispensable su inserción en este artículo.

Evidentemente, el hecho de que la basílica sea uno de los edificios de mayor importancia dentro del conjunto forense hace que no podamos explicar estos edificios sin su relación e implicación directa con esta plaza. Tales casos serán el de los foros de Roma, Pompeya, Cosa, Alba Fucens y la misma Ruscino. El hecho de que las basílicas se edifiquen junto al foro hace que su construcción no sea descuidada, sino

todo lo contrario, siendo, según relata Vitruvio: *Non minus summam dignitatem et venustatem possunt habere compartiones basilicarum*¹. Quizás por este motivo, fue esta tipología de edificio la escogida por la naciente comunidad cristiana ya en época bajo-imperial para albergar a sus templos, sobre todo a partir de Constantino.

Los arquitectos y maestros constructores esmeraban sus artes en la construcción de estos edificios, que si bien tenían el carácter meramente funcional de acoger actividades tanto comerciales como judiciales, eran considerados verdaderos edificios monumentales y de representación en el orbe romano.

Al igual que el foro, sus dimensiones estaban marcadas indirectamente por la población de la ciudad donde se hallase, y de forma más directa por la importancia de la función comercial que desempeñase dicha ciudad. De tal modo que no se concebía una basílica demasiado grande para las pretensiones de la ciudad, al tiempo de que no quedase escasa. Muchas basílicas fueron restauradas con el tiempo; otras, sin embargo eran derruidas y construidas de nuevo desde sus cimientos. Ambos procesos tienen multitud de ejemplos en el Foro republicano de Roma, que más adelante estudiaremos.

El presente artículo se divide en dos capítulos. El primero de ellos aborda la obra de Vitruvio como fuente esencial para el conocimiento de la construcción de una basílica romana, desde la tipología del edificio, pasando por las funciones que desempeña, hasta los problemas que él mismo tuvo en la construcción de la basílica de Fano y las soluciones que le dio. Para ello se han empleado las reconstrucciones e interpretaciones historiográficas que varios autores han hecho de la obra vitruviana. El segundo capítulo se ciñe de un modo más fehaciente a la fuente material en sí, al resto arqueológico y su interpretación, no sin dejar de utilizar la fuente escrita, que se emplea de modo puntual en diversos casos.

Es por tanto mi pretensión la de aproximar al lector este edificio romano, habitualmente conocido por la gente como templo cristiano de cierta importancia, buscando sus raíces en el hombre romano, en su ser y practicidad, en el pueblo por y para el que se diseñó, teniendo en cuenta su tipología y funciones, siendo así un punto de apoyo más para comprender esa gran civilización de la que aún seguimos viviendo y admirando en muchos aspectos.

Vitruvio y la Basílica de Fano

No se sabe muy bien donde nació ni su procedencia, pero sabemos que Vitruvio fue contemporáneo de Julio César y Augusto. Estuvo al servicio de éstos como ingeniero del ejército romano por sus conocimientos de arquitectura, materiales, construcción, etc. ya que desde joven fue educado en estas artes.

1 Vitruvio, *De Architectura*, libro V, 1, 3.

Al retirarse del servicio dedicó su tiempo a la arquitectura civil, siendo la basílica de *Fanum* 1el edificio más conocido de los que diseñó. De esto dejó buenas muestras en su *De Architectura*, donde relata la construcción de dicho edificio que más tarde trataremos, compuesto por diez libros y escrito probablemente entre el 27 y el 23 a.C. Sabemos por diversos autores que el libro fue dedicado a Augusto.

El compendio estaba inspirado en los teóricos helenísticos que Vitruvio había estudiado como modelos desde niño y eran tradicionales en algunos aspectos de la construcción romana. Trata a su vez de órdenes, materiales, técnicas constructivas y de decoración, tipologías de edificios, hidráulica, mecánica y gnomónica². Se trata del único tratado de arquitectura romana contemporáneo que se conserva. En la Edad Media era conocido en diversos ámbitos y fue empleado por algunos maestros, pero con escasa proyección. Sería en el siglo XV cuando renacería el gusto por lo clásico a raíz de algunos descubrimientos (sobre todo escultóricos). Esto hizo que el compendio vitruviano fuera reeditado en Roma en 1486, lo que ofreció a los artistas renacentistas que tanto admiraban la cultura y modelos clásicos un canal privilegiado que albergaba el marco teórico mediante el que reproducir modelos de la Antigüedad clásica.

Fue reeditado en varios países, traducidos a varios idiomas, y todavía hoy, este tratado constituye una fuente documental insustituible para historiadores y arqueólogos.

El capítulo primero del Libro V de *De Architectura* trata del foro y las basílicas. Parece de este modo que en la mente del hombre romano que nos muestra Vitruvio, no se concibe una cosa sin la otra. Era precisa la imbricación de la plaza con la función comercial que tenía ésta, preeminente quizá en la mentalidad práctica romana. Parece una evolución teórica y formal de las tabernas. La especialización de funciones en el foro lleva a que algunos aspectos que anteriormente se trataban en la plaza o en algunas de las tabernas (que solían ser lugares de transacción), se traspasasen a un nuevo edificio creado *ex novo* para cumplir una función comercial de mayor importancia. Es bastante probable que esto sea así, ya que las tabernas continuaron utilizándose en muchos casos, como las tabernae novae del Foro Romano; que pervivieron a pesar de construir junto a ellas varias basílicas³. Peor suerte corrieron las tabernae veteres, que fueron derruidas para la construcción de la basílica Julia.

Es decir, que la basílica constituía sin ningún tipo de duda uno de los edificios más importantes del foro; tal vez eso explique su majestuosidad, condiciones específicas de luz, lugar privilegiado, y esmero en el tipo constructivo de grandes dimensiones. Como comenta el propio Vitruvio: *basilicarum loca adiuncta foris quam calidissimis*

2 Ciencia encargada de elaborar teorías y reunir conocimiento sobre la división del arco diurno o trayectoria del Sol sobre el horizonte mediante el empleo de proyecciones específicas sobre superficies. Esta ciencia es muy útil al diseño y construcción de los relojes de sol así como en cartografía.

3 Basílica Fulvia-Aemilia y posteriormente la basílica Paulli.

*partibus oportet constitui, ut per hiemem sine molestia tempestatium se conferre in eas negotiatores possint*⁴. Parece ser, por tanto, que se daba mucha importancia a la función comercial de la ciudad, favoreciendo un lugar cómodo y apropiado para los negocios, resguardado del frío e inclemencias del tiempo en invierno, al tiempo de ofrecer la mayor comodidad a los comerciantes que allí se reunían.

Arquitectónicamente hablando, Vitruvio establece que la anchura de la basílica no será menor del tercio de su longitud, ni mayor a la mitad de esta, siempre y cuando las circunstancias del sitio no lo impidieran⁵. También apunta que si sobrase sitio se harían *chalcidica in extremis*⁶.

Comenta también Vitruvio que la altura de las columnas de las basílicas será la misma que la anchura de los pórticos, no debiendo exceder estos la tercera parte del espacio intermedio libre.

Las columnas superiores serán más pequeñas que las inferiores, al modo de la plaza forense. Al comienzo del capítulo, explica Vitruvio que las columnas superiores del foro deben ser un cuarto menores que las inferiores, emulando de este modo a la naturaleza de las plantas⁷.

Establece al mismo tiempo que el *pluteo*⁸ en los intercolumnios superiores deberá ser también una cuarta parte menor que las columnas mismas. De ese modo, las gentes que paseasen por el deambulacro que forma dicho parapeto sobre las naves laterales no serían vistas por los negociantes de la parte inferior.

A continuación, esta fuente nos explica como aconteció la construcción de la basílica de Fano, sus proporciones y simetrías y la problemática subyacente a la misma por el lugar donde se hallaba.

La antigua Fano se llamaba *Fanum Fortunae* debido al templo de Fortuna que allí se encuentra. La primera mención histórica que se hace de ella se remonta al año 49 a.C, cuando Julio César la protegió, junto con *Pisaurum* (la actual Pesaro) y Ancona. Augusto estableció allí una colonia y construyó una muralla, de la que se conservan algunos restos. No se han descubierto restos del templo que dio nombre a la ciudad, ni de la basílica construida por Vitruvio.

En cuanto a la basílica, al parecer, y por lo que Vitruvio nos relata, ésta tenía bóveda en el espacio central. Había otro tipo de basílicas que tenían este espacio al descubierto o cubierto por una techumbre de artesonado en casetones. Aun así, la techumbre exterior de dicha nave central era a dos aguas.

4 Vitruvio, *De Architectura, Libro V, 1, 2*.

5 Vemos como esta proporción no se cumple en la basílica Iulia ni en la de Cosa, siendo su anchura mayor que la mitad de la longitud total de la basílica en ambos casos.

6 Según Ferry, podemos interpretar esta voz con un pórtico o espacio cubierto.

7 Esto es aplicable a las columnas de igual orden, como decía la tradición griega de la que bebía Vitruvio. Variaría en el caso de aplicar estos preceptos a diferentes órdenes superpuestos.

8 Parapeto.

La bóveda se asentaba en las pilastras adosadas a las columnas. Las dimensiones de dicha bóveda, según Vitruvio, son 120 pies de larga por 60 de ancha.

El pórtico que hay alrededor del espacio central abovedado tiene un ancho de 20 pies entre las paredes y las columnas. Esto nos indica que el edificio estaba cerrado con muro, no como en otros casos, en los que el acceso era libre a través del pórtico. De esta forma, el interior quedaba mucho más resguardado de las inclemencias meteorológicas.

La altura de las columnas, incluido el capitel, sería de 50 pies, medida que nos puede indicar la altura a la que arranca la bóveda, a no ser que lo haga en un punto superior, dejando el espacio que hay en medio como vanos de iluminación. El diámetro de las mismas es de 5 pies.

Se han hecho varias interpretaciones sobre el modo de apoyo de la techumbre. En unos vemos como la techumbre se apoya sobre una prolongación de las columnas, sin embargo, en otras ésta la prolongación de las mismas es muy inferior, lo que produce mayor inclinación en cada una de las aguas de la techumbre, al tiempo que esta se apoya directamente sobre la bóveda.

El presbítero Joseph Ortiz apuesta por una interpretación más parecida a la del primer caso, pero con una inclinación de la bóveda inferior. La armadura de la techumbre se apoyaría sobre unos *pilaritos* de pequeñas dimensiones y unos maderos labrados que se colocarían en la parte superior de los frisos de las columnas. A esa misma altura quedaría la bóveda.

En la traducción de Vitruvio de Joseph Ortiz podemos apreciar tanto la visión de la mitad de la fachada como la sección de la basílica desde la misma posición⁹.

Poseen las columnas unas pilastras adosadas de 20 pies de altura sobre las que se asienta el primer piso que hay sobre los pórticos laterales. Sobre estas hay otras pilastras que a su vez sostienen la techumbre del pórtico superior. Esta techumbre quedará siempre a una altura interior a la de la bóveda, para que el espacio que entre ellas hubiese sirviese de iluminación del interior.

Los pórticos paralelos al foro tienen ocho y seis columnas respectivamente, incluidas las angulares de los extremos, lo que nos indica que la distancia total que forman estas está directamente relacionada con la longitud del espacio del medio y por tanto con los 120 pies de longitud de la bóveda. El lado que tiene seis deja el hueco de las dos centrales para que no interrumpan la visión con el templo de Augusto. A su vez, la anchura de este espacio central la marcan cuatro columnas, incluidas también las dichas angulares, que son las mismas que las anteriores y que cierran este espacio cuadrangular. Aplicando la misma fórmula anterior podemos discernir que este espacio es de unos 60 pies. Perrault dibujó la planta en la edición que hizo de Vitruvio en 1684. Interpreta éste autor las soluciones que el arquitecto utilizó para solucionar

9 En M. Vitruvio, *Los diez libros de arquitectura*, por Joseph Ortiz y Sanz. Lámina XLI.

los problemas al acceso superior (mediante una escalinata), y la posible inserción del *Aedes Augusti* en la basílica, como comenta el propio Vitruvio.

Se trata de la misma solución que expresa Joseph Ortiz, que parece haberse inspirado en los grabados de Perrault. El presbítero añade a su interpretación el acceso al complejo basilical mediante vanos en los lados cortos del edificio, siendo por lo demás idéntica a la de Perrault. En ninguna de estas interpretaciones se hace referencia a la sede del tribunal que se encontraría en el *aedes* y al que hace referencia Vitruvio. Indica que su figura es curva y algo menor que la de un semicírculo. Este tribunal tenía la función de que los negociadores de la basílica no molestasen a los que estaban con los magistrados que en él se encontraban¹⁰.

La explicación más factible es quizá la que dio K. Ohr. Comenta este autor que el *Aedes Augusti* fue situado en el eje del foro y en una perforación posterior en la pared de la basílica, pero anterior a que Vitruvio escribiera el capítulo I del libro V. Para evitar que la gente estorbase a los comerciantes, Vitruvio colocó el tribunal en una zona posterior, retranqueando el muro de la basílica, en un segmento de círculo entre los *antae* y el *aedes*.

