



Escritos y humanismo:

Textos sagrados y sus influencias en literatura, cultura e historia

Shai Cohen (ed.)

ESCRITOS Y HUMANISMO

Textos sagrados y sus influencias en literatura,
cultura e historia

Shai Cohen (ed.)

ESCRITOS Y HUMANISMO

Textos sagrados y sus influencias en literatura,
cultura e historia

GRANADA
2018

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDICIÓN:

Antonio Peláez Rovira, Universidad de Granada
Carmelo Pérez Beltrán, Universidad de Granada
Erika Martínez, Universidad de Granada
Francisco Manuel Valiñas López, Universidad de Granada
Jairo Hidalgo Migueles, Universidad de Granada
Lorena Miralles Maciá, Universidad de Granada
Mariano Gómez Aranda, CSIC
María Aurora Salvatierra Ossorio, Universidad de Granada
María Dolores Rodríguez Gómez, Universidad de Granada
María José Cano, Universidad de Granada
Miguel Ángel Espinosa, Universidad de Granada
Olga Ruiz Morell, Universidad de Granada
Pedro San Ginés, Universidad de Granada
Raúl González Arévalo, Universidad de Granada
Rebeca Lázaro Niso, Universidad de La Rioja
Tania María García Arévalo, Universidad de Granada

PATROCINAN:

Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada
Fundación Euroárabe de Altos Estudios
Grupo de Investigación HUM 138 «Hebraistas andaluces»

COORDINACIÓN Y EDICIÓN:

Shai Cohen

© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Telfs.: 958 243930-958 246220 • www.editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-6443-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

eug



FUNDACION EUROARABE

المؤسسة الأوروبية-العربية

Introducción	9
------------------------	---

I. Biblia y el mundo judeocristiano

El viaje de la exégesis bíblica desde Sefarad: el caso de Abraham ibn Ezra <i>Goretti Luis Cobreros</i>	15
El testamento iluminado. Motivos bíblicos en la obra de Pablo García Baena <i>Domingo César Ayala</i>	25
El <i>Cantar de los Cantares</i> en Giordano Bruno: la natura como mediación universal <i>Juan Carlos Fernández Fernández</i>	35
El concepto de alteridad de China a través de las <i>cartas anuas</i> de los jesuitas <i>Nerina Piedra Molina</i>	45

II. Corán y el mundo islámico

El texto sagrado al servicio de la risa en la literatura de <i>Adab</i> . Apuntes a partir de los <i>Ḥadā'iq al-azāhir</i> de Ibn 'Āṣim (finales s. XIV) <i>Desirée López Bernal</i>	65
Los Siete durmientes de Éfeso. Trasfondo cristiano para la historia coránica de los <i>Aṣḥāb al-Kahf</i> <i>Carlos Martínez Carrasco</i>	79
El Corán en <i>Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad</i> , de Ṭāhar Ḥaddād <i>Tatiana Hernández-Justo</i>	95

Esclavos y cautivos: matices del islam mālikí <i>Ana Belén Cano Carrillo</i>	107
Legitimidad y discurso religioso en el Marruecos Contemporáneo <i>Miguel Ángel Fernández-Fernández</i>	117

III. Filosofía y arte

Los conjuros mágicos y la construcción de lo sobrenatural en la mentalidad del Oriente Próximo Antiguo. Una lectura multidisciplinar de los textos sagrados <i>David Laguna Palma y Pablo Barruezo Vaquero</i>	127
La disputa de un hombre con su Ba: soledad y desesperación <i>Juan F. Bermúdez Calle</i>	145
La religión como arquitectura de la primera filosofía: Anaximandro y las cosmogonías <i>David Sierra Rodríguez</i>	161
El misterio de la encarnación y J. S. Bach. Relaciones entre retórica musical y la naturaleza de Cristo en la «Zarabanda» de la <i>Suite BWV 995</i> <i>Carlos Martínez Domingo</i>	171

Introducción

La Biblia, de las tradiciones judía y cristiana, así como el Corán, son los primeros libros que se suelen identificar para referirse a los textos sagrados. Naturalmente, partiendo de esta perspectiva, estos textos adquieren una condición especial en las manifestaciones culturales de gran parte del mundo. Son palabras que nos acompañan en la experiencia humana convirtiéndola en el principal tema de interpretación y referencia para cualquier aficionado a la civilización e historia. De tal forma, quedan incluso despejados de su significado teológico para dar cabida a los textos que han servido como inspiración a tantas referencias literarias.

Los trabajos recogidos en esta publicación coinciden con el auge que hay en los últimos años a discurrir obras fundamentales y escritores, estudiando la creación artística y didáctica de mayor profundidad. Así son las intervenciones presentadas en este libro, labor de una colección de jóvenes investigadores en su gran mayoría de la Universidad de Granada. Entre estos jóvenes científicos de las Letras, se encuentran algunos interpretadores y otros exégetas de textos sagrados de sorprendente variedad de tradiciones, religiones y culturas.

Este libro promueve el objetivo de proponer un espacio de carácter multidisciplinar de investigación en el que se pudieron desarrollar las habilidades propias, proponer y compartir documentación, experiencias, ideas, y generalmente el fruto de la exploración. El título del libro anuncia la temática que, como él mismo indica, viene a reflexionar sobre la infinita perspectiva de esta pregunta milenaria. A menudo son textos de diversidad religiosa, abiertos a interpretación y son reveladores y representativos para la historia, tanto de una cultura o pueblo como la universal. Pero no solo la historia, sino también significativos para la literatura universal. Este hecho enfatiza la visión de esta publicación, que es el diálogo, las preguntas que se puede plantear al revisar los textos que acomodan tanta influencia.

Doctrinas, dogmas, escritos varios suelen sustentar el pensamiento religioso y sus creencias, apoyados por textos considerados como inspiración divina pero no solamente. Por tanto, es útil proponer este compendio de trabajos en el cual se encuentran textos históricos, sapienciales, prescriptivos, muchos de entre ellos, que sean divinos o no, rozan con lo legendario y lo profético. Pero a pesar de la heterogeneidad de las obras, existe un punto de encuentro que les inspira: la apertura mental y la predisposición hasta la incitación, al diálogo, la educación y su lectura crítica. Es una revisión activa de los textos fundadores del pasado hacia nuestros días. De hecho, una de las especificidades de este libro coincide con el interés de la búsqueda de las razones de un libro sagrado, de su antes y después, sus orígenes e influencia. La imbricación entre teología, filosofía y literatura suele superar épocas, imperios e ideologías, mediante una retórica estética textual.

El libro está dividido en tres partes: la primera relacionada con la Biblia hebrea y el mundo judío agrupando pensamientos sobre la estética bíblica del Cantar de los Cantares como la representación o la exégesis hispanohebrea de figuras importantes para el mundo judío europeo como Abraham ibn Ezra. La segunda parte se ocupa del mundo coránico y el islam con asuntos tanto serios como cómicos, entre el trato de los esclavos y cautivos hasta la risa en la literatura de *Adab*, e incluso el trato tan importante y necesitado de la figura de la mujer en la ley islámica o la sociedad contemporánea marroquí. La tercera parte explora el mundo de los conjuros mágicos y lo supernatural además de alguna explicación sobre uno de los textos más antiguos que penetran el entendimiento humano en el momento de enfrentar la desesperación. El arte también aprovecha varias representaciones. Uno de los interesantes y curiosos textos que forman parte del libro es la valentía del arte del misticismo, con las cosmogonías, con la música clásica y hasta lo supernatural. Todo muestra como nuestra apuesta sobre el carácter interdisciplinar de los participantes contribuye a la revisión de las nociones culturales y literarias.

Me gustaría añadir palabras de reconocimiento del esfuerzo que se ha hecho en la colaboración de este libro, una continuidad natural y tan importante en la vida académica de los jóvenes investigadores. Entre otros me gustaría mencionar a María Goretti Luis Cobreros, Tatiana Hernández Justo y Sara Esteban Cabrera, cuyos esfuerzos permitieron la elaboración y colaboración de este libro. Sobre todo me gustaría expresar mi gratitud a la Fundación Euroárabe de Altos Estudios, al Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada y al Grupo de Investigación HUM 138 «Hebraistas andaluces». Sin su apoyo, moral y financiero, no hubiéramos podido sacar adelante esta publicación. Este

apoyo es lo que nos motiva, lo que crea un terreno fértil para ir avanzando con estos proyectos. Todos hicieron el esfuerzo para que podamos ofrecer esta obra tan completa. No tengo la menor duda de que este ejemplo de la diligencia de una selección de algunos valientes de la publicación tendrá su huella que otras parecidas en los años venideros lo seguirán con orgullo y pasión.

Shai Cohen

I. Biblia y el mundo judeocristiano

El viaje de la exégesis bíblica desde Sefarad: el caso de Abraham ibn Ezra *

GORETTI LUIS COBREROS
Universidad de Granada

RESUMEN: La interpretación de la Biblia ha sido desde hace siglos un elemento fundamental para las comunidades judías de cualquier parte del mundo, ya que desde ella se ha hecho un esfuerzo por resolver las incógnitas que encierra el texto bíblico para el perfecto cumplimiento de la Ley. Pero además, se convirtió en una herramienta de despliegue de saberes, ideas y debates utilizada por los sabios de cada época, escuela y movimiento. En este sentido, Sefarad pasó a ser un foco importante de actividad exegetica que dio a luz figuras como Yonah ibn Yanah, Abraham bar Hiyya, Maimónides o Abraham ibn Ezra. Este último realizará comentarios en hebreo de casi toda la Biblia, que llevará por Europa y que adaptará a las necesidades de las diferentes comunidades judías. Abraham ibn Ezra será uno de los máximos exponentes de la exégesis medieval que dejará tras de sí un legado que trataremos en este trabajo.

Palabras clave: Exégesis, al-Ándalus, Abraham ibn Ezra, legado andalusí.

ABSTRACT: The interpretation of the Bible has been an essential element for Jewish communities of any part of the world during centuries; through it, a great effort will be made so as to resolve the unknown details that hide beneath the biblical text for the flawless compliance of the Law. Furthermore, it will become a knowledge, ideas and debates spreading tool used by the wise people of each time, school and movement. In this sense, Sepharad turned into an important focal point of exegetical activity that brought to light figures as Yonah ibn Yanah, Abraham bar Hiyya, Maimonides o Abraham ibn Ezra. The last of those will write commentaries in Hebrew of almost the whole Bible which he will carry throughout Europe and will adapt the different Jewish communities' necessities. Abraham ibn Ezra will be one of the best exponents of the medieval exegesis and he will leave legacy which we will work in this paper with.

Keywords: Exegesis, al-Andalus, Abraham ibn Ezra, Andalusí legacy.

* Este trabajo se encuadra dentro del proyecto de investigación «Recuperación y estudio del legado lingüístico judeo-árabe de al-Andalus» (FFI2014-51818-P).

Desde la destrucción del Segundo Templo en el año 70 e.c, la interpretación y el estudio de las Escrituras se convirtieron en un importante foco de atención para el judaísmo. Gran parte de la producción intelectual de los maestros y los sabios se destinó a esta actividad, dando lugar a importantes academias que crearon toda una tradición exegética perdurable durante siglos¹. Los escribas fueron, hasta la caída del templo, los primeros encargados de conservar el texto bíblico, enseñarlo y transmitirlo; sin embargo, tras esa fecha, el rabinismo —heredero del movimiento fariseo— fue el que trazó las líneas generales de un judaísmo que, debido a las circunstancias históricas, tuvo que extenderse más allá de las fronteras de Palestina y de los muros del templo. Los rabinos crearon un corpus legal destinado a guiar cada una de las facetas de la vida judía; pero además dejaron como legado a los estudiosos posteriores diferentes formas de acercamiento al texto bíblico y una serie de normas o *middot* aplicables a la Biblia como recursos hermenéuticos. A partir de este momento, se desarrolló en gran manera lo que conocemos como literatura midrásica, destinada a la explicación del texto bíblico.

Durante el periodo de al-Ándalus (711-1492 e.c), el contacto de la comunidad judía con musulmanes y cristianos provocó el florecimiento no solo de la literatura, sino también de la exégesis. La situación política y social que se dio durante el siglo x favoreció el surgimiento de una cultura andalusí compartida entre las diferentes comunidades del territorio de la Península Ibérica². La especial atmósfera social y cultural originó una etapa de renovación y esplendor de la filosofía, la ciencia y la filología³.

La formación de los intelectuales incluía un amplio conocimiento en lenguas hebrea y árabe, lo que permitió el acceso a numerosos textos de diferentes áreas de conocimiento. Sefarad dio a luz a importantes figuras como Moshe ibn Ezra, Yehudah ha-Levi o Abraham ibn Ezra —entre otras—, que contribuyeron al desarrollo y la expansión de la producción intelectual andalusí.

1. En la Edad Media destacaron las academias rabínicas de Sura y Pumbedita.
2. El nacimiento del Califato de Córdoba tuvo por objetivo consolidar el poder de los Omeyas dentro del territorio; Abderramán III (891-961) y su hijo al-Hakam II (915-976) llevaron a cabo una serie de políticas internas para atraer el apoyo de los comerciantes y la clase media, los cuales eran en su mayoría judíos.
3. Durante el periodo andalusí los estudios sobre la lengua hebrea experimentaron una fase de desarrollo y divulgación gracias al contacto con la gramática árabe y la asimilación de ciertos conceptos lingüísticos griegos. Para un estudio más detenido sobre los gramáticos hebreos, véase Sáenz-Badillos- Targarona Borrás, 1988.

Abraham ben Meir ibn Ezra⁴ nació en Tudela (Navarra) sobre el año 1089 cuando la ciudad estaba todavía bajo el dominio hūdī (1038-1110). De la comunidad judía tudelana del siglo XI se conoce muy poco; pero sí podemos afirmar, gracias a los posteriores documentos hebreos que se conservan, que se trató de una comunidad con una alta formación rabínica que exportó rabinos a otras ciudades (Lacave, 1990). Siendo joven, Ibn Ezra se estableció un tiempo en Córdoba y en Toledo, y dado su carácter viajero, visitó otras ciudades andaluzas y algunos países del norte de África. Es posible que saliese de Tudela tras la conquista de Alfonso I de Aragón (1073-1134) en el año 1119 o que incluso hubiera abandonado la ciudad antes de este suceso (Gómez Aranda, 1994: XXV).

En al-Ándalus fue donde recibió su formación en culturas hebrea y árabe, al igual que otros muchos intelectuales de la época. Durante este tiempo se enfocó en la poesía y entabló una amistad con su paisano, el «emir» de los poetas Yehudah ha-Levi (1070-1141), quien también se educó en Córdoba. Su interés se dirigió especialmente hacia los géneros tradicionales árabes como los panegíricos o los cantos de amistad. Sin embargo, en su *dīwān* es posible notar ya el cambio en el gusto poético: las imágenes idealizadas de las fiestas alrededor de las acequias, el vino, los poemas improvisados y las gacelas fueron desapareciendo dando lugar a temas más realistas con tonos satíricos y cotidianos. Comenzarán a aparecer mendigos, tahúres, juegos de azar y el ajedrez, escenas de la vida diaria impregnadas del virtuosismo formal (Sáenz-Badillos, 1991: 148). Más de quinientas poesías son las que se conservan de Abraham ibn Ezra, entre las cuales se encuentran moaxajas, poemas breves, composiciones al estilo de antiguas estructuras poéticas orientales y poemas litúrgicos (Eger, 1886). En sus composiciones, se deja ver la huella de la filosofía neoplatónica y el pensamiento astronómico de la época (Arribas Rodríguez, 2010). Su perfil polifacético le llevó a escribir también sobre astrología (Sela, 1999), matemáticas⁵, gramática⁶ y exégesis (Gómez Aranda, 1994).

A Abraham ibn Ezra le tocó vivir los últimos rayos del esplendor de la cultura hebrea en al-Ándalus, que le hicieron alzarse como una de las últimas personalidades más brillantes de este periodo. El año 1140 supuso un giro en la vida de Ibn Ezra: su hijo Yiṣṣḥaq parte junto con Yehudah ha-Levi hacia Egipto, donde se dice que pudo haberse convertido al islam. Decepcionado por la con-

4. Para la semblanza se han utilizado los siguientes manuales de referencia: Sáenz-Badillos, 1991, Sáenz-Badillos-Targarona Borrás 2016, y Sáenz-Badillos-Targarona Borrás, 1988.

5. *Sefer ha-mispar* (ed. Silberberg, 1895).

6. *Śafah Bērurah* (ed. Sáenz-Badillos, 2004).

versión de su hijo, o tal vez presionado por la situación política y económica (desconocemos aún con seguridad muchos datos biográficos que se han intentado explicar a través de sus escritos en prosa) decide abandonar Sefarad y llevar una vida errante por Europa. Este duro momento, marcado por la escasez de sus medios económicos será el que le llevará a escribir comentarios bíblicos que se encuentran entre los más valiosos del mundo judío, en los que incluyó sus conocimientos filológicos (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 1988).

Su forma de ganarse el sustento fue la redacción de libros y la enseñanza; se detenía en aquellos lugares en los que era acogido por alguna comunidad judía, y a cambio les proporcionaba sus saberes filosóficos, matemáticos y lingüísticos. Se dedicó a transmitir todo el saber andalusí a aquellos europeos que no tenían acceso a la lengua árabe. Sus tratados eran breves y apresurados (quizá por su situación precaria) y su contenido variaba en función de las necesidades de la comunidad, pudiendo llegar a hablar sobre astrología, cuestiones gramaticales o realizando comentarios bíblicos.

Marchó a Londres en el año 1158, donde redactó un trabajo filosófico sobre los preceptos de la Biblia y la importancia de la gramática a la hora de estudiar la Torah. Vuelve a Francia alrededor del 1161 y en este momento es cuando perdemos la pista a este viajero errante. Sabemos que existió una gran preocupación por la situación de las aljamas tras la llegada de los almohades gracias a la lamentación que escribió por la destrucción de las juderías (Sáenz-Badillos, 1991: 150), pero no podemos afirmar que volviera a Sefarad a pasar sus últimos días.

Según algunos historiadores, podría haber fallecido en Calahorra hacia el 1167 o bien, la muerte le pudo sorprender en alguno de sus viajes por algún país europeo (Sáenz-Badillos, 1991:152). La fuente más cercana a su muerte, un tratado de polémica del siglo XIII del tosafista Moshe ben Hasday Taku (1170-1230) llamado *Kētab Tammin*, señala que Ibn Ezra falleció en Inglaterra. Será a partir del siglo XV cuando las crónicas hispanohebreas mencionen su muerte en Calahorra hacia el año 4925 de la creación (1165). El rabino de Arévalo, Yosef ben Saddiq (s. XV), en su obra sobre derecho judío *Qiṣṣur zeker Ṣaddiq*, explicará las leyes y ceremonias judías; y además, hablará sobre los rabinos más importantes de Alemania, Francia, Sefarad y los países bajo el dominio musulmán, entre los cuales se encontraba Abraham ibn Ezra. En la obra se menciona no solo la muerte del exégeta tudelano en Calahorra sino también los lazos familiares que le unían a Granada. Quien también coincidirá en esta idea será Abraham ben Shelomoh de Torrutiel (s. XV) en el *Sefer*

*ha-Qabbalah*⁷. No obstante, es posible que las crónicas que hablan de su muerte en Calahorra posean una fuente común anterior ya desaparecida (Cantera Montenegro, 2004).

Independientemente del lugar de su descanso, la figura de Abraham ibn Ezra pervivió con fuerza en el mundo judío europeo y prueba de ello son las numerosas obras que lo mencionan como referente. En el siglo XVI sus comentarios fueron añadidos a las *miqra'ot gēdolot* o Biblia rabínica.

En cuanto a la exégesis, Abraham ibn Ezra fue uno de los primeros exégetas en distinguir cinco tipos de interpretación bíblica con base en los métodos empleados por cristianos, rabinos y caraítas. Esta clasificación difiere de los tipos de exégesis medieval que conocemos hoy, pero no cabe duda que supuso una aportación a lo que ya se conocía. Los exégetas judíos medievales plasmaron sus propias concepciones sobre la interpretación bíblica hasta que el paso del tiempo fijase la distinción entre exégesis filológica, alegórica, filosófica y la cabalística del siglo XIII (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 2016: 23).

La primera vía que señala Ibn Ezra es la de *gē'onim* (sabios) del mundo árabe medieval de Oriente, la cual unía religión con filosofía. Aunque admira los grandes hombres que marcharon siguiendo esta vía, aclara que si la verdad fuera un punto enmarcado dentro de un círculo esta vía sería como la línea de la circunferencia que vuelve a su comienzo. Es decir, la falta de rigor de estos sabios (aspecto que reprocha Ibn Ezra) ocasionaba que sus interpretaciones estuvieran dentro del círculo, pero alejadas del punto céntrico de la verdad. La segunda vía hace referencia a los caraítas, contra los que arremete por su falta de conocimiento de la lengua santa y la imprecisión de sus interpretaciones. Es, según el exégeta, la vía de los simples que creen hallarse en el centro de la verdad, cuando en realidad no saben dónde se encuentra. En cuanto a la tercera vía, alega que es aquella que se encuentra totalmente fuera de la circunferencia. Se refiere a la interpretación alegórica cristiana, tenebrosa y oscura utilizada por gente errada que se dedica a crear misterios para todo. La cuarta vía es aquella que se apoya en el *dēraš* y por lo tanto, la que está más cerca del punto central. Con esto se refiere a la exégesis que se encuentra en el Talmud y los *midrašim* y que, aunque respeta por la tradición no comparte del todo (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 2016: 23-25).

7. Esta obra toma el título de la crónica de Abraham ben David del año 1161, pues pretendió ser una continuación de la misma.

La quinta vía de interpretación que distingue se refiere al método andalusí basado en la gramática o *diqduq* que él mismo utilizará. Se centrará en el sentido literal del texto, dando especial relevancia a la gramática y el conocimiento filológico. Ibn Ezra defiende con este método exegético el sentido único de las palabras, y rechaza la pluralidad de significados manifestando que la intención del autor a la hora de escribir es proporcionar un solo sentido. Intentará en sus comentarios bíblicos que su interpretación esté dirigida por la razón, para así encontrar el sentido más evidente de las palabras (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 2016: 139-140).

En sus viajes por Europa se dedicó a plasmar esta concepción a través de numerosos comentarios bíblicos. Al salir de Sefarad se instaló en Roma durante aproximadamente cinco años, donde escribió sus comentarios a Eclesiastés y Job. En este primer comentario, como defensor de la pureza de la lengua hebrea, utilizó fundamentalmente el hebreo bíblico, sin dejar de mencionar otras lenguas como el arameo o el árabe. La lengua será el recurso primordial en el comentario a Eclesiastés, pues intentará explicar el léxico identificando las raíces, analizando los paradigmas verbales o buscando otros sinónimos (Gómez Aranda, 1996), sirviéndose del comentario del andalusí Ibn Giyyat. En su comentario al libro de Job proporcionará una nueva visión a las interpretaciones tradicionales del texto, ya que se basará en la filología pero a su vez sumará a su exégesis los conocimientos de otras disciplinas como la filosofía, la astronomía o la astrología (Gómez Aranda, 2004: XI). El libro de Job se caracteriza por su extrema dificultad de interpretación y fueron muchos los autores anteriores a Abraham ibn Ezra que intentaron enfrentarse a él. No obstante, en el comentario de Ibn Ezra, ciencia y exégesis se integran para tratar de proporcionar una explicación al texto, lo que sin duda lo posiciona como uno de los comentarios más importantes (Gómez Aranda, 2004: XII).

En Lucca escribió el comentario a Isaías (Friedländer, 1877), el cual se diferenció de otros de sus comentarios por ser mucho más conciso. La falta de digresiones en relación a otros comentarios seguramente se debió a la necesidad de trabajar el comentario con sumo cuidado y de exponer unos argumentos que descartaran las interpretaciones cristianas del texto profético y que, por tanto, desvincularan a Jesús de la figura del Mesías. Para ello se sirvió de la etimología de las palabras y la gramática y de este modo explicó, por ejemplo, la interpretación de la palabra *‘almah*, que normalmente se suele identificar con «virgen», pero que en este caso también designa a una mujer casada (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 2016: 150).

Fue en esta misma ciudad italiana donde Abraham ibn Ezra comenzó a componer su comentario al Pentateuco hacia el año 1145. Como solía volver sobre sus escritos, de Génesis encontramos una segunda versión escrita en Ruán, que se caracteriza por estar dividida en una sección exegética y otra sección muy corta de carácter gramatical (Weizer, 1976). Estando en Francia también compuso un comentario a Éxodo más breve e independiente del que se encuentra editado en las biblias rabínicas, al igual que ocurre con el comentario a Cantar de los Cantares (Mathews, 1874). Otras obras exegéticas de esta etapa son los comentarios a Daniel (Mondshine, 1977), Ester, Salmos y Profetas Menores.

Del libro de Ester encontramos un primer comentario escrito posiblemente en Roma en el año 1142, en el que abundan las explicaciones filológicas. Por otra parte, según S. Sela y G. Freudenthal, el segundo comentario estaría escrito en Ruán entre los años 1153 y 1156, lo que explicaría que Ibn Ezra, en lugar de utilizar la gramática como principal recurso, se basara en textos midrásicos, mucho más apreciados en Francia (Gómez Aranda, 2007). En este comentario, al igual que hace en otros, dará respuesta al problema teológico que hizo de Ester uno de los libros más complicados de introducir en el canon: la ausencia del nombre de Dios. En este sentido, seguirá la misma línea de pensamiento que Saadia Gaón y afirmará que el autor del libro, Mordejai, no introdujo el nombre de Dios para evitar que los persas lo identificaran con sus propios dioses a la hora de traducirlo. Sin embargo, esta no es la única solución que Abraham ibn Ezra propone. En la introducción a su primer comentario defiende la idea de que el libro está divinamente inspirado alegando que Mordejai estaba capacitado para recibir esta inspiración porque podía entender la ley perpetua⁸, llegando así al conocimiento de Dios y buscando su apoyo ante cualquier tarea (Gómez Aranda, 2007: XXXVIII).

En cuanto a los profetas menores, el comentario a Oseas resulta especialmente interesante. Como ocurre con el libro de Ester, existen dos comentarios a este libro profético denominados *peruš ha-měqubbal* y *šitah aheret*; posiblemente uno escrito en Italia y otro en Francia, cerrando así el comentario a Profetas Menores hacia el año 1157 (Simon, 1989). Es difícil determinar en este caso tanto las fechas como el lugar en el que escribe el comentario, ya que no se conserva en su forma original.

Un breve análisis del primer capítulo del *peruš ha-měqubbal* nos lleva a reflexionar sobre la importancia de la figura de Abraham ibn Ezra como

8. Ibn Ezra se refiere aquí a las leyes de la naturaleza.

transmisor del pensamiento y la cultura andalusí en Europa. Como es usual en muchos de sus comentarios, el texto comienza aclarándonos quién es Oseas e inmediatamente arremete contra un rabino de Sefarad llamado Yiṣḥaqī. Según el autor, este rabino había encontrado un pasaje bíblico del cual interpretó que Oseas no era hijo de Bě'eri, sino de Elah; una confusión con el Oseas hijo de Elah y último de los reyes de Israel (Simon, 1989: 21).

Intentará resolver también las contradicciones que presenta el texto de forma que no discuerde. Un claro ejemplo lo encontramos en el problema teológico que aparece en Oseas 1,2; en este pasaje Dios le pide al profeta que tome una prostituta para sí. Este acto le resulta completamente contradictorio a las leyes tradicionales judías, por lo que ibn Ezra presenta una interpretación alternativa para este polémico pasaje. Oseas no mantuvo una verdadera relación física con Gomer; es el contexto de un sueño en el que ocurre este mandato. Esto lo justifica poniendo de ejemplo a otros profetas como Isaías, Ezequiel o Zacarías, quienes en algún momento recibieron un mensaje divino por medio de un sueño o una visión. Gomer es, en términos exegéticos, un *remez*; es decir, una alegoría que representa el adulterio y el pecado del pueblo de Israel. A continuación, debido a su preocupación por el significado de los términos empleados en el texto bíblico, procederá a explicar ciertas expresiones que pueden resultar problemáticas para su comprensión. Una de ellas es «la sangre de Jezreel», que aparece en Oseas 1,4 (Simon, 1989: 29). Jezreel es el nombre que Dios ordena poner al primer hijo que nace de la unión entre el profeta y la prostituta. Según Abraham ibn Ezra, el término se refiere a la casa de Acab, rey de Israel, de quien se dice que fue el peor de los reyes delante de Dios. La gramática también juega un papel importante dentro del comentario, ya que a través de ella se interpretan ciertos pasajes en los que parece hallarse una elipsis que impide la comprensión del texto. Llega incluso a añadir palabras que no se encuentran en el texto bíblico o a modificar la sintaxis de las oraciones según su criterio interpretativo (Simon, 1989: 31).