Continuando con Vitruvio, comenta este que sobre las columnas de todo el edificio corre el madero mayor, compuesto de tres maderos juntos, siendo cada uno dos pies de alto. Incluso, en la zona que se retranquea hacia el tribunal también hacen los ángulos, dirigiéndose hacia las antas que vienen del pronaos del templo, llegando a tocar los extremos del semicírculo.

Sobre este madero hay unos pilares que sirven de sustentantes, sobre los que va un madero labrado sobre el que cargan los tirantes que sostienen el caballete de toda la basílica a lo largo, y otro que va desde el centro del anterior hasta encima del pronaos del templo. Quedaban así dos tipos de techumbre, la interior abovedada y la exterior a dos aguas. No parece que la cornisa estuviera decorada expresamente, ya que Vitruvio no hace mención alguna, así que es probable que hiciesen sus veces el madero mayor, los pilares y el segundo madero. Si la bóveda arrancaba del primer madero, no parece probable, que esta fuera de medio cañón, por lo que su curvatura debió ser menor.

Parece que así queda explicada la disposición de este edificio todavía no encontrado y del que sólo disponemos información a través de la fuente de su arquitecto, aunque como hemos visto, su interpretación está sujeta a numerosas conjeturas.

Las basílicas y sus restos materiales

Este segundo capítulo se compone de la selección de diversos ejemplos arqueológicos de basílicas republicanas y augusteas. Para ello he diferenciado dos grandes grupos teniendo en cuenta la ubicación geográfica. El primer grupo comprende las

¹⁰ Vitruvio, (V, I, 4)

basílicas del Foro Romano, incluyendo en ese análisis una rápida pasada por las basílicas Porcia, Opimia y Sempronia, dada su escasez de restos materiales para a continuación dedicar un poco más de tiempo a las más importantes basílicas Fulvia-Aemilia, Paulli e Iulia, sobre todo estas dos últimas, que constituían en sí mismas dos de los ejemplos más monumentales del complejo forense romano.

El segundo grupo es quizá más heterogéneo en cuanto a su geografía, y en él se encuentran varios tipos de basílicas, en ocasiones muy diferentes entre sí. Aquí trataremos las basílicas de Pompeya, Cosa, Ardea y Ruscino, como algunos de los ejemplos más representativos.

Basílicas del Foro Romano

En éste primer grupo, y para no confundir al lector, intentaré hacer la exposición en base a la cronología constructiva de las basílicas del foro, para de ese modo hacer la lectura más amena. Aun así las tres primeras basílicas, Porcia, Opimia y Sempronia serán sacadas de este esquema por sus problemas de situación y datación arqueológica a partir de la escasez de restos materiales.

La **basílica Porcia** puede ser considerada como una de las primeras de Roma. T. Livio comenta que en el 184 a.C. M. Porcio Cato construyó una basílica en *Lauturmiis et quattuor tabernas* con dinero público¹¹. Tenemos noticias por otros autores de que esta basílica se encontraba junto a la curia Hostilia.

Basándose en las precisas indicaciones de las fuentes, Coarelli interpretó unos los restos de un edificio alargado que se asomaba al *clivus Lautumiarum* como los de la basílica Porcia. Se encontraban estos frente al *carcer*, que también daba al *clivus Lautumiarum*, pero a la parte occidental de este.

Al parecer la basílica parece estar compuesta por dos estancias alargadas, orientados de Norte a Sur y construidos en *opus incertum*. Al parecer estos estaban apoyados sobre pilastras de travertino y cubiertos con una bóveda. Uno de los ambientes parecía conservar lo que se han interpretado como restos de un mosaico romano de teselas muy finas y color blanco.

En la zona Noreste y formando un ángulo se encontró la basa de una columna, correspondiente con un capitel jónico encontrado también en la zona y probablemente perteneciente de la zona Norte del *comitium*. Está datado este capitel en el siglo I a.C., por lo que se puede interpretar cronológicamente como una reconstrucción de época de Sila, ya que hay noticias de que esta zona recibió varias remodelaciones a finales del primer cuarto del s. I a.C. Coarelli interpretó estas dos zonas como una posible estructura de cimentación de una sala hipóstila.

11 T. Livio, XXXIX, 44.7

La basílica Porcia se encontraba junto al *clivus Lautumiarum* y frente al *carcer*. El ángulo NE del edificio prácticamente tocaba con la zona más septentrional de la curia Hostilia.

Se atribuye la construcción de la **basílica Opimia** a Lucio Opimio, que fue cónsul en el 121 a.C. Parece ser que dicha basílica se encuentra en el área Noroeste del foro, en estrecha relación con el *aedes Concordiae*, del mismo Opimio¹². Sólo es mencionada la basílica en dos inscripciones datadas a comienzos de la época imperial, seguramente dedicados a la limpieza y manutención de la misma. No se han encontrado fuentes posteriores, por lo que se piensa que la basílica fue destruida con motivo de la ampliación y reestructuración del templo de la Concordia. Lo más probable es que esto sucediese durante la reestructuración augustea de Foro.

La opción más factible para su situación es la que sostiene Coarelli, situando la basílica entre el lado NE del *aedes* y el *Carcer*, pero sin invadir, claro está, la *scalae Gemoniae* que daba acceso al Capitolio. Seguramente esta escalera quedase paralela al lado NE de la basílica. Otras teorías apuntan que este no sería espacio suficiente para albergar el edificio por la existencia de la propia *scalae*, así que sitúan la basílica e la zona SO del templo.

Hafner apunta una nueva teoría. Sostiene este autor la posibilidad de que esta basílica nunca hubiese existido como edificio exento, pudiendo haberse producido las funciones de los comerciantes en otro edificio perteneciente a las reformas de Opimio, pero que no tenía porqué constituir una basílica en sí mismo.

La **basílica Sempronia** fue edificada al parecer sobre suelo comprado con dinero público. Fue T. Sempronio Graco, censor en el 169 a.C., quien según Livio fundó dicha basílica. Parece que anteriormente estuviera en este suelo el *aedes* de Publio Africano, Scipión que fue su suegro.

Fue erigido el edificio en el lado Sur del Foro, que en ese momento aun ocupaban tiendas y algunas domus privadas, como era el caso de la propia de P. Cornelio Scipión. Esta basílica republicana fue situada por los restos que se encontraban bajo la basílica Iulia y que sirvieron para su interpretación. Delante de la basílica Sempronia y mirando al foro, se encontraba una fila de tabernas conocidas como *tabernae veteres*, que mantuvieron su posición y funciones a pesar de la construcción de la basílica. No sucedería esto cuando se construyese la basílica Iulia, ya que se asentó sobre los restos de la antigua basílica Sempronia y de las propias tabernas, quedando uno de sus lados lindando con la plaza forense.

En unas excavaciones sobre el suelo de la basílica Iulia que se realizaron en 1960, aparecieron restos de un edificio público anterior con características constructivas de época republicana. Se trata de dos muros de cimentación construidos en opus

12 Varrón, ling V, 156.

cuadratum de *Grotta oscura*, que son paralelos entre si. También se observó una pavimentación en lastras de travertino a una cota inferior a la del pavimento imperial, y una cloaca compuesta por bloques de tufo entre los dos muros de cimentación. Se encontró también en esta excavación un *impluvium* construido en opera quadrata perteneciente a la domus anterior a la basílica Sempronia de P. Cornelio Scipión. Se encuentra cortado este *impluvium*, por uno de los muros de cimentación.

De esta basílica no tenemos más noticias arqueológicas que las expuestas, desconocemos sus dimensiones exactas, aunque seguramente mantenía las tres naves del modelo vitruviano como modelo arquitectónico.

La **basílica Fulvia-Aemilia**¹³ era la que se encontraba en el lado nororiental del Foro Romano. T. Livio comenta que la basílica Fulvia fue construida por M. Fulvius Novilius en el 179 a.C., en la parte posterior de las *tabernae novae* que ocupaban los plateros. Aun así, parece ser que ya en este mismo lugar había una basílica anterior, datable probablemente entre el 210 y el 193 a.C. En el 159 a.C. parece que se utiliza ya el nombre «doble» para nominar a la basílica, a raíz de un pasaje de Varrón que comenta que en ese año P. Cornelio Scipion colocó un reloj en la basílica. Admitir el doble nombre de la basílica Fulvia y Aemilia hace que tengamos en cuenta como referentes a esta basílica el pasaje de Plinio, cuando comenta que en el 78 a.C., M. Aemilio Lepido hizo fijar clipeos en su fachada¹⁴. También una moneda puede que haga referencia a la basílica, ya en el 61 a.C., pudiendo ser la fachada anterior la representada y vuelta hacia el foro como piensa Coarelli.

De la basílica sólo se conservan restos de las cimentaciones hechas con bloques de tufo sin trabar entre sí. La fila de las tabernas la formaban diez vanos, siendo el undécimo algo más ancho que el resto, lo que ha sido interpretado por algunos autores como un acceso a la basílica. Esto hace pensar que en el otro lado del vano de acceso habría otras diez tabernas, de iguales dimensiones por lo que la longitud total de la basílica será mayor que la que la sustituyó a partir del 55 a.C., quedando una parte en la zona en la que posteriormente se erigió el templo de Antonino y Faustina en el siglo segundo. Esto se ha podido demostrar al encontrar restos del muro de la basílica primigenia cortados de forma descuidada en la zona Sureste, siendo reutilizados como *caementicium* para la posterior construcción de la basílica Paulli.

El aula de la basílica estaba delimitada al SO por las tabernas, y al NE, por lo que no se ha podido identificar ni como muro ni como columnata, pero seguro que bajo el

13 Hemos decidido llamarla así porque básicamente se trata de la misma basílica en diferentes fases producto de varias remodelaciones. En caso de diferenciación la primera será la Fulvia, constituyendo la Aemilia, según varias teorías, la terminación de la primera en el 179 a.C., la remodelación de esta posteriormente ya en el siglo I a.C. y la denominación que tradicionalmente le ha dado la historiografía desde el siglo XIX.

14 Plinio, *Historia Natural*, XXXV, 13.

nivel de la Paulli, ya que se vuelven a encontrar las cimentaciones de tufo de *grotta oscura*. Sabemos también que el lado NO tendría un frente oblicuo, ya que los ángulos de la cimentación del lado que da a la basílica y del NE dan fe de ello.

En el lado del foro, parece que la fila de tabernas fue más larga que la basílica Paulli, al igual que la Fulvia-Aemilia como antes dijimos.

En cuanto al interior, se han podido diferenciar dos momentos constructivos. El primero de ellos nos lo da un pavimento de tufo de Monteverde que se sitúa a un metro por debajo del nivel del pavimento de la basílica Paulli, y el segundo otro pavimento de travertino a 60 cm. por debajo del de la Paulli. Parece, por tanto que el nivel inferior parece el de la primigenia basílica en torno a 210/200 a.C. y el segundo a la basílica construida en el 179 a.C. Se encontraron dos cloacas en la intervención de Caretoni, una de menos tamaño que parece adscribirse a la primera fase y otra de mayores dimensiones que coincide con el eje de la basílica construida en el 179. Parece que el origen de esta segunda cloaca es la cimentación de un muro anterior, quedando la primera cloaca de menores dimensiones como el eje de la basílica más antigua.

En la zona NE, parece que el espacio hasta el muro o columnata que delimitaba el edificio era doble por lo que podría tratarse de una subdivisión en dos naves o una nave y un pórtico externo formado por columnas, con lo que quedaría resuelto el aspecto exterior de la fachada NE de la basílica.

En el 179 a.C. se ensanchó la nave central, como nos indicaba la cloaca, quedando reducido el pórtico orientado al NE que se abría hacia el *Macellum*. Se produce por tanto una mayor diferenciación entre las naves, siendo ahora la central de unas dimensiones evidentemente mayores que las laterales.

Sería la **basílica Paulli** la que sustituyó a la Fulvia, ocupando el lugar de esta. Parece que el proyecto comenzó en el año 55 a.C., como relata Appiano, de manos de Lucius Aemilius Paulus, aunque no sería hasta el 34 a.C. cuando su hijo Lucius Aemilius Lepidus la inaugurara. Pasaje relatado por Dion Cassio¹⁵. En el 14 a.C se incendió la basílica y fue reconstruida de nuevo, pero esta vez en nombre de un Aemilius. También sabemos que en el 22 d.C. M. Aemilio Lepido solicitó al senado el permiso para que la basílica quedase adscrita al gentilicio de la *gens Aemilia*, basándose en la descendencia de L. Aemilius Paulus de la gens Aemilia. Esto explica que la historiografía siempre la haya tratado como basílica Aemilia.

Mantuvo esta nueva basílica el eje de la anterior basílica Fulvia, así como sus límites en el lado SO, hacia las tabernas, y NE hacia el *Macellum*, mientras que su expansión longitudinal hacia el SE fue acortada. Al mismo tiempo parece que las tabernas que daban al foro fueron reconstruidas en tufo rojo del Anio, diferenciándose ahora de las de *grotta oscura* que antes ocupaban el lugar. No sólo se cambió

15 Dion Cassio, XLIX, 42.

el material, sino también las dimensiones, ya que ahora se construyeron en poco más anchas que las anteriores, reduciendo por tanto el número de tabernas y alineando la central con un vano de acceso más marcado. Es probable que la situación definitiva de las tabernas que conocemos hoy en día sea posterior al incendio del 14 a.C., siendo rehechas en un tamaño mayor que, ahora sí, se adecuase a las dimensiones de la nueva basílica. Es posible que esto sea así ya que sus muros divisorios no se vuelven a trabar con el de la basílica como sucedía antes. La *sigillata aretina* hallada en este sector parece confirmar esta teoría, ya que en ningún caso es anterior al último decenio del siglo I a.C.