Para apoyar su concepción teológica, Ibn Ezra utiliza recursos de distinta índole que no solo se encontraban ya en otros de sus comentarios — en este caso la elipsis— sino que también recurre a sus predecesores andalusíes como Moshe ibn Ezra o Ibn Hazm. Posteriormente, Maimónides también recogerá el caso de Oseas 1 en *Guía de Perplejos* con la misma visión que presenta el comentario de Abraham ibn Ezra⁹.

9. *Guía de Perplejos*, 371.

Los recursos exegéticos que emplea son en muchas ocasiones fruto del pensamiento de su propio periodo histórico, pero a su vez están cuidadosamente empleados para dar respuesta a las dificultades que presenta el texto bíblico en cuanto a su interpretación. El fenómeno de renovación del periodo andalusí que se reflejó en el nacimiento de nuevos géneros narrativos y de una poesía secular (Cano y Molina, 2000: 215), se dio de igual forma en el campo exegético. La hermenéutica rabínica —sin llegar a ser relegada— dio paso a nuevas líneas de pensamiento influenciadas por otras ramas del conocimiento. La vía filológica iniciada en Oriente por Saadia Gaón a través del estudio sistemático de la lengua hebrea y la filosofía, vio su gran esplendor durante el periodo andalusí de la mano de gramáticos y exégetas. Ibn Ezra encarna el ejemplo del complejo y a la vez rico marco cultural en el que se desarrolló la producción intelectual judía de este tiempo. Aunque su exégesis se fundamentó especialmente en la filología, fue capaz de integrar distintas disciplinas y referentes tanto islámicos como judíos clásicos; logrando de este modo divulgar todo el saber de al-Ándalus en hebreo por Europa.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham ibn Ezra (2004), *Šafah Běrrurah. La lengua escogida*. Saénz-Badillos, Ángel. (rev.), Ruiz González, Enrique (trad.). Córdoba: Ediciones El Almendro.
- (1895), *Sefer ha-mispar*. Silberger, Moritz. (trad.). Frankfurt a.M: J. Kauffmann.
- (1886), *Dīwān*. Eger, Jacob (ed.). Berlín: Hirsch Itzkowski.
- Cano, María José y Molina, Beatriz (2000), Judaísmo, cristianismo e islam en Sefarad: ¿Un ejemplo de diálogo intercultural? *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (sección hebreo)*, 49: 207-232.
- Cantera Montenegro, Enrique (2004), Abraham ibn Ezra en las crónicas hispanohebreas. *Kalakoricos*, 9: 241-255.
- Friedländer, Michael (1877), *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. Edited from Mss. with notes and glossary. Vol. III*. London: The Society of Hebrew Literature.
- Gómez Aranda, Mariano (2014), La exégesis medieval. En Seijas, Guadalupe (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Trotta: 535-555.
- (2007), *Dos comentarios de Abraham ibn Ezra al libro de Ester (Edición crítica, traducción y estudio introductorio)*. Madrid: Instituto de filología del CSIC.
- (2004), *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job (Edición crítica, traducción y estudio introductorio)*. Madrid: Instituto de filología del CSIC.

- (1994), *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Eclesiastés (Introducción, traducción y edición crítica)*. Madrid: Instituto de filología del CSIC.
- Lacave, José Luis (1990), La comunidad donde nació Abraham ibn Ezra. En Díaz Esteban, Fernando (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo. Actas del Simposio Internacional. Madrid, Tudela, Toledo. 1-8 febrero 1989*. Madrid: Asociación Española de Orientalistas.
- Maimónides (1984), *Guía de Perplejos*. Gonzalo Maeso, David. (trad.). Madrid: Editora Nacional.
- Mathews, Henry John (1874), *Abraham ibn Ezra's Commentary on the Canticles. After the First Recension. Edited from Two Mss., with Translation*. London: Trübner and Co.
- Mondshine, Aharon (1977), *The Short Commentary on Daniel. A Critical Edition with an Introduction, Super-Commentary, Indices and Appendices*. Ramat Gan: Bar-Ilan University.
- Rodríguez Arribas, Josefina (2010), Science in Poetic Contexts: Astronomy and Astrology in the Hebrew Poetry of Sepharad. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (sección hebreo)*, 59: 167-202.
- Sáenz-Badillos, Ángel y Targarona Borrás, Judit (2016), *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medievo español*. (1.^a ed. 1996). Barcelona: Herder Editorial.
- (1988), *Diccionario de autores judíos: (Sefarad. Siglos x-xv)*. Córdoba: El Almendro.
- Sáenz-Badillos, Ángel (1991), *Literatura Hebrea en la España Medieval*. Madrid: Fundación Amigos de Sefarad.
- Sela, Shlomo (1999), *Astrology and Bible Exegesis in Abraham Ibn-Ezra's Thought*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press.
- Simon, Uriel (1989), *Abraham Ibn Ezra's Two Commentaries on the Minor Prophets. An Annotated Critical Edition. Volume One: Hosea, Joel, Amos*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University. [Hebreo]
- Weizer, Asher (1976), *Commentary on the Torah of Abraham ibn Ezra*. 3 vols. Jerusalem: Mosad Harav Kook [Hebreo].

El testamento iluminado. Motivos bíblicos en la obra de Pablo García Baena

DOMINGO CÉSAR AYALA
Universidad de Jaén

RESUMEN: La poesía del recientemente desaparecido Pablo García Baena está salpicada de referencias a lo sacro, fina y personalmente tamizadas por un elegante paganismo que las dota de particular sensualidad. Entre ellas no podían faltar los motivos bíblicos, que se reproducen en la obra del cordobés con sostenida frecuencia desde sus primeros libros. Este trabajo pretende analizar la visión poética que de las sagradas escrituras se realiza en tres poemas: el «Llanto de la hija de Jephté» y «Verónica», pertenecientes al libro *Mientras cantan los pájaros* de 1948, y «Las Santas Mujeres», incluido en *Antiguo muchacho*, de 1950. En estos tres poemas Pablo García Baena da la voz a personajes femeninos que en la Biblia tienen un rol secundario, accesorio o coadyuvante. Asistimos así al desdoblamiento del mensaje del autor en el discurso de sus personajes, que no casualmente se escogen de entre un nutrido imaginario teológico-narrativo para los objetivos del poeta.

Palabras clave: Pablo García Baena, poesía religiosa, Biblia, monólogo dramático.

ABSTRACT: The poetry of the recently deceased Pablo García Baena is spotted with references to the sacred, fine and personally sifted by a gentle paganism that embrace them with particular sensuality. Among them unavoidable are the biblical motifs, which are reproduced in the work of the Cordovan with sustained frequency from his first books. This work intends to analyze the poetic vision of the holy writings performed in three poems: «Llanto por la hija de Jephté» and «Verónica», from *Mientras cantan los pájaros* (1948), and «Las Santas Mujeres», included in *Antiguo muchacho*, from 1950. In these three poems Pablo García Baena gives the female characters with a secondary, accessory or coadjutant role at the Bible a voice. We thus witness the unfolding of the author's message within the discourse of his characters, which are not coincidentally chosen from among a rich theological-narrative imaginary to fulfil the poet's target.

Keywords: Pablo García Baena, sacred poetry, Bible, dramatic monologue.

La obra de Pablo García Baena se constituye desde sus inicios sobre dos pilares fundamentales: la construcción del poema a partir de imágenes reales o simbólicas y el uso estilizado y preciosista del lenguaje. Caracterizada por un sensualismo vital y erotizante, su poesía destila cierta propensión hacia los motivos religiosos, que en muchos casos fueron entendidos como una mera excusa ornamental para transitar temas de corte no precisamente sacro; esta curiosa amalgama compone una enriquecedora mezcla que en su poética se presenta bajo el ropaje de una trascendente naturalidad, la misma con la que el autor parece vivir su aparente contradicción devota y pagana.

Se hace pertinente, siquiera para centrar un poco la materia de estudio, distinguir entre diversas tipologías de textos en los que García Baena transita la temática religiosa: en relación con la celebración, con la eucaristía o con algún aspecto de la liturgia; los poemas dedicados al panteón cristiano y a la iconografía; los poemas en forma de oración o de diálogo directo con la divinidad y los de inspiración puramente testamentaria, o lo que es lo mismo, basados en la Biblia. Excluimos de esta clasificación los poemas de *Gozos para la Navidad de Vicente Núñez*, por su naturaleza particular.

Si hacemos un compendio de la poesía completa, entre libros, poemas publicados en revistas e inéditos, vemos que el corpus total consta de ciento ochenta y dos poemas (que objetivamente no es una cifra nada elevada, sobre todo si tenemos en cuenta que la labor creativa de García Baena abarca casi setenta años de creación). De ellos hemos contabilizado veintidós que, de un modo u otro, más o menos laxo, pueden adscribirse al marbete de lo sacro. La matemática nos diría que esta cifra apenas es algo más de un diez por ciento, pero lo que cuantitativamente pudiera parecer escaso o poco relevante adquiere mucha más importancia si se tiene en cuenta el carácter propio y específico de esos poemas. Por ejemplo, con respecto a su libro *Óleo*, de 1958, el poeta afirma «qué duda cabe que todo el libro tiene un carácter más religioso, sobre todo después de *Junio* [...], de todo lo que fue *Junio* de carnal. Después de todo eso viene el arrepentimiento, después del carnaval viene la cuaresma y así todo» (Varo Cobos, 2008: 33). Por tanto, se puede decir que la inquietud religiosa sostiene temáticamente el libro, pues se advierte una lucha agónica del individuo por conquistar una fe que en muchos casos se revela tan ausente como necesaria, y de este modo la conversión del yo lírico es el camino único en el conocimiento de lo trascendente y divino:

Estos poemas brotan del íntimo y vehemente deseo de un hombre por convertirse a Dios. Quien habla en estos versos conoce de sobra la insatisfac-

ción del que ha gustado los alimentos terrenales, paganos. Y ahora se esfuerza a sí mismo, con íntima violencia, por volverse a Dios [...] Para García Baena la conversión no es un proceso gradual, un sucesivo y reiterado volverse a la divinidad. La conversión es una experiencia espiritual cuya única naturaleza es, sobre todo, sacrificial (Ortiz, 1998: 220, 221).

En otros poemarios conforman una parte autónoma del conjunto, como es el caso de «Dios» en *Antes que el tiempo acabe* (1978) u «Oratorio» en la última obra de García Baena, *Los campos elíseos*. Las distintas motivaciones que busca el poeta en el elemento religioso, así como sus ilustraciones posteriores, son explicadas por M.^a Teresa García Galán de la siguiente forma:

En algunos momentos la religión es el contrapunto a un mundo de deseo y placer con el consecuente sentimiento de culpa, para convertirse en otros poemas en la consecuencia de una crisis o duda personal. Pero no faltan el sentimiento profundo y la queja directa ante un Dios impasible ante el acabamiento. La belleza está presente incluso en los momentos del mayor desgarrero metafísico (2003: 143).

Así, vemos que son mayoría los poemas con presencia de Jesús, la Virgen María o los santos, ya que son ocho textos. Algunos menos, pero igualmente significativos, son los cinco textos en los que el yo poético se dirige en algún momento directamente a Dios. En estas piezas García Baena se sirve de un discurso retórico que en ocasiones se aleja de la simple oración. Son cuatro los poemas dedicados a la iconografía y la liturgia cristiana, incluyendo fechas señaladas que sirven como excusa para rememorar algún momento determinado que hila temáticamente el texto.

Frente a esto, vemos que existen cinco poemas que toman como base material personajes o pasajes de las Sagradas Escrituras. De estos cinco vamos a centrarnos en tres poemas muy significativos porque le dan la voz poética a la mujer, algo que llama la atención tanto por la época en que se escriben, en plena posguerra, como por ser de temática sacra. Estos poemas son los que han llevado a uno de los principales estudiosos de García Baena, el poeta Luis Antonio de Villena a hablar de un «teatro de mujeres» en la obra paulina, por aquello del monólogo dramático y de prestar voz a un personaje distinto del autor para tomar distancia con el tema, desposeyéndolo de su posible tono confesional (2008: 17).

El primer poema del que vamos a ocuparnos, también el primero cronológicamente de los tres, es el «Llanto de la hija de Jefté», incluido en el libro

Mientras cantan los pájaros de 1948. Conviene recordar mínimamente el episodio que aparece en el Antiguo Testamento, en *Jueces*, 11, versículos 29 a 40. En el que se basa el poema: Jefté pide a Dios ayuda para vencer a los amonitas, y le promete que si se la concede le ofrecerá en holocausto a la primera persona que se encuentre a su vuelta, con la mala fortuna de que esa persona acaba siendo su hija. La hija, sumisa y comprensiva, acata su propio sacrificio, pero pide a su padre la gracia de dejarle vagar dos meses por el monte penando su muerte virgen. Dejando a un lado la posible impertinencia de las palabras del juez judío, lo cierto es que el episodio ha inspirado a creadores de todas las artes: música, pintura, pensamiento. Obviamente también en la lírica, donde destacan las aportaciones de Lord Byron y Alfred Tennyson, quienes además coinciden con Pablo García Baena en darle la voz poética al personaje femenino, a la hija de Jefté, y fijarse en su drama y en su queja.

La mayoría de los críticos que se han ocupado de este poema han querido ver en el llanto de la joven virgen sacrificada un trasunto de la homosexualidad de García Baena, en el sentido de una expresión afectiva que se ve cercenada por los imperativos sociales. Ángel Luján (2009), sin embargo, denuesta esta posibilidad, por considerarla simplista, y en cierto modo quizá no le falta razón, pues a veces nos esforzamos en interpretar los textos atendiendo excesivamente a la carta biográfica del poeta y olvidando la propia «poeticidad» de los textos líricos.

Aquí no cabe duda de que casi todas las interpretaciones tienen su validez, pero habría que señalar que ninguna explica por sí sola el carácter de este poema, cardinal en la poética paulina, del que a nosotros nos interesa remarcar un aspecto por encima de los demás: la interpretación sensualista de un motivo religioso, que prefigura todo ese universo erótico místico de Pablo García Baena. En este sentido, Luis Antonio de Villena señala:

Quizá sea «Llanto de la hija de Jefté» —poema versicular— uno de los más significativos del libro. En un tono de voluntaria y preciosista retórica la mujer que habla, pena y sufre —teatralmente— por la sensualidad que no puede ser suya, por su virginidad obligada, ante el sacrificio [...]. El llanto por la sensualidad imposible. El llanto por lo que no se puede gozar y se desea (2008:17).