En la nave central se observa como la antigua cimentación de las columnatas de la basílica Fulvia fue cortada y rellena con sus restos para formar una nueva cimentación para la nueva columnata, ahora de dimensiones diferentes a la anterior. Se utilizaron bloques de tufo rojo de Anio, al igual que en las nuevas tabernas, sobre el nuevo *caementicium*, y sobre este el travertino para las columnas. Como excepción a esta regla general en la nueva basílica, sólo comentar que en la zona NE, que antes estaba abierta al exterior con un pórtico, los nuevos bloques se asentaron sobre la vieja cimentación de tufo de *grotta oscura*.

Ahora los intercolumnios del pórtico del lado NE no correspondían con los del interior, que fueron ensanchados para que correspondiesen con el acceso central que se efectuaba a través del pórtico SO desde las tabernas que daban al foro.

Resulta también curioso que el tufo de la cimentación antigua fuera utilizado incluso en el *caementicium* que formaba las bóvedas que cubrían las naves laterales, lo que nos indica que pese a parecer una construcción *ex novo*, fueron utilizados muchos materiales de la edificación antigua. Esto no quiere decir que no se emplease materiales más novedosos y de mayor calidad, como es el caso de los utilizados en el nuevo pavimento, ahora de *bardiglio* en las naves laterales y de *cipollino*, *africano*, *giallo antico* y *pavonazzeto* en la central. Las columnas de la nave central son de africano y las de la nave lateral NE de *cipollino*. Se desconoce el material de las columnas de la fachada externa. Los capiteles de la fachada probablemente fueran jónicos, como defiende Bauer en sus reconstrucciones, y los de la nave central seguramente corintios, de los que quedan fragmentos muy pequeños.

La basílica mantuvo tres accesos desde el foro sitos entre las tabernas, situándose las escaleras en los laterales del acceso central en este nuevo periodo.

El pórtico que había delante de las tabernas estaría rematado en su parte occidental por una fachada oblicua que quedaría enfrente de la curia. El nuevo pórtico quedaba siete escalones por encima del nivel de la plaza, y en su parte meridional giraba hacia el templo del Divo Iulio, formando una especie de apéndice de la basílica.

Se supone que el final de los trabajos en la basílica tuvo lugar entre el mencionado 14 a.C. y el cambio de era, ya que en el apéndice anteriormente comentado se hallaba

una inscripción en honor a L. Caesar datada en el 2 a.C., al tiempo de que la decoración arquitectónica de los dos pisos superiores parece inspirarse en el Ara Pacis (13-9 a.C.) y en el foro de Augusto (2 a.C.).

Con el alzado en tres pisos la basílica Paulli constituye el más rico ejemplo de arquitectura profana, tal vez derivada del pórtico abierto con muro cerrado en los lados cortos, que parece adelantarse a los tipos basilicales cristianos, incluso en el hecho de que la nave central posea tres alturas, adelantando el motivo del triforio, que no tiene paralelo contemporáneo alguno en esta época.

En el 22 d.C. se cierran algunos intercolumnios del pórtico NE en *opus vittatum*, cerrado totalmente a consecuencia de la construcción del foro de Nerva. Se transformó entonces en una cuarta nave. Causó graves daños el incendio del 283 d.C., siendo reconstruido el muro entre las tabernas y el aula con ladrillos, pero recubierto con algunos viejos elementos. Otros elementos son de época diocleciana, como algunos fragmentos del pórtico y el segundo orden del aula. Al parecer la destrucción definitiva se puede datar en torno al año 400 d.C., basándose en unas monedas halladas en las cenizas bajo del incendio. El aula fue destruida y solo se conservó el pórtico, abierto ahora en su parte central) y algunas tabernas, siendo algunas de ellas pavimentadas de nuevo en el siglo VI. Las esquinas del pórtico original, reforzadas por las escaleras internas, fue lo que pervivió por más tiempo, y sobre ese alzado se basa la reconstrucción de la fachada.

La **basílica Iulia** parece ser que durante un corto periodo de tiempo se llamó *Gai et Lucí*, dedicada a los hijos de Augusto tras la reconstrucción del 12 d.C. tras el incendio que la devastó, pero la denominación original siempre fue la primera. Se sitúa en la zona Sur del foro, frente a la basílica Paulli, sobre la antigua basílica Semproniana, entre el *aedes Castoris* y el *aedes Saturni*.

La inauguración tuvo lugar en el 46 a.C., comenzando su construcción probablemente en el 54 a.C. Sabemos que los trabajos concluyeron ya en periodo de Augusto, aunque como algunos apuntan, fue seguramente financiada con los beneficios de la campaña de la Galia de Cesar.

Es conocido el hecho de que la basílica fue sede del tribunal triunviral, cuyas cuatro secciones podrían reunirse allí al mismo tiempo. Paralelamente a la actividad judicial se desarrollaba también en la basílica la actividad comercial, como testimonian varios epígrafes¹⁶.

Pese a estar construida en tiempo de Vitruvio, esta no sigue las reglas que éste marcó para las basílicas, comenzando por que esta, por ejemplo, posee cinco naves en lugar de tres.

16 CIL VI 9709 y 9711

Debía solventar la construcción algunos problemas, entre los que se encuentra el desnivel existente entre el *vicus iugarius* y el *vicus tuscus* de casi dos metros. El complejo quedó formado por un aula central de 75 metros por 16 de anchura. La cubierta estaría colocada a unos 30 m. de altura, sujeta por vigas de madera. Alrededor de esta nave central discurrían deambulatorios continuos de 5,5 m. de ancho, añadiéndose sobre el frente un tercero de 7 m. de longitud.

Los deambulatorios antes comentados tendrían dos pisos, así que la nave central se encontraría cubierta en un tercer piso, pero sin abovedar y con ventanales abiertos a los lados sobre las techumbres de las naves laterales para iluminar el interior. La techumbre de la nave central estaba dispuesta a dos aguas.

El edificio fue restaurado casi por completo en época diocleciana. Algunos autores apuntan que cambiaría en estas reformas la volumetría general del edificio, ya que los ambulacros periféricos serían cubiertos en esta etapa, ya que no está demostrado que se hiciera durante la primera construcción del edificio. Otros autores, por el contrario, sostienen que las restauraciones no cambiaron la volumetría del edificio, aunque sí los materiales.

El perímetro lo formaban 17 arcadas en los lados largos y 7 en los cortos, como interpretó Hülsen. El exterior fue realizado en mármol blanco. El pavimento en mármol policromo en la nave central y blanco en los ambulacros.

La escalinata que separa el pórtico de la vía Sacra va desde los siete escalones en su parte oriental hasta uno solo en la zona más cercana al *aedes Saturni*. En el lado meridional se abrían algunos vanos contruidos en *opera quadratta* con tufo, que albergaban en algunos casos las rampas de escalera que llevaban al primer piso.

Alzado sólo se conserva en el ángulo Suroeste, pero correspondiente a la reconstrucción diocleciana, afectada posteriormente por las reconstrucciones modernas. Sabemos también que la basílica sufrió un desequilibrio, ya que en el extremo Noroeste se colocó un arco de refuerzo que tenía una función de contrafuerte, ya que apoyaba en el basamento del *aedes Saturni*.

Otras basílicas

La **basílica de Pompeya** se encuentra en la extremidad sudoeste del Foro, al que se pega por uno de sus lados estrechos. Por la técnica constructiva, debe ser contemporánea a la reconstrucción del pórtico del Foro y de la primera fase del *Capitolium*. Se puede datar en la segunda mitad del siglo II a.C. Hay una confirmación posterior en el año 78 a.C., basada en una inscripción que se encontró bajo el enlucido primitivo de uno de los muros¹⁷. Aun así se trata con toda seguridad de uno de los ejemplos de este tipo de edificio más antiguos entre los que se conocen.

17 COARELLI, F. *Guida archeologica di Pompei*. Roma, 1976, pg. 108.

Sus funciones eran la de acoger tanto transacciones comerciales como la administración de justicia por parte de los magistrados.

La planta de la basílica si parece indicar los principios que después Vitruvio considerará como canónicos, ya antes de que este escriba sus libros de arquitectura. Se trata de una sala central circundada por una columnata que formará en la práctica tres naves y con presencia de un tribunal donde se administraría la justicia, que en este caso se encuentra en extremo occidental de la basílica.

Por lo demás no responde a las proporciones vitruvianas, ya que invierte las dimensiones de la longitud por las de la latitud, al igual que la altura de las columnas y la longitud de las naves laterales. Tampoco es común ver que la entrada principal de la basílica se encuentre en uno de los lados estrechos de la basílica, con lo que el efecto espacial es totalmente diferente del que pretendía Vitruvio, incluso en la posición del tribunal, por lo que Coarelli apunta que esta disposición recuerda más a la disposición de las basílicas cristianas que a la propia interpretación romana del edificio.

La entrada principal se encontraba en línea con la pared del fondo del pórtico que cerraba el foro por tres de sus lados. La formaban tres puertas separadas entre si por pilastras realizadas en tufo, que daban acceso a un área cubierta que servía de acceso a la basílica, el *chalcidicum*.

A la izquierda del *chalcidicum* se abría un vano estrecho y alargado que daba acceso a una pequeña estancia donde había un pozo con una profundidad de 20,55 m. hasta la boca del mismo, pero seguramente más profundo si tenemos en cuenta el espesor de los sedimentos que en su fondo se encuentran. Estaba revestido de *opus signinum*. Este pozo proveería de agua a una pequeña fontana que fue destruida en el terremoto del 62 d.C.

Accediendo a la basílica, lo primero que se encontraba eran cuatro columnas jónicas con sus capiteles tallados a cuatro caras, estando las dos columnas de los extremos adosadas a un muro, de modo que de las cinco entradas principales serán tres las que canalicen el paso hacia el interior de la basílica.

Una vez en el interior se apreciaba la nave principal, circundada por dos naves laterales que en los lados exteriores eran limitadas por un muro con semi-columnas adosadas del mismo tipo que las cuatro de entrada. Las columnas que formaban la nave estaban realizadas de *opus latericium*. Doce columnas de longitud por cuatro de latitud poseía la nave central. En el centro de los dos muros laterales (norte y sur), se abren pequeñas puertas laterales por las que se podía acceder al interior.

En el extremo oeste de la basílica se encuentra un podio con seis columnas corintias que albergaba la sede del tribunal.

Todavía no se han resuelto algunos problemas de interpretación del edificio, sobre todo en cuando a su alzado y al tipo de cobertura que este tendría, no siendo descartable que la nave central formara una especie de patio al estar sin cubrir, siendo las

laterales las que protegerían de las inclemencias. Otros apuntan que la basílica estaría cubierta por un único techo a dos aguas, pero dejaría sin solucionar la incógnita de la iluminación interior del edificio.

La **basílica de Cosa** fue construida en torno al 150 a.C., y es uno de los edificios más antiguos de este tipo. En esta basílica se aprecia la evolución de la *stoa* griega abierta a la basílica romana cerrada, como en el ejemplo de la basílica de Ardea que posteriormente veremos.

La basílica se encuentra en el extremo Nororiental del foro, entre la curia, al sur y el atria al norte lo que explica lo curioso de sus proporciones.

La nave central está formada por seis columnas de largo por cuatro de ancho. Las medidas totales del edificio nos dejan entrever que al ser la anchura total mayor que la mitad de la longitud, esta basílica no cumple con los preceptos establecidos por Vitruvio, aunque parece un paso intermedio entre la tipología de *stoa* griega, cuadrada y sin muros y el modelo vitruviano, que no debemos olvidar, es por lo menos un siglo posterior al de esta basílica.

Es interesante apreciar también como el acceso al edificio se hacía mediante un pórtico situado de forma longitudinal paralelo a la posición alargada del foro. Se accedía a través de un escalón. El pórtico coincidía con una de las naves laterales, que tenía esta doble función.

La nave central era de una altura superior a las laterales y techada a dos aguas. Formaba un segundo piso que filtraba la luz que entraba por los vanos laterales hacia el interior de la estancia.

La **basílica de Ardea** fue construida aproximadamente en torno al año 100 a.C. Su interés radica en que se puede observar en ella con total nitidez la transición entre el modelo de *stoa* abierta griego y el modelo basilical romano.

El lado largo adyacente al forum está compuesto por un pórtico que da acceso al interior de la basílica, ocurriendo como en el caso de Cosa, que la nave lateral tiene a su vez esa función, ya que no estaba cerrada con muro alguno. Se podría acceder al interior a través de 16 intercolumnios.

El lado opuesto (NE), y el SE, estaban cerrados por muro, aunque en el caso SE, al muro lo precedía un pequeño pórtico con una escalinata previa. En el lado NO se desconoce como estaría cerrada la basílica, si con columnaza y pórtico o con muro, ya que esa zona fue destruida por una calle de construcción posterior. Por lo demás, se trata de una basílica normal, que responde al modelo vitruviano de forma bastante fidedigna. La nave central está compuesta por nueve columnas en longitud y cuatro en latitud.