Se trata de un largo poema de ciento cincuenta y dos versículos en el que se encierran ya algunas de las que serán características capitales de la obra posterior de García Baena, entre ellas el uso de las imágenes simbólicas. El poema está lleno de ellas. Uno de los símbolos más interesantes es el agua,

que ya desde el primer verso se muestra como aplacadora de los males de la protagonista. Si su futuro es el ser sacrificada, frente a la muerte el agua simboliza la vida, simboliza la alegría del recreo del baño, también asociado a la desnudez y a la vida más lúdica de la juventud; pero también se opone al fuego de la concupiscencia:

Dadme una túnica empapada en el agua más fría de los hontanares,
empapada a la sombra de los cedros,
allí donde el agua es clara y sin fondo como el ojo de una virgen enamorada,
allí donde se bañan los pastores sin encontrar jamás arena bajo sus pies,
donde se bañan cuando la siesta acaricia con sus labios resecos,
en besos sofocantes, la piel desnuda
y los músculos tienen el latido de un pájaro expirante,
y hasta el fruto dulce de las zarzamoras es un ascua en la boca.

El episodio de la hija de Jefté está relacionado con el mito clásico griego de Ifigenia, la hija de Agamenón y Clitemnestra que también debía ser ofrecida en sacrificio a la diosa Artemisa, quien finalmente se apiada de ella y se la lleva a Táuride para convertirla en su sacerdotisa. Este extremo, según algunos exégetas bíblicos, es compartido por la hija de Jefté, quien también ingresaría en algún tipo de templo monástico, cumpliéndose así su castigo de no conocer varón sin necesidad de sacrificio mortal. A los efectos del poema, la protagonista lloraría de igual modo la sensualidad abortada; el voto de castidad es igual que la muerte:

¡Oh, doncellas, llorad conmigo mi virginidad por los montes! [...]
Venid, que quiero olvidar la magnolia selvática de mi cuerpo
apenas entreabierto en la mañana.
Quiero liberarme de la sofocante red de los deseos [...]
Guiadme en mi ceguera hasta la muerte
antes que el día escape como un pájaro ígneo.
Guiadme, que presiento su augusto poderío rozando por mi carne.

En el mismo libro se incluye el poema «Verónica», personaje que se encargó de limpiar, de enjugar el rostro a Jesús con un lienzo en su camino al Gólgota. Aunque tradicionalmente este episodio ha formado parte del Vía crucis, en realidad no se documenta su presencia en ninguno de los evangelios canónicos, pero sí en los apócrifos (Nicodemo), de donde ha pasado al culto popular. La lectura que hace Pablo García Baena del pasaje vuelve a dar la voz al personaje protagonista femenino. La representación del punto de vista femenino no me

parece arbitraria por más que esté justificada e incluso impuesta por el propio condicionante temático.

En el poema se evoca desde no sabemos qué tiempo indeterminado el momento de la Pasión. Sabemos que «Hace mucho tiempo», como nos dice el primer verso y a lo largo de todo el texto, con una profusa descripción del día en concreto. La memoria de la voz lírica se interroga sobre el carácter mayestático de Jesús, como rey de los judíos:

Decían que era un Rey.
¿Dónde estaban las antorchas, el nardo,
los rubíes como carbones incendiando la caricia errante de los aromas,
las cortesanas embriagadas por las flautas?
Desde las gradas de mi casa
esperaba ver pasar las literas de ébano,
los viejos camellos como reyes idólatras en el destierro,
los jinetes fúnebres de palideces violetas,
el frío carnal de las armas,
y el frío carnal del que sonrío temiendo un puñal en su costado.
¡Ay! La primavera cantaba por mi huerto
y la gente escupía blasfemias y sollozos.

No es una cuestión teológica ni política, sino más bien trata de recoger la estupefacción que la Verónica sufre al ver al nazareno y sobre todo al recordar cómo guarda la muestra de su sufrimiento: «entre sus tres dobleces se guarda el dolor, el quejido, el sufrimiento». En este punto, García Baena se sirve de un pequeño detalle, de un objeto simbólico, para desencadenar el torrente del recuerdo y todas las sensaciones a él asociadas. Juan José Lanz vincula este artificio con la técnica del «correlato objetivo» que proponía T. S. Eliot, un autor que, como demuestra su presencia continuada en varios números de la revista *Cántico*, era un referente apreciado por los poetas cordobeses:

Podría decirse que ese gusto de los poetas cordobeses por poemas cargados de objetos evocadores de emociones y sentimientos (no otra cosa supone la técnica del correlato objetivo) encuentra su origen en el simbolismo y el modernismo del que son admiradores (2001: 65).

El lenguaje es de un preciosismo visual muy pictórico, alejado de la retórica vacía de la época. Sin embargo, a pesar del lujo de detalles lo que se busca es la precisión del contorno, que queda perfectamente dibujado para la construcción estructural del poema.

Quienes sí aparecen en los evangelios son las tres Marías. Identificadas por los exégetas con al menos cinco o seis personajes distintos, queda claro en la tradición cristiana su papel de acólitos dolientes o de plañideras acompañando a Jesús en su calvario. Este aspecto del llanto es motivo fundamental en el poema «Las Santas Mujeres», recogido en libro *Antiguo Muchacho* de 1950. En él no se nos dice claramente a quiénes corresponden las identidades de las tres Marías, y si nos atenemos a lo estrictamente poemático, convendremos en que es perfectamente excusable si son María Magdalena, María de Betania o María de Cleofás, porque es irrelevante primero para el mensaje, y segundo e igualmente significativo, como ya hemos visto, para el ensamblamiento lírico del texto.

Este es, a nuestro entender, de los tres poemas que se tratan en este trabajo, aquel en el que la materia bíblica es más «ineludible», está más justificada y se revela necesaria e insoslayable. El motivo del llanto por el sufrimiento del hijo o del amigo se manifiesta no solo a través de las propias lágrimas, sino también de la actitud errática y desentendida de los personajes, unas mujeres para las que el mundo carece de formas y entendimientos:

Sí. Las tres hemos llorado tanto
que ahora casi no sabemos otra cosa que llorar.
Toda la noche errantes llorando por las calles.
Como ciegos que tienden la mano en la penumbra y caen en las zanjas,
llorando, nos caímos dormidas en los duros peldaños de los atrios
y entre el suelo llorábamos.

En este texto el llanto provoca olvido, es un fulminador de los recuerdos que parecen encerrarlos o sepultarlos bajo una capa de lágrimas. Es una variación más del tema del tiempo y la memoria, un tema que hemos visto transitar en el anterior poema y que sabemos fundamental para García Baena.

Todo está asfixiado por un llanto irredento que, sin embargo, va trasmutando el dolor en rabia. Entonces los personajes sí que recuerdan, el llanto se revela fácticamente como una exteriorización de la venganza. Las tres mujeres esperan que Dios haga justicia, su justicia, y castigue a aquellos que han crucificado al redentor. De este modo, no solo acusa a los romanos, caracterizados por circunloquios que describen sus ropajes, sino también al pueblo de Jerusalén, a quien la voz conjunta de las tres Marías impreca directamente con una metonimia y una metáfora:

Jerusalén, Jerusalén, hacia ti nos volvemos.
Míranos: tres mujeres andando ya sin fuerzas.
Nuestra voz nadie oye. Y hay sangre por tus muros,
hay sangre entre tus piedras como musgo rojizo,
toda tú, esponja ávida empapada de sangre.

Con respecto al asunto de la voz poética, en una nueva proeza Pablo García Baena introduce una especie de aparte, que señala entre paréntesis, acentuando el carácter de monólogo dramático del texto. Dicho aparte tiene un carácter no solo caracterizador, fundado en la fijación tópica y situacional, sino un carácter enfático de la intensidad trágica.

Por tanto, en un primer acercamiento a la obra de Pablo García Baena podría pensarse que en muchas ocasiones da la impresión de que la inspiración bíblica que alienta algunos poemas es puramente un artificio decorativo, ornamental, una mera excusa que enmarca el tránsito por preocupaciones vitales y estéticas de diversa índole. Sin embargo, la transición del texto sagrado al poema moderno es un camino de búsqueda y de descubrimiento:

Lo interesante es que la fe y la religión también son a fin de cuentas una forma de mitología, un encuentro de nuevo entre el más allá de lo inefable y el más acá de la vida y la palabra. Poesía que reflexiona a partir de la experiencia religiosa o mejor del tema religioso o bíblico. Y quizás por eso también esté presente de una manera constante y definitoria como piensa Rafael León: «Lo religioso nunca ha sido en su obra una alusión circunstancial sino una incitación o una angustia» (Varo Baena, 2008: 16).

Parece, de este modo, que quedan apuntalados dos aspectos fundamentales en relación con el asunto que nos ocupa. El primero es la pertinencia del uso de unos determinados motivos bíblicos. Frente a aquellos que defienden el carácter de excusa ornamental, creemos que no es casual que se recurra a la tradición cristiana, ni lo es que el poeta se sirva de mujeres para armar su discurso poético: la elección es perfectamente consciente ya que eso permite a García Baena servirse de un simbolismo objetivo para verter un mensaje original en la tradición. La voz femenina de unos personajes concretos, por su parte, justifica no solo el tono de queja común, sino que se ajusta temáticamente a la forma versicular propia de ese lamento.

El segundo aspecto es el uso de símbolos de la cotidianidad envueltos en un lenguaje descriptivo cercano al detallismo pictórico. Estos dos detalles formales se ponen al servicio de una fusión, la del erotismo místico cristiano, una paganización de las escrituras que interpreta el dogma en clave vitalista.

En definitiva, creemos que la inquietud religiosa del poeta le lleva a interesarse por el Antiguo y el Nuevo Testamento para darles una luz distinta, de ahí el título de este artículo, «El testamento iluminado». Una luz que se aparece para descifrar el texto bíblico de acuerdo a las inquietudes pasionales que constituyen una interpretación de los textos sagrados acorde a nuestros tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

- CÁNTICO (1987) [ed. facs., pról. de A. Linares; reed. en 2007]. Córdoba, Diputación de Córdoba.
- Carnero, Guillermo (1976). *El grupo Cántico de Córdoba. Un episodio clave de la historia de la poesía española de posguerra*. Madrid, Editora Nacional [Reed. Visor, 2009].
- García Baena, Pablo (2008). *Poesía Completa (1940-2008)*. Madrid, Visor.
- (2016). *Antología (1943-2016)*. Málaga, El Toro Celeste.
- García Galán, Teresa (2003). *Esteticismo como rebeldía. La poética de Pablo García Baena*. Sevilla, Renacimiento.
- Lanz, Juan José (2001). «Cántico cincuenta años después. Teoría y estética poética» en *Homenaje a Cántico*, María José Jiménez Tomé, coord. Málaga, Universidad de Málaga, pp. 51-69.
- Luján Atienza, Ángel Luis (2009). «Llanto de la hija de Jephthé. Imaginación, belleza y pureza en el primer García Baena» en *Pablo García Baena. Leer y entender la poesía*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ortiz Sánchez, Fernando (1998). «La lira y el ara», en *Contraluz de la lírica*, Valencia, Pre-Textos, pp. 213-225.
- Rodríguez Jiménez, Antonio (2009). *La liturgia de la palabra*, Madrid, Visor.
- Ruiz Noguera, Francisco (2004). *Casi un centenario. Homenaje a Pablo García Baena*. Sevilla, Consejería de Cultura.
- Varo Baena, Antonio (2008). «La poesía de encuentro de Pablo García Baena» en *Homenaje a Pablo García Baena*, Córdoba, Biblioteca del Ateneo, pp. 13-25.
- Varo Cobos, Elena (2008). «La poesía sensualista. Entrevista con Pablo García Baena», en *Homenaje a Pablo García Baena*, Córdoba, Biblioteca del Ateneo, pp. 29-37.
- Villena, Luis Antonio de (2008) «Prólogo» a Pablo García Baena, *Poesía completa*, Madrid, Visor.

El *Cantar de los Cantares* en Giordano Bruno: la natura como mediación universal

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: en este trabajo pretendo determinar si el carácter de *medium* que Giordano Bruno adscribe a la *natura* puede ser entendido como un atributo de tipo universal. Para Bruno, «*natura*» significa la mediación existente entre los ámbitos que, respectivamente, ocupan la Divinidad y el hombre. La *natura* es mediación en dos sentidos: (1) gnoseológico, en tanto posibilita el tránsito del conocimiento confuso al racional; (2) ontológico, en tanto en el sistema bruniano son posibles una serie de tránsitos entre los diversos estratos que conforman la *scala naturae* y que afectan a la esencia humana. Para explicar ambos conceptos, así como para determinar las relaciones entre ambos, Bruno apelará en repetidas ocasiones al *Cantar de los Cantares*. Aquí analizaré tanto la interpretación bruniana de la conocida sentencia «*noli mirari quia nigra sum*» como su análisis de la alegoría de la Sulamita sentada a la «sombra», con el objetivo de afirmar que, efectivamente, Bruno entiende que la mediación de la *natura* es universal, si bien es necesario aprehender dicho atributo bajo la noción de «posibilidad».

Palabras clave: Giordano Bruno, *Cantar de los Cantares*, mediación, sombra, *scala naturae*.

ABSTRACT: in this paper I intend to determine if the concept of *medium* that Giordano Bruno ascribes to nature can be understood as an universal attribute. For Bruno, «*natura*» means the existing mediation between the areas that, respectively, occupy Divinity and man. Nature is mediation in two senses: (1) Gnoseological, while enabling the movement from confused knowledge to rational knowledge; (2) Ontological, while Brunian philosophy settle a series of transits between the differents steps that make up *scala naturae* and that affect the human essence. To explain both concepts, as well as to determine the relations between both, Bruno will appeal repeatedly to the *Song of Songs*. Here I will analyze the Brunian interpretation of the well-known sentence «*noli mirari quia nigra sum*» and his analysis of the allegory of the Shulamite sitting in the «shadow», with the aim of affirming that, in effect, Bruno understands that the mediation of nature as universal, although it is necessary to apprehend this attribute under the notion of possibility.

Keywords: Giordano Bruno, *Song of songs*, mediation, shadow, *scala naturae*.