Se desconoce la solución adoptada para cubrir las naves, aunque seguramente se trate de la «conocida» altura mayor de la nave central techada a dos aguas con vanos laterales para iluminar el interior. El mal estado de conservación del yacimiento ha impedido definir este ítem.

Sabemos, aun así que en la parte más septentrional del muro NE se encontraba otro vano de acceso opuesto al acceso a través del foro.

Es probable que la basílica fuera concebida con una proporción en cuanto a sus dimensiones de 2/1 si tenemos en cuenta la distancia hasta los escalones de la zona SE, pero se desconoce en tal caso por que no se efectuó de tal modo. Es probable, por la disposición de las naves que el tribunal se encontrase en la zona destruida para construir la vía moderna.

La **basílica de Ruscino** es interesante en muchos aspectos. Fue probablemente construida entre el final del primer siglo a.C. y comienzos del I a.C. Aunque su cronología es augustea, la tipología de la basílica en sí es muy similar a la de las basílicas italianas posteriores, no sólo en cuanto a proporciones, sino en la concepción de basílica y foro como un todo desde el inicio en un mismo complejo.

No sólo forman parte de la misma concepción sino que se construyeron al mismo tiempo, por lo que podemos decir que esta basílica forma parte de una obra con mayores pretensiones en la que el foro ha sido planeado de forma íntegra.

El foro fue concebido con un pórtico que lo cerraba por sus cuatro lados. En la zona oeste se situaría la basílica, abierta al foro mediante pórtico, y en el este, tras el pórtico, se dispondrían una serie de tabernas con un acceso al complejo en su zona central.

La basílica en si misma estaba situada a un nivel superior al de la plaza, bajo cuyo pavimento se encontraba un sistema que recogía el agua de la lluvia de modo parecido a cómo funcionaba el *impluvium* de una *domus*.

Era la basílica de tres naves, siendo la central de doble anchura que las laterales, aunque en ese espacio se disponían dos de las cuatro columnas de los sectores cortos de la basílica, pero con una distancia menos entre sus intercolumnios. La disposición de las columnas era de 4 x 8.

En la zona norte de la basílica se encontraba un *aedes* dedicado a Augusto, y al que sólo se podía acceder a través del edificio comercial. Entre las antas del *aedes* y a un nivel intermedio entre el *aedes* y la basílica se encontraba el tribunal, que en este caso se disponía en forma cuadrangular.

Bibliografía

COARELLI, F. *Guida archeologica di Pompei*. Roma, 1976.

COARELLI, F. *Guida archeologica di Roma*. Verona, 1974.

COARELLI, F. *Il Foro Romano*. Roma, 1983-1985.

GROS, P. *L'architecture Romaine, I. Les monuments publics*. Paris, 1996.

OHR, K. *Die Form der Basilika bei Vitruv*, in *Bonner Jahrbuch 175*. 1975, pp. 113-127.

Reconstrucciones gráficas por la Universidad de California, Los Angeles, 2002.

RICHARDSON, L. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore-London, 1992.

STEINBY, E.M. *Lexicon topographicum urbis Romae*. Roma, 1993.

VITRUVIO POLIÓN, M. Los diez libros de arquitectura, traducido y comentado por Joseph Ortiz y Sanz, Madrid, 1787 (reeditado en Barcelona, 1987).

WALTHER, C.V. *A Metrological Study of the Early Roman Basilicas*. Lewiston-Queenston-Lampeter, 2002.

LA VIDA COTIDIANA EN BABILONIA Y ASIRIA, de G. Contenau

*ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ TORRES
IPOA, MURCIA*

Estructura

La obra de Georges Contenau, traducida por Pablo Herrero, está dividida en cuatro capítulos a los que se añade un apartado de Conclusión, precedidos de una introducción y con dos apéndices finales con la bibliografía y las notas aclaratorias (Referencias).

Cada capítulo está a su vez dividido en múltiples epígrafes, de mayor o menor brevedad, sin numeración¹, siguiendo una secuencia más o menos ordenada por temáticas encadenadas.

La INTRODUCCIÓN de apenas dos páginas sirve a su autor para justificar la elección del periodo histórico, por ser a su entender el mejor conocido. Tras un brevísimo bosquejo de la historia del Próximo Oriente en dicho periodo (apenas un párrafo) enumera las fuentes que ha utilizado y a la vez le han permitido decantarse por este lapso de tiempo: las tablillas de Assur y Babilonia, en especial Anales, rituales, himnos, correspondencia (tanto real – funcional como privada), la biblioteca de Assurbanipal en Nínive y por último los monumentos y descubrimientos arqueológicos (en especial Korsabad, Nínive, Assur y Babilonia).

Dedica también especial atención a las fuentes exógenas, es decir, los historiadores – viajeros del mundo griego.

El primer capítulo, titulado NOCIONES GENERALES, se divide en noventa epígrafes:

1. El país.
2. Los habitantes.

1 Para este estudio numeraremos los epígrafes para facilitar su manejo.

3. El lenguaje.
4. Historia de Mesopotamia de 700 a 500 antes de Jesucristo.
5. La cronología.
6. *Las clases sociales*².
7. La familia. La habitación.
8. El hombre libre y el matrimonio.
9. El esclavo.
10. Su venta.
11. Los esclavos del templo.
12. El rescate.
13. La habitación.
14. La casa.
15. El empleo de la arcilla.
16. El techo y el piso superior.
17. La decoración
18. El mobiliario.
19. Alumbrado y calefacción.
20. La ciudad. Su plan.
21. Babilonia.
22. Los grandes edificios. El Mermes.
23. El Eufrates y su puente.
24. Aducción de agua.
25. Las murallas.
26. Las puertas.
27. El campo. Los canales.
28. Fertilidad debida a la irrigación.
29. La navegación.
30. La espuerta y el <<kelek>>.
31. La pesca.
32. Los huertos.
33. El huerto de Merodak-Baladan.
34. Los corrales.
35. La agricultura. Los cereales.
36. La laya y el arado.
37. La trilla.
38. Ventas y préstamos en grano.
39. El ganado. El asno.

2 En cursiva en el original.

40. El asno salvaje y el caballo.
41. El ganado bovino.
42. Corderos. Cabras. La industria de la leche.
43. El camello.
44. Pastores y perros.
45. Ventas de ganado.
46. Animales salvajes. La caza.
47. Los transportes por carretera.
48. La caravana.
49. *La vida cotidiana*³,
50. El saludo matinal.
51. El aseo. Cabello y barba.
52. El jabón.
53. El barbero.
54. El traje masculino.
55. Modas femeninas.
56. El sello.
57. Las comidas.
58. El pan.
59. La bebida. La cerveza y el vino de palmera.
60. El vino.
61. La palmera.
62. La seudofecundación de la palmera en los bajorrelieves.
63. Legumbres, pescado y carne.
64. Los saltamontes.
65. Queso, confitería y frutas.
66. La vajilla.
67. Las bebidas fuertes.
68. *Trabajo y comercio*⁴.
69. Relaciones entre el vendedor y el comprador.
70. La responsabilidad.
71. Organización del trabajo en Capadocia.
72. Objetivos del comercio.
73. La organización del trabajo en la caravana.
74. El comercio en Nuzi.
75. La firma Murashu en Nippur.

3 En cursiva en el original.

4 En cursiva en el original.

76. Los salarios.
77. El destajo.
78. Los vigilantes.
79. El coste de la vida.
80. El patrón de cambio.
81. Valor de las mercancías.
82. Cobre y bronce.
83. Hierro, oro y plata.
84. La fundición de estatuas y sus dorados.
85. Vasos y joyas.
86. El alfarero.
87. El cesterero.
88. El mercader de telas.
89. El confitero.
90. El vendedor de canciones.

Estos epígrafes pueden ser divididos en cuatro apartados, delimitados por el propio autor por el uso de la letra en cursiva.

El primer apartado sería propiamente el que contiene las nociones generales, como son el marco geográfico, la descripción étnica, lingüística, una breve historia del periodo estudiado (700 al 500 a.C.) y el marco cronológico es decir, los seis primeros epígrafes.

El segundo apartado que el autor subtitula *Las clases sociales* así como los dos restantes, *La vida cotidiana* y *Trabajo y comercio*, más que ser nociones generales entran de lleno en el análisis de la vida cotidiana que lleva por título la obra. Epígrafes tan específicos como *El mobiliario*, *El saludo*, *El jabón*, *El coste de la vida* o *El confitero* son prueba de ello.

El segundo capítulo, titulado EL REY Y EL ESTADO, lo conforman treinta y cinco epígrafes:

1. El palacio real.
2. El palacio de Korsabad.
3. Las excavaciones.
4. La planta del palacio.
5. Los palacios secundarios.
6. Jardines y <<jardines colgantes>> de Babilonia.
7. La decoración. Los bajorrelieves.
8. Los palacios provinciales.
9. La idea de monarquía.

10. Reglas de accesoión al trono.
11. La designación divina.
12. El rey de Asiria no es un dios.
13. Designación del sucesor.
14. La consagración.
15. La jornada civil del rey. El vestido.
16. Joyas y armas.
17. Los carros reales.
18. El mobiliario real.
19. El marfil.
20. Diversiones. Banquetes. Música. Danza.
21. La caza.
22. El séquito real.
23. El gobierno. La diplomacia.
24. Recepción de tributarios.
25. El tributo de cedros del Líbano.
26. La guerra.
27. Los dioses lo ordenan.
28. El ejército.
29. Zapadores y artilleros.
30. El campamento.
31. El botín.
32. La octava campaña de Sargón.
33. Saqueo de Musasir.
34. La guerra de Elam y el saqueo de Susa.
35. La marina de guerra.

En este capítulo prima el estudio de las estructuras de poder, centrándose casi exclusivamente en el Imperio Nesoasirio. Se detallan diversos aspectos de la vida cotidiana del monarca y de parte de su corte. La última parte se centra en varios puntos de lo que Georges Contenau denomina en múltiples ocasiones «*la industria nacional de Asiria*», esto es, la guerra.

Analiza algunas de las motivaciones de los conflictos, así como uno de los principales resultados de éstos, los tributos, terminando por analizar la maquinaria militar del Imperio, que demostró ser la más poderosa de su época.

Conviene destacar la narración que hace del descubrimiento y excavación del palacio de Korsabad (epígrafes 2 a 4), narrando de forma casi anecdótica los conflictos entre las misiones francesas e inglesas en el proceso. Más adelante trataremos este punto con mayor detenimiento.

Siguiendo un esquema característico del estilo del autor, tras detallar los aspectos generales, se centra en situaciones concretas que corroboran lo anteriormente detallado, en este caso campañas militares concretas de época sargónida.

Es éste uno de los capítulos más apropiados para conocer la cosmovisión del pueblo asirio en su época de máximo esplendor. Su vinculación a la divinidad, en especial el dios Assur, que no sólo dicta sus acciones militares (epígrafe 27 *Los dioses lo ordenan*) sino que rige algo tan importante y vital como es la sucesión en el trono, lo cuál fue siempre fuente de conflictos, como el propio Contenau muestra con el caso de Senaquerib y la sucesión de Asarhaddon.

El tercer capítulo, titulado EL PENSAMIENTO MESOPOTÁMICO, consta de cincuenta y un epígrafes:

1. ¿Qué opinaba el hombre de Babilonia?
2. <<Doctrina del nombre>>.
3. La voz. Los nombres de persona.
4. El tono de los encantamientos.
5. Poder de la escritura, del dibujo, de la estatuaria, de los cantos y de la danza.
6. Necesidad de ocultar el verdadero nombre.
7. Poder de los números.
8. Juegos de palabras y de escritura.
9. Los enigmas.
10. El <<vestido de Marduk>>.
11. BRG'YH rey de KTK.
12. La simbólica asiria.
13. *La sabiduría*⁵.
14. La escritura. La educación del escriba.
15. Evolución de la escritura.
16. De la pictografía al silabismo.
17. El desciframiento.
18. La escritura criptográfica.
19. La biblioteca de Assurbanipal.
20. La literatura asiriobabilónica.
21. La literatura religiosa. El poema de la creación.
22. El diluvio.
23. Los mitos de Zu y el dragón Labbu.
24. El poema llamado de la caída.
25. La leyenda de Ninurta.

5 En cursiva en el original.

26. La exaltación de Ishtar.
27. La realeza de los infiernos.
28. La bajada de Istar a los infiernos.
29. La epopeya de Gilgamesh.
30. Gilgamesh en el arte.
31. Los mitos de Adapa y Etana.
32. Narraciones morales. El <<Justo paciente>>. La sabiduría babilónica.
33. Género lírico. Algunos himnos.
34. Las fábulas.
35. El género histórico.
36. Estilo y valor histórico.
37. Correspondencia particular. Correspondencia real.
38. Las ciencias. Objeto de revelación.
39. ¿Sociedades de misterios?
40. Las matemáticas.
41. Compilaciones de problemas.
42. Geografía. Cartografía.
43. El calendario. La astronomía.
44. Tablas de estrellas fijas.
45. Las Ciencias Naturales. Botánica. Zoología. Mineralogía.
46. La Química.
47. Convencionalismos artísticos.
48. La estatuaria.
49. El bajorrelieve.
50. La perspectiva.
51. Representación del galope.

Este tercer capítulo continúa la línea inaugurada por el anterior acerca de la cosmovisión del hombre mesopotámico de los años 700 a 500. Partiendo de la que el autor denomina <<doctrina del nombre>>, con el ejemplo de BRG'YH rey de KTK (epígrafe 11), pasa a analizar el sistema de escritura, su aprendizaje y evolución, siempre teniéndola como un objeto de poder, casi de culto, regalo de los dioses.

Comenta posteriormente algunos de los textos más conocidos de bagaje mesopotámico en sus versiones asiriobabilónicas (epígrafes 21 a 32) muy centrado siempre en el aspecto religioso, pasando de ahí a generalidades acerca de los distintos géneros literarios y terminando con el arte representativo, en especial la escultura.

El cuarto y último capítulo se titula LA VIDA RELIGIOSA y está compuesto de cuarenta y seis epígrafes:

1. Documentación.
2. Falta de unidad y contradicciones.
3. Reforma de la primera dinastía babilónica.
4. Religión naturalista primitiva y evolución.
5. Lista de los dioses. Primera tríada: Anu, Enlil, Ea.
6. Segunda tríada: Sin, Asmas, Ishtar.
7. Inurta, Nusku, Nergal, Adad, Tammuz.
8. Los demonios.
9. Representación de la divinidad.
10. Atributos y símbolos de los dioses.
11. Números y astros de los dioses.
12. Estatuas divinas.
13. Intentos de sincretismo.
14. El hombre <<hijo de su dios>>.
15. Nacimiento de la mística.
16. Valor moral de los dioses.
17. Sus poderes. El Destino.
18. El pecado. Su confesión.
19. La duda.
20. Los templos.
21. El templo de Marduk en Babilonia.
22. La torre escalonada.
23. El clero. El rey sacerdote.
24. Los adivinos. Los chantres.
25. Los exorcistas.
26. Clero inferior y personal de los templos.
27. Robos y querellas en los santuarios.
28. Los oficios.
29. Las fiestas religiosas.
30. La adivinación. Su justificación.
31. Los dioses de la adivinación. Los sacerdotes.
32. Diversos tipos de mántica. Los sueños.
33. La hepatoscopia.
34. La astrología.
35. Presagios de nacimientos o de encuentros fortuitos.
36. La magia. Las fuentes.
37. Los dioses de la magia. Los sacerdotes y su técnica. El encantamiento.
38. Posibilidades de la magia babilónica.
39. La Medicina.

40. Fase sacerdotal.
41. Aparición del espíritu crítico.
42. La fase prehipocrática.
43. La muerte. El pueblo y los nobles. Los funerales. El Más allá.
44. Los sarcófagos.
45. El sustituto real.
46. La condición de los muertos.

Este último capítulo podemos dividirlo en dos partes diferenciadas claramente. La primera dedicada a la teología del pueblo mesopotámico, especialmente centrada en Babilonia, donde vemos la evolución desde la religión primitiva (naturalista) a la religión más personalizada de época neobabilónica, pasando por las tríadas que han conformado la base de su panteón, con múltiples contradicciones e intentos de sincretismo que den uniformidad al conjunto variopinto de divinidades que conformaban la religión mesopotámica.

La segunda parte está dedicada a la práctica de la religión (epígrafe 20 y siguientes): exorcismo, encantamiento, magia, clero... Especial atención merece el ámbito de la Medicina, con su evolución desde la magia a la física, con la aparición del *espíritu crítico*.

Termina el capítulo con un análisis somero de la muerte y su enfoque por parte del pueblo y de sus elites, así como del acto de los funerales y de la condición del Más allá, con un pequeño aporte, quizás algo desubicado, de la figura del sustituto real para momentos nefastos.

La CONCLUSIÓN del libro, que ocupa apenas dos páginas, reincide en la tesis del autor que impera en toda la obra acerca de las grandes similitudes existentes entre la forma de vida estudiada y la imperante en su actualidad (inicios de la segunda mitad del siglo XX), así como en las diferencias notables dentro del ámbito del mundo espiritual, no sólo con nuestra época, sino también con sociedades contemporáneas al 700-500 a.C. como la egipcia.

La BIBLIOGRAFÍA es característica del momento, con obras que van desde 1849 hasta la más reciente de 1950. Las distintas obras van ordenadas por capítulos y dentro de éstos en bloques temáticos. En ellos tenemos autores tan relevantes como A. Layard, E. Cassin, L. Delaporte, R. Labat, A. Parrot, D. Luckenbill, J. Klima, y E. Ebeling.

La mayoría de las obras son de lengua francesa, siguiéndole en orden decreciente las obras en lengua inglesa y alemana, destacando la total ausencia de obras en castellano o incluso de autores de habla hispana.

Respecto a las REFERENCIAS, hay que destacar que la fórmula utilizada de agruparlas todas, debidamente ordenadas, en la parte final del libro, no favorece el ritmo de lectura, siendo sustancialmente más incómodo este sistema que el de notas

al pie de página, que formalmente facilitan su accesibilidad y la propia comprensión global del libro. No son estas referencias notas aclaratorias, sino citas bibliográficas en su totalidad.

Desarrollo de la obra

La obra de Georges Contenau posee un valor añadido, el de servir de bisagra entre los modos decimonónicos y de principios del s. XX de hacer Historia y los usos característicos de la segunda mitad de ese siglo, más en línea con el pensamiento y el método científico moderno

Su obra *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* está plagada de claros ejemplos de ambos sistemas. Si bien para el lector actual las muestras del uso del método científico no llaman la atención por ser las imperantes en casi cualquier estudio histórico, los rasgos de esa forma de hacer la Historia tan característica de finales del s. XIX y principios del s. XX no dejan de resaltar en el conjunto de la obra.

El uso del lenguaje literario y sus recursos propios, en especial a la hora de introducir temas, es quizás el primero de estos aspectos que llaman la atención. Epítetos tales como «noble animal», «guerra desgraciada», «inauditas dificultades», «quejumbroso chirriar» o «saludable temor» son frecuentes a lo largo de toda la obra, así como el uso continuo de la primera persona del singular en sus afirmaciones interpretativas.

En todo momento se percibe cierta admiración por la historiografía del siglo XIX, aventurera, literaria y romántica. La narración de Contenau es muy descriptiva, con una fuerte impronta de un destacado conocimiento del terreno de primera mano, con divertidas anécdotas que acercan su lectura al público general.

Una de las características que acompañan al historiador decimonónico es su carácter aventurero, viajero, que participa de la vida social de los pueblos que habitan el territorio estudiado y se sirve de este conocimiento para profundizar en su estudio histórico. Este fenómeno devino en la etnología comparada actual y sin duda es uno de los principales pilares en los que se basan las teorías de Contenau, tal y como manifiesta de forma explícita en la breve Conclusión de la obra.

En referencia a esto, y a modo de una brevísima y no especificada historia de la investigación, Contenau nos narra, con su estilo literario y casi novelesco, con continuas referencias casi anecdóticas, las excavaciones que tuvieron lugar en el palacio de Sargón II, en Korsabad. Resulta éste un relato de aventuras, casi heroico, donde se narran los conflictos existentes entre las misiones francesa y británica.

Huelga decir que Contenau deja entrever de manera clara su opinión sobre estos conflictos, con la tendencia propia de su nacionalidad. Los británicos, en especial Rassam, habían «privado a Francia de un tesoro inestimable, pues, en vista de los re-

sultados obtenidos en la zona inglesa, los arqueólogos franceses no hubieran dejado de excavar en su concesión»⁶. Ese tesoro inestimable es el botín de las excavaciones en Mosul. Para él el conflicto es una especie de competición entre el Louvre y el Museo Británico. No cabe plantearse siquiera los derechos de los iraquíes sobre los materiales encontrados. Prueba de esta actitud es la manifestación de su preocupación por la falta de espacio en el Museo del Louvre: «Las copias fueron a parar al Museo de las Colonias, con lo que se demostró una vez más que el Louvre ya no puede contener la totalidad de sus colecciones»⁷.

La tendencia patriótica es más perceptible que nunca en este epígrafe (tercero del segundo capítulo), como se puede apreciar a modo de ejemplo en la descripción de la nacionalidad de Botta: «nacido en Milán, cuando esta ciudad formaba parte del Imperio»⁸.

La emisión de juicios de valor a lo largo de todo el desarrollo de la obra no es siempre tan velada. En ocasiones son directas y claras alusiones o declaraciones. Probablemente el mejor ejemplo lo tenemos cuando habla de la esclavitud: «práctica degradante, a la que se vuelve con gran facilidad cuando se subordinan los derechos del individuo al Estado»⁹. También se puede percibir de forma clara cuando hablando del concepto de responsabilidad en el ámbito del comercio establece el siguiente paralelismo con la actualidad: «Las compañías de navegación y ferrocarril actuales pretenden en todo momento escamotear sus responsabilidades con el usuario»¹⁰.

Los paralelismos son una constante a lo largo de toda la obra. No sólo con el presente, como se acaba de ver y se detalla más adelante, sino también con diversos periodos históricos, como la Edad Media europea, e incluso con regiones tan distantes como Méjico para explicar procesos de riego, preparación de alimentos, cultivos, extracción de bebidas, etc. Pero sin duda el paralelismo más frecuente es el del Egipto faraónico. Se aprecia en él cierta dosis de difusionismo, lo cual encaja con el *chovinismo* francés al que se hacía referencia anteriormente. Llega a comparar el carácter de los egipcios (*jovialidad natural*) con el de los mesopotámicos (*no saben reír*¹¹). Las afirmaciones acerca del carácter de un pueblo concreto son frecuentes a lo largo de toda la obra.

Respecto a los paralelismos del presente, los hay generales, en base a un estudio etnográfico comparado, con los usos y costumbres del Próximo Oriente actual, como es el caso de la habitación, la estructura de la casa tradicional o incluso de la alimen-

6 CONTENAU, G. *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria*. Barcelona. 1951. Pag. 115.

7 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 122.

8 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 113.

9 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 30.

10 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 89.

11 Ambas afirmaciones se pueden encontrar en la conclusión de la obra, pag. 296.

tación. Los hay, por otro lado, mucho más concretos y dispares, como los que realiza entre ciertas tradiciones de la corte asiria y la del sultán de Marruecos en base al uso del parasol o incluso con la corte pontificia, con el mosquero o flabellum¹².

Dado el frecuente uso de estas comparaciones con el presente, a veces el lector puede llegar a confundirse con la descripción de un motivo, al no quedar especificado si pertenece al pasado, al presente o a ambos periodos.

No todos los paralelismos son externos. También los hay internos, en base a diferentes periodos históricos. A veces se basa en costumbres documentadas en épocas anteriores, tan lejanas como Ur III o el reinado de Hamurabi, para sacar conclusiones acerca del periodo estudiado (750-500 a.C.). Las referencias al Código de Hamurabi son constantes y recurrentes. Conviene destacar aquí una contradicción menor, pero no por ello menos real. Si en la introducción afirmaba centrar su estudio entre los años 700 y 500 antes de nuestra era, en el desarrollo del libro amplía este periodo con los cincuenta años anteriores, es decir, a partir del 750 a.C.

Quizás el cenit del uso de los paralelismos sea la comparación que el autor hace de la filosofía intrínseca de los mesopotámicos, muy en especial de los babilónicos. Es contrastada con la egipcia, la platónica e incluso con la occidental (como es el caso de Schopenhauer). Un claro ejemplo de esto lo tenemos en el análisis que hace de la *doctrina del nombre* en los diferentes periodos anteriormente citados¹³.

La visión eurocentrista de base occidental también se ve manifestada en repetidas ocasiones con las continuas referencias a las excavaciones francesas en Mesopotamia. Considera en esa línea de pensamiento que la evolución de las ideas y de las formas es más lenta en Oriente que en Occidente, lo cuál justifica con el «lento» progreso que se aprecia en Mesopotamia en los aspectos formales. Se aprecia entre líneas cierta euforia triunfalista por los avances de la técnica occidental (transporte, irrigación, construcción) aunque sin menoscabo de los usos tradicionales.

Una de las principales preocupaciones del autor, es el de acceder a un uso histórico de la rica tradición mitológica de los pueblos del Próximo Oriente, con especial atención a los mitos mesopotámicos y egipcios. Se percibe en varias ocasiones su interés por racionalizar, dando un sentido lógico y pragmático, los mitos y leyendas, como es el caso del unicornio, cuando hablando de la perspectiva escultórica en el galope del caballo sostiene: «Cuando se trata de un cornúpeto visto de perfil, se imagina dicho perfil de modo tan riguroso que un cuerno oculta al otro, lo que puede haber dado origen al mito del unicornio»¹⁴.

12 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 136.

13 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 169.

14 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 239.

Estos esfuerzos se suelen basar en análisis comparados de datos históricos con los mitológicos, y si bien sus conclusiones no son siempre acertadas, como nos han demostrado las investigaciones posteriores, nunca llega a los extremos interpretativos de otros autores, como es el caso de R. Graves con la mitología griega¹⁵.