Giordano Bruno, nacido en Nola en 1548 y muerto en Roma en 1600, es bien conocido en la historia de las ideas debido, principalmente, a su condena a muerte a manos de la Inquisición romana. Los fuegos encendidos el amanecer del 17 de febrero contribuyeron a hacer de Bruno un «mártir de la ciencia», interpretación esta que tomaba como principal causa de su proceso la afirmación de la tesis de la infinitud del universo y los mundos. Sin embargo, pese a que en las actas del proceso aparecen inevitables referencias a dicha idea¹, elaborada en abierta polémica frente los aristotélicos y su universo clausurado y finito, lo cierto es que aquello que inflamó los ánimos de la jerarquía eclesiástica fue un conjunto de ideas teológicas no menos radicales. Entre ellas destacan, por ejemplo, la eliminación de la distinción entre las nociones de «potencia absoluta» y «potencia ordenada», correlativa a la destitución del par «*ad intra*» y «*ad extra*» relativo a las operaciones divinas (Granada, 2012: 70), la negación de las Personas trinitarias y, finalmente, como también señala M. A. Granada, la negación de la mediación universal de Cristo, en favor de la contemplación filosófica de la naturaleza infinita (Bruno, 1995: XXIV).

Con todo, la postura bruniana sigue aún manteniendo evidentes puntos de contacto con este dogma fundamental del catolicismo. Ya en Agustín, la mediación universal —que en último término se identifica con Cristo *mismo*, único *Mediador*— es posibilitada por la unión de las naturalezas divina y humana en el Hijo, del siguiente modo (Izquierdo, 2007: 751):

No es mediador si se prescinde de la divinidad; tampoco lo es si se prescinde de la humanidad. La divinidad sin la humanidad no es mediadora, lo mismo que tampoco lo es la humanidad sin la divinidad. Pero entre la sola divinidad y la sola humanidad está la divinidad humana y la humanidad divina de Cristo, que sí es mediadora.

Como se lee, Agustín pone como necesaria justificación de la operación mediadora la modificación de lo divino en lo humano (*divinidad humana*) y la modificación de lo humano en lo divino (*humanidad divina*), una dialéctica que, pese a los importantes problemas que concentra, es también afirmada por Bruno, esta vez con relación a la *natura naturata*. En su sistema, cada uno

1. «En mis libros se puede ver, con todo detalle, mi intención que es, en definitiva, que yo considero que el universo es infinito, es decir, efecto de la divina e infinita potencia, porque estimo que es indigno del poder y bondad divinos el que, pudiendo producir además de este mundo otros y otros que fueran infinitos, produjese un mundo finito», en Benavent, Júlia (ed.), *Actas del proceso de Giordano Bruno*, ed., trad. y notas de Júlia Benavent, Els debats de debats: Valencia, 2004, p. 55.

de los elementos que pueblan la naturaleza infinita aparecen organizados en una escala, cuyos diversos estratos son diferenciados en virtud del tipo de composición que conforman, sea predomine en ellos el principio potencial y material de la base de la *scala*, sea predomine el principio luminoso, activo e ideal que corona la cúspide (Bruno, 2012: 1304-1320). Pese a que los polos que se colocan como extremos de esta *relatio* son radicalmente dispares a los que presenta Agustín, lo destacable es que en la distribución de Bruno se mantiene intacta la idea de *modificación* que en este caso queda como la afirmación de que la *natura naturata* es una colección de accidentes (Bruno, 1985: 313) cuyo fundamento ontológico son los tipos de estado o composición —entendidos como conjunciones, separaciones, fluctuaciones, etc.— que presentan los citados principios en cada uno de los estratos. Desde este contexto, se puede afirmar que Bruno desplaza los atributos esenciales del Cristo y los coloca en la *natura* misma, dando lugar, así, a una explicación de la naturaleza dada en términos «cristológicos»².

Uno de los principales problemas que se deriva de este deslizamiento teórico estriba, justamente, en considerar si el solapamiento del concepto «mediación» al de «*natura*», sigue posibilitando, como quiere el cristianismo, que la mediación misma sea universal. Dados los límites de este trabajo no podemos entrar en un análisis pormenorizado de esta temática, que incluye en sí importantes —y amargas— polémicas que atraviesan toda la historia del cristianismo. Baste considerar que, en términos generales, la universalidad de la operación del Cristo Mediador es entendida como actualización intrahistórica del reino de Dios a su vez posibilitada a la entera humanidad a través de la gracia del Espíritu Santo (Polanco, 2003: 428). Pese a que, ontológicamente, esta operación no depende en modo alguno del concurso humano, sí es cierto que el movimiento salvífico busca ser acogido libre, abierta y conscientemente por parte del hombre (Polanco, 2003: 428).

A mi juicio, y como se irá mostrando en lo que sigue, en la filosofía de Bruno se mantiene también el carácter de posible de la mediación universal, aunque, de modo diferente, en este caso sí implica el necesario concurso ontológico de la actividad humana. En concreto, creo que es posible considerar que según Bruno, la *natura*, pese a no darse como medio diáfano y universalmente accesible *como tal*, sí se da respecto al hombre como *oportunidad o posibilidad*

2. Agradezco al Prof. Marco Matteoli esta precisión, que incide en señalar que en este punto Bruno utiliza un lenguaje patentemente cercano al de la cristología católica, constatación que está siendo actualmente objeto de análisis por parte de los estudiosos.

de ascenso. Una mediación, así, abierta a todos, pero solo efectivamente actualizable mediante el concurso y adecuado cumplimiento de la actividad teórico-práctica de los hombres. Para justificar esta idea es preciso atender a la interpretación bruniana del *Cantar de los Cantares*. En términos generales, el Nolano obtiene del texto veterotestamentario dos ideas fundamentales: la primera, de corte ontológico y expresada ya en la apertura del *De umbris idearum*, remite al esclarecimiento del lugar que ocupa el hombre *dentro* de la infinita variabilidad de la naturaleza; la segunda, de tipo gnoseológico y tratada en profundidad en *De gli eroici furori*, remite al conjunto de operaciones con cuya realización puede el hombre ascender en la *scala naturae*. Adelantando el aparato argumentativo que sigue, pretendo afirmar que la *natura*, en tanto medio ontológico, proporciona al hombre, ser natural o modo de la naturaleza, dos atributos de carácter instrumentativo, el «amor» y el «conocimiento» y que son ellos mismos los que funcionan como oportunidad para alcanzar, a través de una adecuada configuración afectiva y gnoseológica, y en la medida de lo posible, la infinitud divina.

En virtud de lo dicho, es preciso, primeramente, determinar en qué sentido es la *natura* medio ontológico y qué implica eso relativamente a un tipo específico de ser natural, el hombre. Bruno abre el *De umbris* haciendo referencia a la conocida imagen de la Sulamita del *Cantar* (Bruno, 2004: 42):

Discurriendo sobre la perfección del hombre y sobre la conquista de lo mejor que pueda haber en el mundo, el más sabio de los hebreos pone en boca de su amada estas palabras: «Me senté a la sombra de aquél que deseaba». En efecto, nuestra naturaleza no es tan excelsa como para, según propia virtud, morar en el mismo campo de la verdad.

Mediante el recurso a la metáfora umbrátil —uno de los conceptos capitales de su filosofía—, Bruno pretende destacar los dos atributos fundamentales del ser del hombre y elaborar, en este punto, una antropología filosófica. El hombre, afirma a continuación, es «vanidad», es decir, radical y esencialmente diverso del ser de lo verdadero y, sin embargo incluye en sí, de un modo todavía desconocido, la «eficacia» y el «acto» de la verdad en términos de posibilidad (Bruno, 2004: 42). Dado que esto significa que la verdad o la perfección residen en el hombre aún en términos potenciales, es preciso determinar aquellas condiciones o elementos que conllevan, de suyo, la actualización de esta potencia. Para descubrirlos, es preciso describir, siquiera brevemente, la comprensión bruniana de la *scala naturae*. Según los platónicos —y también según los aris-

totélicos— la naturaleza aparece diferenciada en diversos grados de ser, que van de lo ínfimo al ser más eminente, estratos que, lejos de ser compartimentos cerrados, presentan cierta continuidad³. Bruno asume dicha continuidad y la explica en términos de « semejanza » (Bruno, 2004: 70). Así, atendiendo a su planteamiento, tenemos que existen tres estratos fundamentales de lo real: las « ideas » contenidas en el Intelecto Universal —principal facultad del *anima mundi*—, el « vestigio », sinónimo de *natura* y estructurado a su vez según otra(s) escala(s) y las « sombras de la ideas », relativas al ámbito cognoscitivo del hombre. En términos simples, la relaciones que se establecen entre estos estratos son las siguientes: las ideas se dan en lo real como vestigio, como signo o aspecto atenuado de lo ideal —pues es el mismo Dios o *anima mundi* el que, descendiendo, va dejando sus trazos de semejanza según diversas modalidades en la totalidad de lo real— y dichos vestigios aparecen a su vez modificados ya como sombras en la mente del hombre (Bruno, 2004: 48). De otra manera, tenemos que el hombre, por estar emplazado en la región umbrátil pero también en la natural, posee una serie de « concepciones » —Bruno dirá más bien « disposiciones »— que no se dan clara ni distintamente, que tienen su origen en lo sensible vestigial o *natura* y que remiten, como su límite de cognoscibilidad perfecta, a las ideas contenidas en la mente del alma del mundo.

En este sentido, el planteamiento de Bruno justifica, primeramente, que la *natura* permita que esa eficacia de perfección en el hombre devenga de meramente potencial a actual. En efecto, como se ha visto, si la *natura* no exhibe al sujeto aquellos rasgos o propiedades vestigiales según los cuales está dada, es imposible que ascienda cognoscitivamente de la sombra a la idea, tanto como la sombra del *Cantar* no es más que reflejo del Amado que mueve y atrae a la Esposa hacia el Amado mismo. Y es imposible no solamente porque de dichos rasgos surgen las sombras en el entendimiento, sino también —como veremos abajo—, porque esos rasgos funcionan como referencia constante que el sujeto tiene frente a sí para progresar y mejorar en su conocimiento de lo real (Matteoli, 2012: 20). Este planteamiento permite, en segundo lugar, interpretar la *natura* como medio ontológico en el sentido destacado arriba, esto es, como *relatio* cuya razón de ser es la conjunción modificada de los elementos que se sitúan en los extremos de la escala. Más propiamente: la *natura* es sombra ideal e idea umbrátil o, lo que es igual, tanto expresión vestigial de la Idea que

3. El estudio clásico al respecto es Lovejoy, Arthur, *La gran cadena del ser*, Icaria: Barcelona, 1983.

ontológicamente suscita el conocimiento como elemento que, también ontológicamente, regula ejemplarmente dicho movimiento.

Por ende, según Bruno, la característica formal fundamental de la sombra de la idea, más allá de su contenido «positivo» o material es su carácter intencional, algo que Bruno ya dejaba entrever en el fragmento anterior a través del concepto «deseo». Siguiendo aquí a Badaloni (Badaloni, 1955: 34-76), la sombra no ha de ser por ello considerada como una suerte de ocultación o velo de lo real mismo, sino como *oportunidad* universalmente ofrecida al hombre y que ha de ser correctamente desarrollada. En este sentido afirma también Tirinnanzi (Tirinnanzi, 2013: XVI) que

emblemata della perfezione umana non è più, infatti, la vicenda di Paolo, che per una particolarissima elezione divina nuove dall'*umbra* e dallo *speculum* alla cognizione della luce [lo que no es sino sobrepasar el límite]. L'esperienza somma é, al contrario, la cognizione dell'*umbra* stabilissima, sottratta al tempo e al moto, che è —come si legge nella *Lampas triginta statuarum*— la scaturigine della vita universale.

Con estas breves notas es fácil comprender cómo la unión del carácter formal y material de la sombra tiene un significado plenamente instrumentativo, en el sentido en que la filosofía escolástica otorgaba a esta noción. La naturaleza, fundamento próximo (*propter quid*) de todo quehacer humano, otorga al hombre una determinada intención amorosa y un determinado contenido gnoseológico que están disponibles para que este funcione, a su vez, como causa segunda de nuevos efectos, esto es, de nuevos saberes y actos prácticos. Esto, dicho sea, basta para alejar radicalmente a Bruno de los planteamientos neoplatónicos usuales, tanto como para hacerlo representante, lo veremos, de una teoría gnoseológica particularísima que remite a aquello que Castoriadis ha denominado «imaginación primera». Con esto ya podemos además justificar la primera parte de nuestra tesis, a saber, que la naturaleza es una mediación ontológica y como tal, oportunidad universal para el ascenso.

Evidentemente, la pregunta más urgente en este punto es relativa al modo en como el hombre puede transmutar esta oportunidad universal en acto de perfección. Como ya se ha adelantado, la *natura* no es solo medio ontológico, sino gnoseológico, lo cual quiere decir que es solo a través de su conocimiento y afectos concomitantes como el hombre alcanza a conocer lo infinito. En *De gli eroici furori* Bruno explica esta temática atendiendo también al *Cantar*. Comienza, de decho, afirmando (Bruno, 1987: 7):

Quiero decir [...] que estos heroicos furores poseen un sujeto y un objeto heroicos y, así, no pueden ser ya considerados amores naturalescos y vulgares [...]. Había pensado primeramente dar a este libro un título similar a aquél de Salomón que, bajo apariencia de amores y afectos ordinarios, contiene similarmente divinos y heroicos furores, según interpretan los místicos y cabalísticos doctores.

Siguiendo esta aserción es legítimo interpretar todo el texto bruniano como la descripción del conjunto de procedimientos y estratos que atraviesa el sujeto que se dirige a conocer si no a Dios mismo, sí a la «naturaleza desnuda» (*Diana*) o ideal, más allá de los modos de despliegue y expresión temporales y locales que las ideas presentan. Sin embargo, como leemos, no todo despliegue de esta oportunidad universal o no toda actividad teórico-práctica alcanza su adecuado cumplimiento, ya que existen diversas maneras del deseo humano. Y ello debido a que existen amores «naturalescos» —representados en la poética de Petrarca— radicalmente contrapuestos al propuesto por el Nolano: según él, la genuina o adecuada *intentio* cae en la categoría del «amor furioso», que viene a traducir las consecuencias que respecto al ser del hombre tiene asumir el carácter mediador de la *natura*. Porque este deseo —atravesado de una dimensión trágica fácilmente reconocible— se desenvuelve siempre entre los límites de la sombra y la idea, elementos que, como vimos, se dan conjuntamente en el vestigio natural. La manera en que el sujeto progresa es, además, descrita como una batalla interior que ha de ser superada mediante el concurso de la voluntad. Así, dice (Bruno, 1987: 13):

[Hay una] guerra civil que sigue y se desencadena [cuando el alma se ha determinado a alcanzar el fin supremo] [...]; de ahí que diga el *Cantar*: «*noli mirari quia nigra sum: decoloravit enim me sol, quia fratres mei pugnauerunt contra me, quam posuerunt custodem in vineis*». Y más adelante: «...la voluntad es la única a la que corresponde ordenar, comenzar, ejecutar y concluir y a la cual viene a entonar el *Cantar*: «*Surge, prospera, columba mea, et veni: iam enim hiems transiit, imber abiit, flores apparuerunt in terra nostra; tempus putationis advenit*.