Una de las más destacadas características del estilo histórico de Georges Contenau consiste en valorar el carácter del conjunto de un pueblo de una forma un tanto generalista y quizás simplista. Junto a la comparación anteriormente detallada acerca de los caracteres de los mesopotámicos frente a los egipcios, insiste en este aspecto al decir que «*El mesopotámico es poco sensible a las bellezas de la naturaleza*»¹⁶.

En otras ocasiones lleva esta cuestión más allá, diferenciando entre el refinamiento babilónico y los espartanos y rudos asirios. En realidad esto es un estudio de dos motivos diferentes por oposición mutua. Justifica esta diferenciación en base a diversos factores: el sustrato de población previo (sumerios), elementos exógenos (indoeuropeos y asiánidas) y la diferencia de clima, menos riguroso en el sur mesopotámico, aunque también caluroso y regular, aspecto al que da gran importancia.

Para Contenau, los sumerios son el elemento civilizador de la región. Los semitas (asirios y babilonios) se desplazaron desde el oeste de la alta Siria y adaptaron los ingenios sumerios a su mentalidad, quedando manifiesta en todo momento su admiración por sus predecesores. Cuando la Historia propiamente comienza en Mesopotamia, dice Contenau, los sumerios y semitas estaban ya muy mezclados.

El uso de las fuentes

El conocimiento directo de las fuentes es condición previa e ineludible para cualquier estudio histórico. Su número, así como la calidad de la información por ellas aportadas debe ser motivo de análisis. En *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* de Georges Contenau no encontramos ningún capítulo o epígrafe completo dedicado a comentar las fuentes utilizadas por el autor. Ciertamente en la introducción encontramos una sencilla enumeración de las éstas: las tablillas de Assur y Babilonia, en especial Anales, rituales, himnos, correspondencia oficial y privada, la biblioteca de Assurbanipal en Nínive y los monumentos y descubrimientos arqueológicos (con especial énfasis en Korsabad, Nínive, Assur y Babilonia). A esto suma la información aportada por los historiadores griegos, con atención especial a Estrabón y sobre todo a Herodoto.

Junto a estas fuentes por él enumeradas, hay que añadir el uso que hace de la Biblia. Se percibe cierto esfuerzo por acomodar los hallazgos arqueológicos modernos

15 GRAVES, R. *Los mitos griegos*. Madrid. 1985.

16 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 237.

con el texto bíblico: «Cuenta la Biblia que Hazael, rey de Damasco (segunda mitad del siglo IX), tuvo que abandonar en una de sus batallas contra el rey de Asiria, una litera de gala adornada de marfil. Se trata, sin duda, de los ejemplares hallados en Arslan-Tash, la antigua Hadatu, en la alta Siria, en un palacio asirio»¹⁷.

Encontramos también una referencia bíblica al Éxodo, situándolo cronológicamente en el Imperio Nuevo Egipcio, tras la expulsión de los hicsos, bajo el reinado del faraón Ramsés.

Para la reconstrucción de aspectos primordiales de la vida cotidiana, en especial en el Capítulo segundo EL REY Y EL ESTADO, con los usos y costumbres de la corte asiria, se basa principalmente en los relieves palaciegos. Un caso paradigmático en este aspecto es el del mobiliario real. Para su descripción usa un relieve de época de Assurbanipal citándolo en la referencia correspondiente, pero dado el detallado análisis que hace de su descripción, se echa en falta la reproducción del relieve, de modo que el lector pueda seguir de forma asequible el texto, tal y como hace con otras representaciones que no son analizadas con tanto detalle, pero sí que son ilustradas a modo de ejemplo general.

Para los usos y costumbres propios de la vida cotidiana en Mesopotamia, Contenau recurre sobre todo a las fuentes neobabilónicas, incluso al Código de Hamurabi. Por el contrario, para el estudio de la vida en la corte y de la realeza, se centra de modo casi exclusivo en Asiria, muy en especial en Sargón II y en su bisnieto Assurbanipal.

La Arqueología es estimada en todo momento por el autor. Prueba de ello lo tenemos en la descripción que hace de los hallazgos de las excavaciones del ya mencionado Botta en el palacio de Sargón II y de la posterior misión norteamericana de 1929.

Siguiendo su técnica de explicar generalidades partiendo de la descripción de casos particulares, así como su estilo literario, con frecuentes anécdotas, nos narra como en la excavación de este palacio se encontró un conjunto de edificaciones con tres patios con sus respectivos edificios y dentro de cada uno de ellos una entrada, una sala y una alcoba.

Contenau nos cuenta que al principio se creyó que era el harén para las «tres reinas principales»¹⁸ dado que esto podía ser verosímil en base a la ley musulmana¹⁹, sin tener en cuenta lo disparatado de esta idea por ser tan diacrónica. Con posterioridad, en base a estudios más recientes, se llegó a la conclusión de que se trataba de capillas anexas al palacio real.

17 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 139.

18 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 117.

19 La ley musulmana sostiene que en caso de existir poligamia, las mujeres deben ser tratadas con absoluta igualdad.

Pese a estos «desajustes», Contenau sostiene que la asiriología nació con Botta, en 1842, con las excavaciones llevadas a cabo en el palacio de Sargon II en Korsabad.

El principal corpus de fuentes utilizadas en esta obra es sin duda el de las fuentes escritas. Son estas las que permiten una datación cronológica más o menos exacta, como son las listas de epónimos (*limu*) y la Historia Sincrónica. Es gracias a descubrimientos de este tipo que podemos obtener una cronología absoluta que nos ofrezca un adecuado marco para el estudio del periodo, como es el caso del reciente (para el autor) descubrimiento de la contemporaneidad de Hamurabi de Babilonia y Samsi-Adad de Asiria.

Estos descubrimientos deben ir siempre acompañados de un estudio crítico, que sirva para obtener datos verificados y consecuentemente verídicos.

Es probablemente en el tercer capítulo, titulado EL PENSAMIENTO MESOPOTÁMICO, donde el uso de las fuentes escritas deja patente con mayor claridad su utilidad. Del epígrafe 14 al 20 nos habla de la destacada importancia de la escritura en las sociedades mesopotámicas, con especial atención a los escribas, garantes de esta arcana sabiduría.

Del epígrafe 21 al 37 Contenau nos ofrece un estudio de los principales textos religiosos de la literatura de la época. El propio poema de la Creación *Enuma elish*²⁰ encontrado en la biblioteca de Assurbanipal, constituye la base de la religión neobabilónica.

Más allá de su interés literario, esto ofrece al estudioso una ventaja añadida para el estudio de la vida cotidiana, ya que, como sostiene el autor, el mesopotámico se figuraba a los dioses a su imagen y semejanza, por lo que el estudio de las relaciones entre ellos puede ofrecernos ciertas claves para comprender las relaciones existentes entre los miembros de la sociedad humana, muy en especial para el estudio de las relaciones familiares.

Esto último se puede percibir con mayor claridad en la época más tardía del periodo estudiado, con la aparición del fenómeno que Contenau denomina *Hijo de mi dios*. La relación mostrada entre el fiel y la divinidad asume situaciones sociales y familiares existentes con gran frecuencia en el mundo familiar, como es la adopción, el repudio y la propia nomenclatura de atributos paternofiliales que se establece entre el hombre y el dios.

El trabajo con las fuentes escritas en las tablillas no está exento de problemas. El propio autor se queja del grado de desconocimiento existente aún sobre los idiomas que usaban la escritura cuneiforme, en especial del sumerio. Aunque contrastando con esto, él mismo usa traducciones propias del acadio para ciertos términos, pero no adjunta el original ni su transcripción, lo cual fomentaría el aprendizaje del lector interesado.

20 *Cuando en lo alto...* Frase que inicia el poema de la Creación.

En ocasiones encontramos terminología acadia cuyo uso ha sido sustituido por otras formulaciones más acordes con el estado actual de los conocimientos filológicos del mundo mesopotámico, como es el caso de *tartan* para el actual *turtanu* (general en jefe), o incluso discordancias con la nomenclatura actual, como cuando se refiere al rey asirio *Tiglaht-Pileser* como *Teglat-Falasar*.

Esta terminología no por ser antigua es menos correcta en ocasiones. El uso de la forma *Teglat-Falasar* es reivindicado actualmente por varios estudiosos de la lengua acadia como el más correcto por su mayor similitud con el original, aunque en términos generales la otra nomenclatura está más extendida.

El último de los pilares sobre el que se asienta *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* con respecto a las fuentes utilizadas lo conforman los historiadores – viajeros griegos. Estas fuentes exógenas se centran casi exclusivamente en Estrabón y Herodoto, con notable preponderancia de este último.

En ocasiones el propio Contenau aporta datos de autores griegos dándolos prácticamente por ciertos, sin proceder a contrastarlos ni a acompañarlos de aparato crítico. Podemos ver un ejemplo de esto cuando hablando de los caballos medos en época persa, hace referencia a un dato indicado por Herodoto: «*El sátrapa de Babilonia, que gobernaba la región más rica del Imperio, poseía un acaballadero con más de ochocientos sementales y dieciséis mil yeguas; así lo afirma el mismo historiador* (refiriéndose a Herodoto)»²¹. Evidentemente es éste un dato anecdótico difícilmente contrastable con fuentes más verificables, pero el autor adolece aquí de una apostilla crítica.

Pero este fenómeno no es siempre el ofrecido por Contenau. En otras ocasiones vemos como dedica amplios esfuerzos a contrastar los datos de los historiadores – viajeros griegos con los aportados por las otras fuentes, en especial la Arqueología. Claro de ejemplo de esto es la comparación que realiza entre los datos de los autores griegos, Herodoto y Ctesias en este caso, y los aportados por la arqueología sobre las murallas de Babilonia. Concluye con una frase reveladora de este espíritu crítico: «*Conviene, pues, acoger con circunspección todas las cifras que las excavaciones no hayan verificado*»²².

El motivo de la familia

Para poder comprender el conjunto de la obra *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* de Georges Contenau, siguiendo la pauta por él mismo establecida a lo largo de todo el libro, conviene quizás analizar un motivo concreto para de ese modo ver reflejado los aspectos generales antes mencionado en un tema delimitado claramente.

21 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 64.

22 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 45.

Para ello centraremos nuestro análisis en el motivo de *La familia mesopotámica*. Es éste un motivo de carácter primordial para entender el conjunto de la vida cotidiana de una sociedad, ya que es el primer y principal ambiente donde se desarrolla en su día a día, sujeto a unas leyes y normas sociales que sirven de guía a su evolución.

Su estudio y la comparación con el tratamiento que otros autores hacen del mismo motivo nos servirán para demostrar gráficamente los variados estilos de cada uno de los autores y de las obras que componen nuestro trabajo.

Pese a existir enormes diferencias entre los distintos estratos sociales, *capas sociales* las denomina Contenau, el autor considera que se pueden analizar aspectos comunes suficientes entre los favorecidos y los no favorecidos para un estudio general aplicable a ambos grupos. Para la vida del rey se dedica un capítulo aparte en la obra, el segundo en este caso.

La familia, sostiene Contenau, se funda principalmente en el matrimonio, teóricamente monógamo, aunque en todo momento se admiten las esclavas concubinas. La mujer depende del padre o de los hermanos varones (mayores o menores indistintamente) para la decisión matrimonial.

Los esponsales son el paso previo al matrimonio mismo. En ellos el prometido derrama perfume sobre la cabeza de la prometida, entregando regalos y provisiones a ella y a la familia de ella, de manera que la muchacha pasa ahora a depender exclusivamente de su nueva familia, la del novio, pues Contenau define el matrimonio como la entrega (definitiva) de la mujer a su marido.

Los regalos son asunto clave para comprender el fenómeno del matrimonio desde el punto de vista jurídico y por ende social. La ceremonia del matrimonio iba acompañada de un contrato matrimonial. Frente a esto, el autor defiende que una cohabitación de al menos dos años podía equivaler al contrato, al menos en el caso de las viudas.

Al contraer matrimonio tanto el hombre como la mujer aportan bienes. En caso de que la mujer pase a habitar en la casa del marido, aporta el *shirku*, dote que se une al ajuar. Esta dote queda para los hijos, con garantías que el autor define como *exclusivas*.

Contenau enumera una mayor variedad de regalos y donaciones por parte del marido, con diferentes características y fines cada uno.

El *dumaki* lo entrega el marido en caso de que la mujer, tras el matrimonio, decida permanecer en la casa paterna, por lo que se hace esta donación para el cuidado de la casa. Si el marido muere sin hijos ni hermanos, la viuda puede disponer de él a su antojo, pero en caso de no ser así, los hijos o hermanos pueden reivindicarlo si no ha sido consumido, lo cuál deben probar mediante testigos o, de ser necesario, con juramentos u ordalías²³.

23 Para un acercamiento al tema de las ordalías mesopotámicas nos remitimos al artículo de LA-FONT, B. «El juicio del dios-río en Mesopotamia», *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

El marido podía entregar en otro caso el *nudunnu*, donación que hace a la posible viuda solidaria de las deudas del marido en caso de ser necesario.

Existen dos clases más de entregas. El *tirhatu* es la donación que el marido hace durante los esponsales y que será propiedad de la mujer en todo momento, incluso en caso de repudio. El *zubullu* consiste en un regalo en víveres y provisiones que según Contenau se consume probablemente durante las festividades de la propia boda, o en su defecto un regalo en *plomo, plata u oro*.

El autor resume así la tipología de las donaciones, a modo de conclusión: «*En resumidas cuentas: la diferencia entre estas donaciones es que una es irrevocable (la tirhatu), mientras que las otras pueden ser revocables (dumaki y nudunnu) a menos que hayan sido consumidas (zubullu)*»²⁴.

El destino de estos regalos varía en términos generales en caso de fallecimiento de alguno de los cónyuges. Si el marido muere la mujer deberá casarse con un pariente próximo del esposo (hermanos o primos). En caso de no hacerlo vuelve a la tutela paterna y debe entregar los regalos excepto los bienes consumidos.

En caso de que sea la mujer la que fallece, si el novio no desea casarse con alguna hermana, recobra los regalos que no sean consumibles (en especial alimentos).

La ceremonia del matrimonio entre individuos libres consistía, según Contenau, en la colocación por parte del novio de un velo en la novia delante de testigos y la declaración: «*Ella es mi mujer*».

La cuestión del velo tiene gran importancia para Georges Contenau. El velo en la ley asiria es distintivo de la mujer libre. Está prohibido a siervas y cortesanas. Como nuestra de este hecho, expone que el título de esposa sólo se otorga a la primera mujer a la que se impone el velo.

La concubina (*esirtu*) sólo puede llevar velo cuando acompaña a la mujer legítima fuera de la casa. Este derecho concedido ya a los babilónicos por el Código de Hamurabi persistió durante la totalidad de la primera mitad del primer milenio antes de nuestra era. La concubina, siendo por definición esclava, permanece siempre en situación inferior a la de la esposa, conservando las obligaciones de su clase, destaca Contenau.

En *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* Contenau sostiene la teoría ya demostrada de que la situación de la mujer en Mesopotamia, distando mucho ser igual a la del hombre, no era tan negativa como en otras sociedades de raíz semítica, aunque sin atribuir este factor diferenciador al elemento sumerio heredado como hacen otros autores²⁵.

24 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 22

25 BOTTÉRO, J. «Las libertades de las mujeres en Babilonia». *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Paris. 1992. (Edición española de 1996, Barcelona).

Bajo Sargónidas y Neobabilónicos, la mujer libre no era oficialmente objeto de compra, pero Contenau defiende que hay documentos que indican claramente que se podía hacer de forma más o menos solapada. Si bien varios autores coinciden en esta teoría, Contenau aventura la tesis sin citar realmente las fuentes. Únicamente pone un ejemplo concreto de una dama que compra una mujer y toma posesión de ella con el fin de casarla con su hijo²⁶.

Quizás este punto refleje mejor que el resto una parte importante del estilo de Georges Contenau: enunciar tesis o afirmaciones sin citar en muchas ocasiones las fuentes específicas que le llevan a su conclusión, a la vez que la acompaña de un ejemplo concreto, que sin concretar si es significativo o no en base a un adecuado aparato crítico, sirve para reflejar la teoría o idea expuesta.

La situación de la mujer puede percibirse con claridad en el hecho de que puede servir a modo de fianza de las deudas del padre. Si durante esto queda sin parientes masculinos, el acreedor, sostiene Contenau, puede llegar a disponer de ella. Esta situación, para el autor, no mejora con el tiempo, ya que la ley asiria silencia parte de los derechos que una mujer tenía como madre en época de Hamurabi. De hecho, en caso de viudez y de no existir hijos, la ley, con tácita reprobación, se desinteresa totalmente de la viuda: «*Irá adonde quiera*».

Del mismo modo vemos como en Mesopotamia, se da la tradición de «seguir el vientre de la madre», esto es, los hijos de un matrimonio entre una mujer libre y un esclavo son libres. Contradictoriamente, a poca distancia de esta afirmación encontramos otra en sentido totalmente opuesto: «*Se nacía esclavo o se caía en la esclavitud; lo primero, si el padre lo era*»²⁷. Este tipo de contradicciones internas son escasas en la obra, aunque sin duda llaman la atención del lector y plantean interrogantes aclaratorios.

Para que un esclavo se casara con una mujer libre, su amo tenía que darle el consentimiento. Como Contenau explica anteriormente, tanto ella como sus hijos permanecerán libres. En el caso de que ella aporte una dote, ésta se invertirá en un negocio y cuando el esclavo muera, la viuda recuperará la cuantía de la dote y la mitad de los beneficios, siendo propiedad la otra mitad del dueño del esclavo. Leyendo esta explicación puede surgir la duda de si también sucede de esta forma en el caso de que el esclavo sea liberado, pero Contenau no hace ninguna referencia a ello.

La situación inicial de los hijos no dista tanto de la de la mujer, en rasgos generales. Los derechos del padre son tan amplios que puede dejarlos también como fianza a sus acreedores, del mismo modo que podía disponer de las hijas.

26 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 21.

27 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 24.

Contenau afirma que algunos documentos notariales consideran al padre dueño y propietario del hijo. En esta afirmación podemos apreciar también el estilo característico del autor, al no citar las fuentes concretas a las que se refiere y en las que basa su tesis, pero acompañándola de una comparación con el presente: «*Estos términos nos muestran hasta qué punto la concepción mesopotámica del carácter paternal era distinta de la nuestra*»²⁸.

El poder del padre era tal, que no sólo se podía vender a sí mismo como esclavo, sino a sus hijos y a su mujer también en caso de deuda. En teoría, nos dice Contenau, cuando se saldaba la deuda debían ser liberados, lo que no siempre ocurría realmente, por lo que la ley asiria procuraba impedir que los esclavos liberables no fueran retenidos indebidamente.

Las obligaciones de los hijos son varias. Contenau pone el ejemplo del caso de fallecimiento intestado del progenitor. Los hijos deben mantener y ocuparse de la madre que permanecerá en la casa conyugal. En caso de existir hijos de un matrimonio anterior, los hijos del segundo matrimonio podrán remitirla a los primeros para que ellos sean los que se ocupen de la mujer.

En la sociedad mesopotámica la concubina que daba un hijo a su dueño no variaba su condición, pero tras el fallecimiento del amo, tanto ella como su hijo eran liberados. De hecho, cuando una esposa compra una esclava como sirvienta o concubina de su marido, si ésta le da hijos, deja de ser propiedad de la esposa.

El fenómeno de la adopción es otro aspecto fundamental de la familia en el que Conteneau se centra en menos de una página, pero con un incesante aporte de datos, aunque de nuevo se echa en falta referencias a fuentes específicas

Existan hijos o no, ya sea de la esposa como de la concubina, de la que Contenau sostiene que puede formar parte de la familia, el matrimonio puede adoptar otros. Éstos ostentarán los mismos derechos de herencia que el resto de hijos, pero nunca en su detrimento.

El acto de la adopción se hace ante testigo. En él, el adoptado ofrece un regalo de diverso valor al padre como agradecimiento. Contenau expone en este caso que este regalo dio a lugar a ciertos procedimientos para eludir la ley, sobre todo en ventas de bienes que no se podían vender, sino únicamente transmitir por herencia, caso de feudos reales. De nuevo el autor aquí no nos da referencias de las fuentes específicas que demuestran esta afirmación, pero añade un caso concreto de un mercader del siglo XV a.C. de la región de Kirkuk.

Los poderes del padre sobre los hijos llegaban también a los que lo eran por adopción. Cuenta Contenau que el padre «*puede, si quiere, invalidarla (la adopción) y despachar al hijo adoptivo*»²⁹.

28 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 22.

29 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 23.

En la ley babilónica, vemos el caso contrario. Si un hijo renegaba de su padre o de su madre, éstos pueden mandar venderlo como esclavo, rasurándole la cabeza (uno de los símbolos externos de los esclavos).

Según Contenau, la necesidad de abundante mano de obra por parte de la sociedad y del Estado se tradujo en el considerable desarrollo de las familias numerosas, a la vez que favorece la extensión del fenómeno de la adopción. Para Contenau esto está íntimamente ligado a la idea que vincula el poder rector del padre de familia con el poder rector del jefe de la comunidad.

Junto a estos datos genéricos acerca de la estructura de la familia en Asiria y Babilonia, la obra está plagada de anécdotas sobre el modo de vida cotidiano, como es el detalle de que las familias mesopotámicas se daban los buenos días besándose.

Conclusiones

El estudio de *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria* de Georges Contenau nos ofrece una amplia muestra de los últimos ejercicios de la tradición historiográfica característica de finales del siglo XIX e inicios del XX a la vez que se puede apreciar en ella los primeros rasgos de la metodología científica actual. Es sin duda un ejemplo paradigmático de la evolución de los estudios históricos hacia un mayor empirismo, pero acompañado de una formulación literaria que embellece el conjunto de la obra con un estilo más ameno y destinado no sólo al lector especializado en la materia, sino a todo aquel interesado en los aspectos más antropológicos y culturales de la Historia en general y de la Historia del Próximo Oriente en particular.

Si bien la obra cuenta en el apéndice anteriormente mencionado con una amplia bibliografía, así como numerosas citas a algunas fuentes, o, más frecuentemente, a colecciones de fuentes, hemos podido comprobar a lo largo de nuestro análisis del texto como éste adolece en múltiples ocasiones de referencias a las fuentes concretas que permiten a su autor establecer las conclusiones e interpretaciones que constantemente aparecen en el desarrollo de la obra.

Es característico del autor suplir esta carencia con ejemplos concretos que ilustran su tesis, pero éstos tampoco van remitidos a una fuente concreta en varias ocasiones. Los ejemplos ofrecidos, generalmente basados en los textos recuperados en las tablillas, nos muestran situaciones específicas que responden, según el criterio del autor, a las afirmaciones anteriormente expuestas en la obra, aunque en algunos momentos estos ejemplos son adornados con ciertas dosis de fantasía, ya que a menudo las fuentes que el propio Contenau utiliza únicamente son registros contables o administrativos, que no permiten un desarrollo total de la historia que muestran.

Un ejemplo de esta situación son los epígrafes dedicado a los comerciantes de Kul-tepé, en Capadocia (epígrafes 71 al 73 del primer capítulo), con especial aten-

ción al comerciante Pushukin, así como los epígrafes 74 y 75 del mismo capítulo dedicados a la firma *Murashu* en *Nippur*. Con estos dos ejemplos como punto de partida, Contenau analiza el comercio en el Próximo Oriente.

El comercio y el móvil económico es un aspecto destacado en la obra de Contenau, aunque no tan fundamental como sugieren y defienden otros autores. Este hecho le sirve para introducir otro aspecto característico de su obra, como son las reflexiones personales sobre el devenir histórico e incluso el presente: «*A primera vista parece que los móviles de la historia han cambiado desde la Antigüedad; en realidad no han cambiado en absoluto y nos convencemos de ello cuando algún indicio nos permite entrever las razones de las grandes expediciones del pasado*»³⁰.

La continua emisión de extrapolaciones con el presente y de juicios de valor o reflexiones personales son una constante en la obra que si bien no aportan datos tangibles, si nos acercan a la mentalidad del autor que obviamente impregna toda la obra y redundan en el carácter humanista que la Historia posee, o debe poseer, además de su carácter puramente empírico.

Una conclusión que la obra nos proporciona es el interés que su autor demuestra por constatar que es aún mucho el trabajo que queda por hacer. Además de las referencias a las ya referidas carencias filológicas del momento, plantea en varias ocasiones cuestiones sin resolver todavía que, sin ser relevantes para la comprensión de la temática de la obra, sirven para mostrar el amplio abanico de posibilidades y respuestas que los estudios orientales pueden ofrecer aún.

No es ésta una manera de dejar temas abiertos formalmente. El planteamiento de la problemática suele acompañarse las distintas interpretaciones que diferentes autores han ido dando como posible respuesta, lo cual no sólo incentiva el interés del lector, sino que tiene el valor añadido de insinuarle, aunque sea levemente, el nutrido mundo de posibilidades interpretativas existente, siempre a debate.

Buen ejemplo de esto son las diferentes interpretaciones del bajorrelieve existente en el Louvre donde vemos dos personajes entregados a la caza y de diferente altura; este detalle, sumado a otros que el propio Contenau enumera, ha provocado la controversia de si se debe a la existencia de una perspectiva artística o si es el resultado de una gradación social³¹.

Las conclusiones del propio autor expresadas en su correspondiente apartado nos muestran sus sentimientos encontrados con respecto a los pueblos que habitaban la antigua Mesopotamia. Termina la obra de la siguiente manera: «*La civilización mesopotámica ha sido una de las más brillantes de la Antigüedad y, sin embargo, ¡cuán pocos de entre nosotros hubieran querido vivir en Babilonia!*»³².

30 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 93.

31 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 143.

32 CONTENAU, G. *Ibidem*. Pag. 296.

Esta reflexión final de Georges Contenau se debe a que si bien constantemente iguala los aspectos más formales de la vida cotidiana de la antigua Mesopotamia con los usos y costumbres del actual Próximo Oriente, en especial Irak, marca la diferencia en el ámbito espiritual, la cosmovisión propia vinculada al ámbito religioso. Los dioses mesopotámicos son definidos por el autor como rudos, violentos, vengativos y groseros, siempre prestos al castigo y fuente de inspiración constante de miedos entre sus fieles. Estas divinidades, sumadas a los demonios y constantes presagios sembrarían de temor y subyugarían la vida cotidiana de los mesopotámicos.