En primer lugar, es importante considerar que el Nolano interpreta el conocido adagio del *noli mirari* como un estado de engolfamiento afectivo y gnosológico del hombre en lo material y lo sensible, en el que las potencias se encuentran adormecidas y ciegas a lo infinito. Pero, además, como un *reconocimiento* explícito que el sujeto tiene de dicho estado: como la Esposa del *Cantar*, el sujeto que se encuentra en esta situación ha atravesado ya una suerte de

epistrophé que lo lleva a «no desear lo que desea» (Bruno, 1987: 14), sino otra cosa. Debido a este saberse «caído», comienza entonces una dinámica en la que el corazón, símbolo del amor, acusa e impele a los ojos, símbolo del conocimiento, a redirigir la mirada, a la busca de objetos más elevados. Ello es así porque, en consonancia con un cierto agustinismo que permea su obra, Bruno afirma que la voluntad tiene como condición de ser el conocimiento, tanto como el conocimiento tiene la voluntad a su base.

Es aquí donde aparece claramente el segundo aspecto de la mediación de la *natura*, expresado esta vez en términos gnoseológicos. Y es que debido a la limitación ontológica del hombre, todo su conocimiento tiene como fuente el vestigio natural. Sin embargo, esto no implica que los contenidos cognoscitivos ahí aprehendidos deban permanecer siendo formalmente los mismos. En términos técnicos, Bruno establece aquí que los datos que el sujeto recibe del vestigio son «imágenes» en cuya estructura cabe distinguir entre el concepto objetivo y el concepto formal o, lo que es igual, entre los datos tomados «como tal», vestigios, y las modalidades en que son modificados y elaborados por la potencia imaginativa, sombras (Bruno, 2009: 502). Es esta duplicidad estructural la que permite al sujeto abandonar el engolfamiento en lo sensible y alzarse mediante diversas operaciones a formas adecuadas de conocer y de actuar. La generación del concepto formal, que es inmediata, es el punto en donde ojos y corazón actúan conjuntamente y, por ende, un primer movimiento allende la mera sensibilidad. Así interpreta Bruno el alzarse de la paloma del *Cantar*.

Para comprender esta dinámica cognoscitiva, es preciso destacar sus dos elementos fundamentales, a saber, las potencias implicadas y las operaciones que las mismas realizan. Respecto a lo primero, es destacable que para Bruno, casi como para ningún otro pensador, es la imaginación la facultad gnoseológica primordial. La potencia imaginativa no está al servicio de la potencia intelectual —como si fuese su medio o instrumento—, esto es, no se propone como término de su operación un contenido que sea adecuado para que, en un paso ulterior, el intelecto sea capaz de aprehender lo dado a la sensibilidad. Es esto lo que Castoriadis, en un texto profundamente crítico con la teoría aristotélica, ha denominado «imaginación primera» (Castoriadis, 2005: 149-176) o lo que Corbin denomina «imaginación creadora» (Corbin, 1993). En relación a ello, afirma Matteoli que la gnoseología bruniana hace «convergere ogni attività del pensiero sulle immagini e concentrando tutta la consapevolezza intellettuale sull'uso della fantasia, intesa come spazio fisico/psichico sul quale convergono tutte le operazioni mentali» (Matteoli, 2012: 21). Respecto a lo segundo, recordemos que arriba se dijo que la *natura* no solo es fuente del conocimiento sino

también referencia que permite la mejora cognoscitiva. Esto es así porque una vez que la imaginación ha elaborado los elementos de la sensibilidad y una vez que el intelecto ha aprehendido lo así elaborado libremente, este resultado puede ser tomado de nuevo como material para otra operación imaginativa ulterior (Matteoli, 2012: 20) que tome a la naturaleza como elemento regulativo. En otros términos, Bruno establece que los conceptos elaborados en un primer momento vuelven a ser elementos de reproche del corazón, pues el deseo que este tiene es semejante a su objeto y, por ende, infinito, en un proceso gnoseológico que, si bien va tendiendo progresivamente al descubrimiento de unidades cada vez más omniabarcantes y orgánicas, nunca puede ser plenamente acabado.

Afirma Bruno, como vimos, que este modo del amor, tan exigente para el sujeto, se contrapone al amor natural, propio también de «pedantes» y «asnos». Son ellos los que, limitados por ciertos aparatos teóricos y éticos —v.g. el aristotelismo o el protestantismo— viven sometidos a una serie de imágenes que toman como absolutas y «verdaderas». Así, no son capaces de llevar a cabo esa suerte de variaciones imaginativas propias del amor heroico. Lo que estas críticas implican es que si la *natura* ha de ser plenamente mediadora, esta *relatio* no puede ser convenientemente cumplida sin el concurso de un determinado tipo de actividad humana. Llegamos así a la segunda parte de la tesis que pretendíamos defender: si bien la *natura* provee al hombre de una sombra ya «inflamada» de amor y contenido cognoscitivo, este puede muy bien desvirtuar las potencialidades inherentes a ese primer estadio, confundiendo el genuino objeto a que apunta la sombra con las diversas configuraciones que ofrece la materia y truncando, en consecuencia, la oportunidad universal de mediación que ofrece la misma naturaleza.

La conclusión así obtenida, pese a ofrecer un importante recurso para entender la concepción bruniana de la *natura* mediadora, deja abierto un buen número de cuestiones tanto internas al propio texto de Bruno como relativas a algunos aspectos de la cristología católica. En este sentido, sería interesante considerar si el progreso humano necesario para la mediación necesita, como su fundamento, el concurso de elementos como la *gracia* o si el término de la perfección involucra algún tipo de elemento místico de los observables en el *Cantar* de Salomón. Respecto a lo primero, si la *gracia* implica algún elemento *sobrenatural*, no creo que sea posible adscribir este elemento a la teoría bruniana, dada la coincidencia que establece entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Respecto a lo segundo, tanto en *De gli eroici furori* como en *De la causa*, Bruno niega que sea posible el conocimiento de la divinidad. No obstante, esta temática, que en último término no es sino la cuestión por la trascendencia o

inmanencia divina en la filosofía del Nolano, es uno de los puntos más debatidos en los estudios brunianos clásicos, lo que hace que la adecuada y completa interpretación del carácter mediador de la *natura* deba aclararse, necesariamente, bajo una u otra óptica.

BIBLIOGRAFÍA

- Badaloni, Nicola (1955), *La filosofia di Giordano Bruno*. Firenze: Parenti.
- Benavent, Júlia (ed.) (2004), *Actas del proceso de Giordano Bruno*, ed., trad. y notas de Júlia Benavent. Valencia: Els debats de debats.
- Bruno, Giordano (1985), *De la causa, principio et uno* en *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, Aquilecchia G. (ed.). Firenze: Sansoni.
- (2009), *De imaginum compositione*, en *Opere mnemotechniche II*, Ciliberto M. et al. (ed.). Milano: Adelphi.
- (2004), *De umbris idearum* en *Opere mnemotechniche I*, Ciliberto M. et al. (ed.). Milano: Adelphi.
- (2012), *Lampas triginta statuarum* en *Opere magiche*, Ciliberto M. et al. (ed.). Milano: Adelphi.
- (1987), *Los heroicos furores*, González, M. R. (ed., trad. y notas). Madrid: Tecnos.
- (1995), *Oeuvres Complètes: IV, De L'Infini, de l'Univers et des mondes*, Aquilecchia, G. (ed., trad. y notas). Paris: Les Belles Lettres.
- Castoriadis, Cornelius (2005), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- Corbin, Henry (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona: Destino.
- Granada, Miguel Ángel (2012), *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona.
- Izquierdo, César (2007), *Mediatoris sacramentum: Cristo Mediador en San Agustín. Scripta Theologica* vol. XXXIX: 735-763.
- Lovejoy, Arthur (1983), *La gran cadena del ser*, Barcelona: Icaria.
- Matteoli, Marco (2012), *Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno*, en *Bruno nel XXI secolo*, Bassi, S. (ed.), Firenze: Leo S. Olschki: 17-38.
- Polanco, Rodrigo (2003), *La Iglesia y la universalidad de la salvación en el cristianismo*, en *Teología y Vida*, vol. XLIV: 423-443.
- Tirinnanzi, Nicoletta (2013), *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, Scapparone E. (ed.), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

El concepto de alteridad de China a través de las *cartas anuas* de los jesuitas

NERINA PIEDRA MOLINA
Universidad de Granada

RESUMEN: Los jesuitas, pertenecientes a la Compañía de Jesús fundada en 1540, fueron hombres disciplinados y versados en muchos conocimientos que se embarcaron en la realización de misiones en distintos puntos del globo, incluida China. Su objetivo era evangelizar y dar a conocer la religión católica a la población china, algo que realizaron mediante un novedoso sistema llamado *modo soave*, que consistía en comprender a la población y aprender su lengua y su cultura. Estos jesuitas, durante su estancia, escribían las llamadas *cartas anuas*, que eran unas cartas destinadas a enaltecer su ardua labor para obtener ayuda financiera y protección, así como buscar nuevos apoyos y defenderse de las campañas de difamación. Estas cartas fueron una fuente muy importante de conocimiento de China de la época, pero fueron a su vez grandes transmisoras de alteridad (mostrar al Otro como algo desconocido y peligroso y que, por tanto, debía ser sometido). Hemos comprobado que en las ocho *cartas anuas* que hemos seleccionado y en la obra de González de Mendoza la alteridad se pone de manifiesto de dos maneras: con rasgos negativos y con rasgos positivos. Ambas descripciones de China servían para atraer a más jesuitas a la empresa evangelizadora del país. Hoy en día esta alteridad sigue muy presente en la sociedad por la reproducción de estereotipos, tanto positivos como negativos sobre los chinos, que son principalmente difundidos a través de los medios de comunicación.

Palabras clave: Jesuitas, misioneros, alteridad, cartas anuas, modo soave, China.

ABSTRACT: The Jesuits, from the Company of Jesus founded in 1540, were disciplined men with vast knowledge in many fields who sailed across the globe, included China, to fulfill their missions. Their aim was to evangelize and bring to light the catholic religion to the Chinese population, which they did thanks to a new system called *modo soave*, which consisted in understanding the population and learning their language and culture. These Jesuits, during their stay, wrote the so-called *cartas anuas*, which were letters aimed to praise their arduous job in order to obtain financial aid and protection, as to find new supports and defend themselves from defamation campaigns. These letters were a very important source of knowledge about China in those days, but were alterity transmitters as well (showing the Other as something unknown and dangerous which had to be subdued). We have confirmed that in the eight selected *cartas anuas* and in

Gonzalez de Mendoza's work the alterity has been shown in two ways: with negative aspects and with positive aspects. Both descriptions of China served to bring more Jesuits to achieve the evangelising objective in the country. Nowadays this alterity is still present in society because of the reproduction of stereotypes, both positive and negative about the Chinese people, which are mainly widespread through the media.

Keywords: Jesuits, missionaries, alterity, cartas anuas, modo soave, China.

1. INTRODUCCIÓN

«Los chinos comen, los chinos se visten y los chinos trabajan». Así respondía Gregorio López Bravo a la pregunta «¿cómo son los chinos?» que la prensa le realizó a su vuelta de China en el 1976. Esta simple frase tenía un mensaje muy claro y visual: los chinos son muy corrientes y realizan acciones mundanas, como tú y como yo, no hay nada anormal en ellos. Desgraciadamente, esa pregunta puso y sigue poniendo de manifiesto el desconocimiento general que hay en Europa y América cuando se habla de China. En este proceso de demonización de los chinos se tiende a incurrir en prejuicios y estereotipos para poder establecer una posición jerárquica de supremacía frente a ellos.

La alteridad es la condición de ser otro o ser diferente. Dentro de esta definición puede haber varias lecturas. Ruiz (2009: 99) a la hora de hablar de la alteridad establece la existencia de un centro desde el cual se juzga al mundo y a cuyos parámetros estamos sujetos:

El otro se revela [...] como fuente de amenaza, pues remite a lo desconocido y peligroso. Lo es en la medida en que pone en duda todos los sentidos de verdad (del centro). Entonces debe ser elidido, subsumido, anulado. Se le dotan de atributos ajenos a sí, desde el mundo y la ubicación del centro que busca emparejarlo con su unidad de sentido. Desde ahí, el otro es un bárbaro, un salvaje, un inválido cultural que solo puede ser visto como humano en acuerdo a la negación de sí que lo asemeje a ese centro, ese yo único parido por las culturas dominantes y las civilizaciones hegemónicas.

Esta situación viene de largo, siendo la visita de los jesuitas un punto muy importante de inflexión en la conceptualización de la alteridad referida a China. Los jesuitas viajaron a Asia por motivos evangelizadores bajo el pretexto de que se encontraban en un estado «miserable»: «Desearon siempre nuestros Padres entrar en esta tierra por el estado miserable en que se halla, i alludalles a venir en conocimiento de Dios» (Bautista y Ricci, 1584). Los jesuitas, durante

sus periplos, escribieron cartas que enviaban a Roma para informar no solo de los avances del proceso de conversión al cristianismo de la población, sino también para informar de los aspectos socio-culturales más relevantes que cabía conocer de los chinos. Ollé (2000: 25) dice lo siguiente respecto al contenido de las *cartas anuas*:

La ausencia de categorías de descripción y de valoración comparativa de los rasgos diferenciales característicos de la alteridad percibida, así como de un discurso articulado y de un marco conceptual que permita integrar las diferentes percepciones, conduce a la indiferenciación de las diversas alteridad (americanas, africanas, asiáticas...) en los estereotipos del bárbaro, en un proceso de constante exportación de los prejuicios, esquemas y valores europeos a otros ámbitos: se ve y se describe básicamente lo que se espera encontrar.