Reincidiremos por último en un aspecto determinante de la obra que se debe tener en cuenta para su uso. El autor recurre especialmente a las fuentes babilónicas para su estudio de usos y costumbres, pero para el análisis de la vida de la realeza y la alta nobleza se limita casi con exclusividad al ámbito asirio. Del mismo modo atribuye a la impronta asiria gran parte de los atributos usados por la realeza persa, herencia de la corte sargónida que los monarcas aqueménidas copiaron en abundancia.

Si bien es obvio que las similitudes entre ambos pueblos son extremadamente numerosas, conviene que el historiador moderno tenga en cuenta que sí existieron diferencias en determinados aspectos. La elección de unas fuentes u otras por parte de la obra de Georges Contenau sin duda viene dada por su mayor o menor cantidad en uno u otro aspecto. Pero dado el amplio periodo de tiempo transcurrido desde que el autor escribió su obra hasta nuestros días, esa diferencia ha ido superándose con el abundante material aportado por las recientes excavaciones y sus consecuentes investigaciones.

La vida cotidiana en Babilonia y Asiria de Georges Contenau, con las posibles deficiencias que contenga, es pese a todo una obra de referencia obligada para los estudios de vida cotidiana y mentalidades del Próximo Oriente. Es uno de los primeros esfuerzos coherentes de plasmar en un único texto los principales aspectos que contiene la vida cotidiana de los pueblos de la antigua Mesopotamia.

La historiografía francesa ha demostrado ser guía para este tipo de estudios, como demuestra la tradición mantenida por otros destacados autores como Jean Bottéro y Georges Roux.

Estudios como éste de usos y costumbres están cada vez más en boga, demostrando ser imprescindibles para nuestra comprensión de los fenómenos históricos, más allá de la Historia plagada de batallas o de los grandes personajes que la forjaron no con su sólo esfuerzo, sino conjuntamente con el total de los pueblos que protagonizaron la Historia de la Humanidad.

SEÑORES DE TODO EL MUNDO, de A. Pagden

FRANCISCO JAVIER ASTURIANO MOLINA-NIÑIROLA

Ficha bibliográfica

PAGDEN, ANTHONY: *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Ed. Península, Barcelona, 1997 (1ª edición). Traducción de M. Dolors Gallart Iglesias. 313 páginas.

Autor

El autor del libro que reseñamos es **Anthony Pagden**, historiador inglés formado en Santiago de Chile, Londres, Barcelona y Oxford. Fue profesor adjunto de Historia intelectual moderna de la Universidad de Cambridge y miembro del consejo de dirección del King's College, y titular de la cátedra «Harry C. Black» de Historia de la Universidad Johns Hopkins, Baltimore (Estados Unidos). Ha colaborado regularmente en *The Times Literary Supplement*, *The New Republic* y *The New York Times*. En la actualidad es profesor en la Universidad de California.

Pagden es autor de varios libros de historia de la teoría política y social del imperialismo europeo. Entre sus obras destacan *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*; *La caída del hombre natural*; *El Imperialismo español y la imaginación política*; y entre sus obras más recientes *Civil Society History and Possibilities* (2001), *Peoples and Empires* (2001), *La Ilustración y sus enemigos* (2002); y, como editor, *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union* (2002).

Estructura de la obra

Se trata de un extenso libro de 313 páginas de denso pero riguroso contenido histórico. Tras una extensa *Introducción* en la que el autor enmarca y centra su obra y

nos avanza algunos de los grandes temas que va a tratar, y que casi por sí sola podría constituir un capítulo aparte, Pagden articula el desarrollo del libro en 7 capítulos de diferente longitud. Se extiende sobre todo en los capítulos 2 («Monarchia universalis»), 3 (Conquista y colonización) y 4 (Expansión y conservación), mientras que los restantes son bastante más reducidos.

El libro se enriquece con una extensa Bibliografía (19 páginas) y un enorme aparato crítico (nada menos que 32 páginas de Notas al final del libro), además de un detallado Índice onomástico y un Sumario.

Comentario

En esta obra, que parece ser la primera en comparar teorías del imperio en el mundo moderno, Anthony Pagden realiza un minucioso trabajo sobre colonialismo e imperialismo, en la línea habitual de su campo de estudio, con un profundo y detallado análisis de las ideologías que inspiraron tres de los grandes imperios de Europa occidental.

Aunque el subtítulo del volumen nos indica que el período temporal estudiado son los siglos XVI, XVII y XVIII, el autor nos hace un verdadero recorrido por el pensamiento político de la Antigüedad Clásica y además se adentra en el siglo XIX, llegando hasta la emancipación de Hispanoamérica. Así pues, el estudio de Pagden se centra temporalmente entre los siglos XVI y XIX y se limita solamente a tres de los imperios europeos (España, Inglaterra y Francia), y únicamente en su proyección americana. Aunque aparecen citadas otras potencias imperiales europeas (en especial Holanda y Portugal), sólo se hace brevemente y en relación con las otras tres.

Pagden señala que el mundo moderno se ha configurado a partir de los cambios iniciados con la creación y caída de los modernos imperios coloniales. Para él, el colonialismo que comienza con la expansión europea de finales del s. XV dio lugar a migraciones masivas, ocasionó la destrucción de pueblos enteros, generó nuevas naciones y en su fase final creó nuevos Estados y nuevas formas políticas, además de crear las modernas rutas comerciales y vías de comunicación.

El autor explica que los imperios europeos tienen dos historias distintas, pero interdependientes. El libro se centra en la primera de estas fases, que empezaría con el descubrimiento y colonización de América por los europeos, que comienza con el primer viaje de Colón (1492) y termina hacia 1830 con la derrota de los ejércitos realistas en Sudamérica. La otra fase, de la que el libro apenas trata, es posterior y empieza con la ocupación de Asia, África y la zona del Pacífico hacia 1730, pero que no toma fuerza hasta finales del s. XVIII, cuando empieza el declive de la hegemonía europea en América.

El mismo autor nos explica que ha realizado un estudio eurocéntrico, un intento de comprender qué pensaban los europeos de los imperios que habían creado y de las consecuencias a las que tuvieron que hacer frente. También intenta ilustrar la evolución que experimentó este pensamiento, y mostrar que en torno a las primeras décadas del s. XIX se habían forjado unas pautas de expectación que determinarían en gran medida las relaciones posteriores que mantendría Europa con casi todo el resto del mundo.

A lo largo del libro, el autor analiza los argumentos de diversos ideólogos, teóricos y pensadores de diferentes países (ya que no sólo aparecen autores españoles, ingleses y franceses, aunque lógicamente sean los más abundantes) en relación con los tres grandes imperios objeto de estudio. El método que para ello utiliza es el de la comparación, un método no usual, aunque el autor ya tiene en cuenta que los distintos aspectos tratados no tuvieron la misma importancia ni recibieron igual atención de modo simultáneo en los tres imperios.

Anthony Pagden describe el curioso proceso ideológico que tuvo lugar durante toda la Edad Moderna en relación con los imperios que se fueron creando. Un proceso que comenzó con la apología de la evangelización y la conquista del siglo XVI, dio paso a la crítica y descrédito de la misma idea de imperio ante los problemas y dificultades que iban surgiendo, y finalizó con el nacimiento de un nuevo ideal de cosmopolitismo en la época de la Ilustración, pasándose de esta forma a la idea de sustituir a los imperios por federaciones de estados libres, independientes e iguales.

Al mismo tiempo, y paralelamente al estudio ideológico, estamos asistiendo al desarrollo de la evolución política de los imperios coloniales americanos, desde su creación en el siglo XVI hasta su crisis y desaparición por los procesos emancipadores que comenzaron a finales del siglo XVIII.

El autor va señalando a lo largo de los capítulos la importancia de aspectos que fueron motivo de amplias discusiones ideológicas como la conquista y colonización; la misma creación, evolución y significado de los imperios; el papel de los metales preciosos y sus consecuencias; la emigración, la agricultura, el comercio, la esclavitud, el debate entre expansión y conservación, la relación entre la metrópoli y las colonias...

Crítica

Se cumplen ahora 10 años de la publicación en castellano de esta obra. Podemos decir que nos encontramos con un libro verdaderamente moderno y original, ya que se trata del primero que analiza comparativa y paralelamente las teorías e ideologías del imperio en tres países (España, Inglaterra y Francia) de modo simultáneo a lo largo de toda la Edad Moderna, teniendo en cuenta además los precedentes y las consecuencias posteriores.

Para ello el autor ha realizado una enorme labor de documentación, consultando numerosas fuentes históricas de muy diversa temática y procedencia, desde la Antigüedad Clásica hasta las fuentes historiográficas actuales. Por ello la labor de recopilación y organización del material bibliográfico nos parece digna de mención, configurando así una obra erudita y muy completa, aunque no exenta de complejidad.

Se trata, pues, de un trabajo de historia intelectual en su más amplio sentido: profundo, original, intenso, sólidamente argumentado e intelectualmente estimulante, de alto nivel científico.

Sin embargo, al mismo tiempo se podría comentar que en algunos momentos de la lectura es difícil distinguir las opiniones personales y conclusiones a las que va llegando el historiador de las desarrolladas por los escritores o pensadores históricos citados en el texto, ya que ambas van apareciendo entremezcladas en el discurso y en muchas ocasiones no queda muy clara la separación entre ellas. Y debido al lenguaje y tecnicismos utilizados en ciertos momentos, algunos pasajes pueden parecer de difícil comprensión.

La enorme cantidad de Notas que aparecen en cada capítulo, y que Pagden ha preferido colocar todas juntas al final del libro en vez de colocarlas a pie de página, es quizás un aspecto que también podría destacarse. Si por una parte la proliferación de notas enriquece el libro aportando muchos más datos complementarios (algunas notas en sí mismas son bastante extensas), por otra parte puede hacer más compleja (y lenta) su lectura y restarle al libro agilidad. Si el lector opta por ir consultando a cada momento las notas que van apareciendo a lo largo de la lectura, ésta puede hacerse un tanto ardua.

Anthony Pagden ya nos señala en el Prefacio que su libro es una versión muy ampliada y revisada a partir del núcleo inicial del curso semestral que impartió en la cátedra Carlyle de la Universidad de Oxford, en 1993. Esto ya puede ser indicativo de que el historiador ha realizado un estudio de alto nivel intelectual y científico, y para enfrentarse a él el lector debe estar previamente preparado y formado, porque aparecen numerosos datos, conceptos y personajes históricos que deben conocerse y enmarcarse en su contexto histórico y en su corriente de pensamiento, o de otra manera el lector corre el riesgo de extraviarse o no sacar el máximo provecho de su lectura.

Por ejemplo, como una muestra de la erudición de la que Pagden hace gala, en el libro aparecen varias citas en la lengua original del escritor que se menciona (latín, inglés, francés), y también muchas obras, conceptos o palabras en su idioma original (en latín, griego, inglés, francés, alemán o italiano), lo que presupone una buena preparación intelectual y lingüística por parte del lector. Algunas veces aparece su traducción al castellano, pero otras no. Esta misma preparación cultural previa podría ser necesaria también ante el uso de una terminología jurídica en la discusión de cier-

tos asuntos, con conceptos de derecho romano, derecho civil y derecho natural por ejemplo; e incluso cuando el autor realiza un profundo estudio lingüístico sobre el origen y significado de algunos términos importantes como *imperio*, *monarquía*, etc.

Se podría criticar la aparición de algunas aseveraciones discutibles, como la alusión al «azar» en el caso del imperio español (un concepto abstracto y relativo que merecería quizá un mayor debate histórico, tanto fuera como dentro del libro); o la crítica a la democracia que aparece al final del libro. Y en general hay una escasa alusión al papel de la religión y a las Iglesias cristianas europeas, ya que no sólo el papel de la Iglesia católica en América no aparece muy desarrollado (aunque por supuesto sí hay alusiones al Papado y a las bulas de donación), sino que apenas se menciona el papel del protestantismo y de las diversas iglesias protestantes.

Es interesante la utilización que hace Pagden en este libro del Método comparativo, señalando que desde Raynal los historiadores han permanecido indiferentes ante las posibilidades que ofrecía la comparación. Es quizás esto lo que hace de esta obra un verdadero libro moderno y original, que pudiera abrir el camino a otros estudios similares.

En definitiva, con este libro creemos que Anthony Pagden hace una interesante aportación a los estudios coloniales e imperialistas, enfocado desde el punto de vista de cómo el pensamiento europeo afectó a las relaciones entre los pueblos y los Estados de Europa; un pensamiento cuyo impacto no sólo influyó en el desarrollo de esos mismos imperios, sino que tiene aún profundos efectos en las relaciones internacionales de la actualidad.

EDITA:

AJHAM

Asociación de Jóvenes Historiadores y Arqueólogos de Murcia

COLABORAN:

Instituto de la Juventud de la Región de Murcia

Instituto Próximo Oriente Antiguo