Deckmann (2008: 207) de hecho considera que las *cartas anuas* pueden ser reconstituidas a partir de tres tiempos de su elaboración:

El primero está marcado por la interpretación inmediata y utópica de los hechos, que se traduce en la realidad que se desea ver; en el segundo, la realidad se impone y cuestiona lo afirmado, creando crisis de paradigmas, y, en el tercero, caracterizado por el proceso de reelaboración, se afirma un nuevo paradigma que, simultáneamente, da espacio a la visión utópica y absorbe el desorden creado por la ruptura impuesta por la realidad.

Como vemos, la primera fase coincide con lo expuesto por Ollé: se interpreta y transmite a través de las cartas una realidad que se espera o se desea encontrar.

La concepción previa de situar a China como «el Otro» decíamos que viene desde los jesuitas. El motivo intrínseco e implícito que siempre se tiene para pensar en esos términos es el de ensalzar la figura propia que se contrapone a la población demonizada.

Para este artículo de investigación hemos analizado ocho *cartas anuas* de ocho jesuitas renombrados, además del libro de González de Mendoza *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por la relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. De estos documentos hemos extraído datos concretos de acuerdo a la tipología de factores a considerar en la construcción de las representaciones de la alteridad realizada por Contreras Soto (2009: 3). En esta tipología se recogen nueve factores, de entre los que hemos elegido cuatro

a la hora de escoger el contenido de las *cartas anuas* que a nuestro juicio pone de manifiesto la alteridad de la época de una forma clara. Dichos factores son:

- Mala impresión, son aquellos discursos que matizan la relación de valoración «negativa» (desaprobada, mal vista, repudiable, no grata) entre las identidades.
- Diferencia, son aquellos discursos que matizan la relación de las características culturales distintas entre las identidades.
- Admiración, son aquellos discursos que matizan la relación valorativa «positiva» entre las identidades, destacando una facultad, atributo o actitud digna de destacarse.
- Ventanas, son aquellos discursos que matizan la relación de aprendizaje y las posibilidades de conocimiento de ego identidad sobre las diferencias de una alteridad específica.

De estos cuatro factores, dos de ellos son negativos y hacen hincapié en las diferencias, y los otros dos son positivos y dan pie al conocimiento de lo ajeno, que además provoca curiosidad y admiración. Antes de proceder con este análisis, explicaremos brevemente quiénes fueron los jesuitas y qué caracterizó su misión evangelizadora.

2. ¿QUIÉNES FUERON LOS JESUITAS?

López-Vera (2012: 45) nos pone en contexto acerca de los jesuitas:

Fueron Portugal y España (Castilla, más concretamente) las dos potencias que se embarcaron en busca de las Indias, repartiéndose el mundo con el beneplácito del Papa mediante el Tratado de Tordesillas en 1494 y siguiendo cada una de ellas una ruta diferente. [Los comerciantes portugueses], bordeando toda África e India pusieron un pie en China ya en 1514, aunque tardarían todavía cuatro décadas en poder establecer un asentamiento comercial en Macao en 1557 [. . .] La misión comercial fue de la mano de la religiosa, jugando la Iglesia un papel fundamental y convirtiéndose en intermediarios entre la civilización occidental y las de Asia Oriental. Para ello, Portugal y el Papa contaban con la recientemente fundada, en 1540, orden de la Compañía de Jesús, formada por los hombres más y mejor preparados de la Iglesia, una especie de cuerpo de élite intelectual, altamente disciplinados y versados en todo tipo de conocimientos. Durante los años en los que únicamente Portugal tuvo tratos con Japón y China, serían los jesuitas los únicos religiosos occidentales en la zona.

Cervera (2007: 175) añade que la Compañía de Jesús nació en un momento muy especial de la vida de la Iglesia, en una época con un clima misticista predominante en España en el que las universidades ocupaban un puesto ventajoso en el panorama teológico católico español. Pero no solo eso, pues también con la reciente conquista de América nacieron nuevos intereses y aspiraciones en el panorama español:

El libro de las cosas maravillosas de Marco Polo, publicado por primera vez en castellano en 1507, había despertado el interés por aquellas tierras en las que todo era inmenso, exquisito y las cifras se contaban por millares. El descubrimiento de América abrió un nuevo camino a comerciantes y misioneros para llegar a ellas y recoger sus cosechas de mercancías y almas. Fueron precisamente estos últimos los primeros europeos en adentrarse en una cultura totalmente extraña [. . .] convirtiéndose así en los primeros sinólogos. (Relinque Eleta, 2008: 89).

Se dice que Francisco Javier fue un pionero ya que para llevar a cabo su obra vio que era importante adaptarse a su entorno, convertirse en cierto modo en uno más: «En lugar de ir a convertir al Otro, el Otro nos ha convertido a nosotros» (López-Vera, 2012: 49). López-Vera (2012: 44) dice lo siguiente acerca del método de Francisco Javier:

El diálogo entre culturas con bases de pensamiento tan distintas lleva a cuestionarse los dogmas monolíticos, tanto los de una como de la otra, haciendo surgir dudas sobre temas que, de no darse el encuentro, nunca se verían cuestionados y, justamente, el compartir estas diferencias es una forma de aproximarnos e igualarnos al Otro. En este encuentro de posturas antagónicas, la razón deberá actuar como árbitro imparcial y no cabe otro resultado, cree [Francisco] Javier, que la victoria de la verdad, esto es, la doctrina católica.

Y, aunque con el fin de combatirlos, y hacerles ver a ellos y a su sociedad que están equivocados [Francisco] Javier se lanza al conocimiento del Otro desde dentro, lo que es toda una novedad, y nos da una nueva muestra de su capacidad de adaptación.

Su predecesor Matteo Ricci también adoptaría este sistema para integrarse en la sociedad china y suscitar el interés de los chinos por su religión. Lo más destacable que realizó Ricci fue la fusión del pensamiento confucianista imperante en China con algunos rasgos de la religión cristiana, pues al estudiar los textos canónicos de Confucio se dio cuenta de que ambas doctrinas eran com-

patibles (López-Vera, 2012: 52 y 53). Posiblemente habría podido crearse un cristianismo puramente chino, muy distinto en cualquier caso al catolicismo de Roma (Cervera, 2007: 178).

Según López-Vera (2012: 53), la imagen de Confucio y de los letrados chinos que los jesuitas transmiten y transmitieron a Europa es y fue muy favorable. De Confucio decían que contenía las verdades del mundo natural y la razón humana, con una vertiente moral equivalente a la católica, y que únicamente estaba falto de la revelación bíblica.

La intención de Matteo Ricci fue conciliadora, puesto que fomentó la traducción de los Cuatro libros confucianos al latín para que se conociesen en Europa y se popularizase la imagen de Confucio, del que podía aprender y enriquecerse (López-Vera, 2012: 53), intentando buscar similitudes entre el confucianismo y el cristianismo para facilitar la labor evangelizadora. A pesar de esto, tenía muchos detractores que afirmaban que lo que surgiera en China podría ser tan distinto del cristianismo católico que ya no podría ser tolerado dentro de la Iglesia (Cervera, 2007: 178).

Esta política conciliadora llevada a cabo por los jesuitas durante los siglos XVI, XVII y XVIII se conoce como *modo soave* (Cervera, 2007: 169). Se caracterizaba por la «acomodación», que de acuerdo a Cervera (2007: 169 y 170) puede provenir de la acción que realizan los ojos cuyo cristalino se contrae o se relaja dependiendo de la luz. Esto sería un símil para lo que significa realmente, que en este caso se trataría de mirar a Asia Oriental «con otros ojos», intentar dejar atrás el punto de vista europeo y cristiano para abrirse a una realidad desconocida a nivel social, cultural, filosófico y de civilización, muy distinta a lo visto hasta entonces por los europeos. Cervera (2007: 171) habla también de otro concepto teológico, que es el de la inculturación, que se utiliza en teología y supone una adaptación de la Iglesia a un nuevo medio, a una nueva cultura. Este término es interesante porque engloba a la acomodación y se convierte en un proceso doble: la Iglesia no solo transforma una determinada cultura, sino que la propia Iglesia también se transforma al entrar en contacto con otros pueblos. Y qué son las religiones sino un constante acomodamiento y adaptación a la población que se pretende convencer. Cervera (2007: 172) menciona el propio caso del budismo en los chinos al llenar el vacío del más allá, ignorado por el confucianismo, o el propio cristianismo, que nació de una acomodación a la cultura greco-romana y que ha sufrido desde entonces constantes acomodaciones. López-Vera (2012: 44) de hecho afirma que no hablamos realmente de un encuentro entre «descubridores y descubiertos», sino que se trató de un descubrimiento mutuo en el que, como suele ocurrir, las diferencias respecto

al Otro son lo más llamativo, aunque sean las similitudes las que permitan un acercamiento y, hasta cierto punto, un entendimiento.

3. TRANSMISIÓN DEL CONCEPTO DE ALTERIDAD POR PARTE DE LOS JESUITAS

Una de las mejores muestras con las que contamos hoy en día sobre el pensamiento de los jesuitas son las cartas que estos escribían llamadas *cartas anuas*. Las *cartas anuas* o *litterae annuae* constituyen un balance cíclico de las actividades de cada provincia jesuítica que debía ser enviado a Roma para informar a las autoridades centrales y poder así también colaborar en la redacción de la Historia de la Compañía de Jesús (Del Rey, 2014: 25). Las finalidades principales de las *cartas anuas* eran enaltecer los hechos de los misioneros, que iban desde la necesidad de afirmar el apostolado de la Compañía de Jesús hasta el interés de obtener la protección política y el amparo financiero del Estado español, despertar nuevas vocaciones y responder a las campañas de difamación perpetradas por los enemigos de la Compañía en Europa (Deckmann, 2008: 206 y 207).

La Compañía de Jesús desde sus orígenes entendió la importancia y valor de la correspondencia epistolar y por ello pronto regularizó esta forma de contacto (Del Rey, 2014: 13). Deckmann (2008: 206) añade que «la actividad epistolar se concibió como una respuesta al reto de la dispersión y de la necesidad de establecer canales y formas de comunicación, así como un medio de cuidar el flujo de informaciones».

De acuerdo a Del Rey (2014: 13 y 14) existen tres grandes categorías en las que dividir el comercio epistolar: la primera, destinada a los superiores, forma parte de la correspondencia oficial y suele ser la más explícita e instructiva; la segunda, oficiosa, tiene por objeto informar a las autoridades romanas de la historia local de manera cíclica; y la tercera, dirigida al gran público, tiene como características la factura más esmerada y el contenido más erudito y a la que se podría designar como «literatura curiosa».

Sumado a esto, Deckmann dice que estas cartas se escribían de acuerdo a unas reglas establecidas por la Compañía de Jesús: «Las propias *Constituciones* de la Compañía de Jesús establecieron «responsabilidades para la generación de las informaciones y destinatarios de estas», fijaron plazos, determinaron la producción de copias y definieron su circulación, «consideradas las lenguas y apuntados los temas a ser tratados en las cartas» (2008: 206).

Las *cartas anuas* que hemos seleccionado para su análisis pertenecerían a las categorías primera y segunda y reflejan en gran medida la personalidad de cada misionero y los rasgos de la época en la que fueron escritas. En palabras del propio Manel Ollé (2000: 21), estas cartas integran, seleccionan y estilizan las imágenes de la alteridad generadas *in situ*. Desde las primeras cartas de Francisco Xavier en 1544, el género de las *cartas anuas* de los jesuitas de las misiones del Asia Oriental adquirió una gran repercusión, ya que eran rápidamente traducidas y conocidas por la Europa culta del momento.

A continuación, mencionaremos algunos de los elementos que hemos destacado de ocho *cartas anuas* y la obra de Mendoza que hemos seleccionado del corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900 realizado por la Universidad Pompeu Fabra.

4. ANÁLISIS DE LA SELECCIÓN DE CARTAS ANUAS

«No se puede negar que todo lo bueno que oy vemos descubierto del mundo y puesto en contratacion no aya sido por industria de personas religiosas que movidas de zelo sancto, han atravessado el mundo por plantar el sancto Evangelio» comienza Hierónimo Román (1595) en su primera crónica sobre China. Román habla también del ya mencionado Francisco Javier, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús junto con Ignacio de Loyola, a quien admira por su capacidad de predicar el santo Evangelio a pesar del peligro que suponía llevar a cabo esa empresa en China. También habla de otro jesuita llamado Gaspar de la Cruz de quien dice lo siguiente: «Con determinacion de predicar el sancto Evangelio, y como quera que de su parte hizo lo que pudo, y por ello terna premio en el cielo la semilla cayo entre las piedras y en los caminos y no en tierra buena». En otras palabras, a pesar de los esfuerzos tan loables de Francisco Javier y Gaspar de la Cruz de convertir al pueblo chino al cristianismo, estos fueron en vano. Rada (1572) también comentaba esto acerca de la incapacidad de la población china de adoptar el pensamiento cristiano, mostrándose algo más optimista:

En lo que toca a la conversion y cristiandad de estas yslas como es gente indomita y que nunca supo obececer ni ser sujeta éntrales muy poco a poco aunque algunos se convierten y ha hecho y haze cada dia dios milagros por el bautismo de enfermos y a desesperados an sanado luego en bautizándose.

Debemos destacar aquí la figura de Francisco Javier, que fue el verdadero pionero en la misión de llevar la religión católica a Asia (López-Vera, 2012:

45). Llegó a China al aprender que los japoneses atribuían a China el papel de cuna de la cultura y la sabiduría de Asia, así que Francisco Javier pensó que era necesario convertirlos a ellos primero para poder llegar más fácilmente al resto de países bajo su influencia cultural (López-Vera, 2012: 47). Además de esto, también existía una jerarquía interna, pues dentro de la propia China la gente admiraba y temía a los funcionarios del gobierno o mandarines. Alessandro Valignano (1584) decía que: «Estos mandarines son como dioses de la China». Salazar (1583) también habló de los mandarines, de los que dijo:

Si los manterines diesen liçencia para predicar el evangelio, abría muchos que de buena gana se tornarían cristianos, porque muchos chinos, preguntán-doles este testigo que porque no se hacían cristianos, le respondían que por miedo de los manterines no lo osavan hacer [. . .] [y] si alguno se atreviese a entrar en aquel reyno a predicar el evangelio sin liçencia de los dichos manterines, correría mucho riesgo porque lo mandarían luego matar o meter en una carçel adonde nunca saliese.

Estas *cartas anuas*, como ya mencionábamos al principio, pueden también aportar rasgos positivos de admiración que destaquen la exuberancia del país. Podemos encontrar un ejemplo de esto en la carta de Méndez (1555), en la que dice que ha oído muchas cosas respecto a la grandeza de China, pero aún no ha visto lo suficiente, e incluso admite que la gente podría mostrarse escéptica al escuchar estas habladurías:

Muchas cosas he oydo delas grandezas destos reynos y algunas visto (aunque pocas) las quales, a quien no tiene noticia dela china, paresceran poco verdaderas: por lo qual solamente digo de aquellas, que mas comunmente andan entre la gente, dexando las de mas al tiempo que las descubra.

A continuación, Méndez menciona ejemplos concretos que ilustran la fecundidad y riqueza de estas tierras:

La tierra es muy fértil de mantenimientos: frutas, aguas, muy singulares, y jardines muy frescos: y ay enella todo genero de caça y monteria. [. . .] Sus templos son edificios muy grandes labrados ricamente, que llaman valeras, en que gastan mucho: porque las estatuas que son de gra estatura estan todas cubiertas de oro de martillo y el tejado delos templos es dorado, y las paredes son guarnescidas de tablas muy labradas, y pintadas, en pinturas, son grandes oficiales, y en carpinteria.

La de Méndez es la *carta anua* más antigua consultada para este artículo. La Compañía de Jesús fue fundada en 1540 y la carta de Méndez data del 1555. Además, hemos comprobado que el contenido es principalmente positivo y expositivo de lo que se encuentra en el país, partiendo de la información que ha escuchado. Esto encaja con el primer tiempo que establecía Deckmann (2008: 207), el cual «está marcado por la interpretación inmediata y utópica de los hechos, que se traduce en la realidad que se desea ver».

Rada (1572) también hace alusión a las habladurías que menciona Méndez, y apela al empirismo para demostrar su veracidad: «Esto y otras cosillas se supieron por la relacion de aquel chino que hasta que se vean no se pueden tener por ciertas».

Matteo Ricci, en la carta que le escribió a Juan Bautista (1584), se deshacía en elogios con China, quejándose además de la falta de espacio, pues tenía mucho que relatar, todo ello verdadero según afirmaba con rotundidad: «Pues querer yo agora tratar de la fertilidad, hermosura, riqueza, saber potencia i estado de la China, será locura mui grande i quererlo escrevir en breve Relación como lo es esta; como quiera que requiera grandes bolúmenes, no digo para engrandecer i amplificar las cosas, sinó para escrevir solamente la pura verdad.»

El propio Felipe II (1580), rey de España en aquel entonces, llegó a mandar una carta al «rey de la China» en la que informaba de la incursión jesuita y le pidió escuchar lo que los jesuitas tenían que decir sobre el dios verdadero y creer todo lo que le dirían al respecto:

Me será muy agradable vuestra amistad y comunicaçión encaminándola prinçipalmente a la gloria y onrra del berdadero Dios [. . .] glorificador de los hombres que con verdadero conoçimiento creen en él y obedezn su santa ley declarada por su palabra confirmada con sus diuinas señales al qual los christianos adoramos y reberençiamos y esperamos dél nuestra saluación y el llamamiento de todas las otras gentes a la luz de su Verdad como os lo darán a entender en particular los Religiosos de la orden de sant Augustín que ésta lleuan de quien seréis informado de la ley evangélica y cosas de nuestra santa fee católica, romana y del verdadero camino de la saluación de las almas, muy afectuosamente os ruego los oyáys y creáis en todo lo que cerca desto os dixerén.

Estas cartas también hablan de las creencias y dioses de los chinos. Román (1595) dice que tienen estatuas «con muchos brazos, pies y ojos y demás sentidos creyendo que el que tenga más, tendrá más poder». Incluso compara a

estas deidades con los dioses romanos porque adoran al Sol y la Luna y tienen por dios supremo al Cielo. Asimismo, añade:

Ningun conocimiento tienen de Dios verdaderos, y si algo ay es rastreando y assi dizen que de lo alto dependen todas las cosas criadas y la conservacion y gobierno de ellas sin saber dezir en particular quien sea el autor y principio [. . .] son bien poco dados a las cosas de la religión.

Sumado a esto, Román (1595) dirá que los «sacrificios», que parecen más bien rituales religiosos, van acompañados siempre de «frialdades», pues «no hazen sino comer y beber y baquetear». También menciona que los «sacerdotes», además de no casarse, «son torpissimos, y tienen otros peccados, harto abominables» (1595).

Mendoza (1596) en su obra más famosa dirá que las creencias budistas chinas son erróneas: «Tienen por cierta la verdad de la immortalidad del anima, aunque con error, porque dizen que las almas entran en otros cuerpos, y si vivio bien en el primero, la mejoran de pobre a rico o de viejo a moço, y si vivio mal, al contrario en peor». Ricci, en la carta escrita a Bautista (1584) dirá algo similar: «[. . .] En la China no hay religión i el poco culto que hay es tan intrincado que sus mesmos religiosos no saben dar razón dél. [. . .] Los letrados [. . .] comúnmente no creen en la immortalidad del ánima [. . .] i solamente dan gracias al cielo i a la tierra del beneficio que dellos reciben, mas no les piden paraíso».

Mendoza además atribuye un origen a China so pretexto de que los propios habitantes tienen dicho origen por muy cierto:

Por cosa muy cierta se tiene entre los moradores deste Reyno que los primeros, que le habitaron y fundaron fueron los nietos de Noe, los cuales despues de aver andado desde la tierra de Armenia, buscando cosa que les contentasse y no hallando fertilidad semejante, ni temple que con el igualasse, y que viendo las muchas calidades y el salutifero temperamento y otras muchas cosas necessarias para la vida humana, se quietaron y pararon alli: entendiendo que, aunque anduviessen todo el mundo, no hallarian otro su semejante (Mendoza, 1596).

Este pensamiento se encontraba en el marco general de la creencia jesuita de que la fe ya había llegado a China con anterioridad, pero sencillamente se les había olvidado.

En cualquier caso, lo escrito por González de Mendoza debe ser tratado con precaución, ya que este jesuita nunca llegó a China. Aunque era su objetivo

inicial, nunca pudo llegar más allá de Nueva España (hoy México). Consiguió escribir su obra gracias a diversos informantes filipinos, portugueses, chinos y otros jesuitas agustinos como Jerónimo Marín o Martín de Rada, mencionado en este artículo. También contó con algunas obras escritas sobre China como las escritas por Escalante (destacando obras como *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los reinos y provincias del oriente, y de la noticia que se tiene del reino de China*) y el *El libro de las cosas maravillosas* de Marco Polo, una obra de referencia en una época en la que no se conocía apenas nada sobre el gigante asiático.

Finalmente, encontramos que algunos jesuitas como Matteo Ricci se dieron cuenta de que la mejor manera de aproximarse a esa cultura tan diferente era, precisamente, fomentar el entendimiento mutuo, como ya mencionábamos anteriormente:

[. . .] En este inter hemos entendido poco enseñar esta gente por la ocupación de la labor i de aprender las letras en lengua china, en lo qual por la gracia de Dios estamos tan adelante que ya podríamos predicar i confesar cuando hubiese oportunidad. Cada día se van aficionando mas a nuestras cosas, así en lo temporal como en lo espiritual. Tenemos impreso en su letra el Pater-noster i el Ave Maria, los mandamientos, que a todos les parece bien i lo reciben con alegría (Bautista y Ricci, 1584).

Juan Volante (1591) además añadía que esta era la mejor manera de evangelizar China y no tratar de hacerlo mediante incursiones armadas en el país:

Para hazer que el sagrado evangelio en aquellas partes no se reçiba ningún medio se podía tomar más efficaz que yr los ministros de él con exército de soldados, pues como la fe se reçiba por acto de la voluntad, y esta jamás se llevó bien por fuerça de armas materiales, de aquí es que los soldados y sus armas, sus ynsolencias y agravios sean el más eficaz ympedimento para que no se plante el sagrado evangelo en las almas de quantos se pueden tomar en la tierra.

5. CONCLUSIONES

Hemos comprobado con este breve análisis de algunos elementos de las *cartas anuas* realizadas por jesuitas que la alteridad hacia el pueblo chino se daba ya en aquella época. De acuerdo a Contreras Soto, hemos encontrado

tanto rasgos negativos como positivos que denotan esa alteridad, marcada por el distanciamiento de los jesuitas de la población china.

Las *cartas anuas* realizadas por los jesuitas eran una forma muy poderosa de propaganda. Eran rápidamente traducidas y difundidas por Europa como ya lo hiciera el libro de Marco Polo y el de González de Mendoza, que se convirtieron en obras de referencia para conocer y entender a los chinos, una población que, además de lejana espacialmente, lo parecía también a nivel humano y cultural. Con estas cartas y estas obras se pretendía dar una imagen de China muy concreta que sirviese lo máximo posible en beneficio propio.

La aparición de rasgos negativos en estas cartas servía como llamada de auxilio, ya que mostrando la incapacidad o las grandes dificultades presentadas para evangelizar el país se buscaban refuerzos, es decir, que más jesuitas acudiesen para ayudar (el jesuita Alonso Sánchez llegó incluso a considerar la invasión de China). Sin embargo, la aparición de rasgos positivos también servía, a nuestro juicio, para este fin, ya que mostrar las bondades del pueblo chino, su cultura y sus costumbres apelaría a la curiosidad del resto de jesuitas.

Los jesuitas, en cualquier caso, partieron con una idea previa hacia el gigante asiático proporcionada por misioneros anteriores u obras como la de Marco Polo, intentando que lo que encontraran allí cuadrara y justificara lo que habían considerado de antemano. A pesar de esto, se toparon con una civilización que presentaba grandes dificultades para ser evangelizada. Por tanto, los jesuitas debieron optar por la conciliación de culturas, lenguas y religiones para obtener algo mínimamente satisfactorio. Por ejemplo, para los chinos resultaba inconcebible que el dios cristiano hubiese sido crucificado, ya que eso demostraba que no había obrado correctamente. No comprendían por qué alguien bueno podía ser crucificado injustamente. Por tanto, los jesuitas debieron omitir esta parte: «no por azar precisamente Ricci obvió toda referencia a la crucifixión de Cristo [. . .] con el propósito de lograr acomodo al cristianismo en la sociedad china. La muerte de Cristo en la cruz no era fácilmente explicable en clave cultural china» (Mantecón, 2014: 136).

El *modo soave* representó un sistema novedoso de acercamiento a la población china, de interesarse en su cultura e intentar integrarse entre ellos. Sus obras difundidas en Europa fueron los primeros resquicios de una sinofilia que estaba comenzando en la época, fruto de un interés de expansión comercial y económica, pero también religiosa. Debemos agradecer a los jesuitas sus aportaciones al campo del conocimiento sobre China, que en aquella época no era muy profundo, contribuyendo al acercamiento de esa cultura viajando allí y conviviendo con su gente, aprendiendo su lengua y sus costumbres y dando

cuenta de ellas de forma escrita y perdurable. No debemos olvidar, en cualquier caso, que la misión principal de los jesuitas era evangelizar China, por lo que este acercamiento no servía más que para encontrar resquicios que facilitasen la cristianización, ya fuese encontrando similitudes entre el cristianismo y la filosofía confuciana imperante o bien buscando elementos en general de la lengua, la escritura o la cultura que fuesen extrapolables a los conceptos cristianos. Además, partían de la base de que esta evangelización era necesaria y ayudaría al país, que se encontraba en un estado «miserable» en palabras de Ricci (entendemos que se refería a la ausencia o presencia de una religión diferente, ya que él y otros jesuitas no cesaban de hablar de las «grandiosidades» de China), para poder erigirse como salvadores y, también, entes superiores.

Menzies en su obra *1421: El año en que China descubrió el mundo* defiende que, en el 1421, años antes de Colón o Magallanes, los chinos habían viajado con su flota por todo el globo. En ella menciona la existencia de un libro llamado *I Yü Thu Chih* (El Archivo Ilustrado de Países Extraños), una recopilación de los pueblos y lugares que los chinos conocían en 1430. En este libro, los chinos incorporaron solo lo que consideraron extraño con ilustraciones que reflejaban todas las grandes religiones de la Tierra: musulmanes con largas túnicas rezando en dirección a La Meca; la trinidad hindú de Brahma, creador y ser supremo con sus cuatro brazos, Visnú, mantenedor y presentador del universo, y Siva, su destructor; está también Ganesa, el dios elefante, así como una imagen maravillosamente vívida de unos monos danzando en torno a Hanuman, el dios mono indio; Buda aparece representado en actitud de contemplación bajo el árbol sagrado, y rezando en dirección a la montaña sagrada (2002: 220).

Si esto es así, sumado a la fama del Gran Khan en la época de Marco Polo, el cual se maravilló de las habilidades narrativas de este último al hablar y describir las costumbres y particularidades de los reinos extranjeros, los chinos y mongoles habrían demostrado un genuino interés por conocer al otro y entenderlo. Estas poblaciones estarían aplicando el *modo soave* pero sin una intención evangelizadora o de imposición religiosa, pues parece que lo que buscaban era conocer más.

Hoy en día, las misiones evangelizadoras destinadas a China siguen existiendo. Sergi Vicente nos habla de la organización religiosa ELIC (English Language Institute of China). Su misión, en palabras de Vicente, era evangelizadora e introducían contenidos religiosos en el temario de las clases de inglés por las que los habían contratado. Tienen además cientos de maestros en unas cincuenta escuelas ubicadas por toda China y operan desde el 1981 (2018: 212 y 213).

Asimismo, la alteridad también sigue presente reproduciéndose en forma de estereotipos. Lim (2014: 3) menciona la existencia de estereotipos negativos (relacionados con el llamado «peligro amarillo») y estereotipos positivos (ligados a la noción de «minoría modelo»). El «peligro amarillo» tiene su origen en las invasiones de Genghis Khan en Europa, pero en la actualidad nace a raíz de la creencia de que la productividad asiática amenaza las oportunidades laborales del resto, en concreto, según expresa Lim, de los estadounidenses. Lim también añade que los asiáticos «son extranjeros que nunca se adaptarán perfectamente a la sociedad estadounidense».

El mito de la «minoría modelo» muestra a los asiáticos como diligentes, eficientes y dispuestos a sacrificarse por un bien mayor, que los lleva a lograr su adaptación a la sociedad estadounidense (Lim, 2014: 4). Ambos estereotipos son opuestos, pero el uno no puede convivir sin el otro. De acuerdo a Lim, «el mito presenta a los asiático-americanos como silenciosos y disciplinados, y este es el secreto de su éxito, pero al mismo tiempo estas cualidades se usan para construir a esta población como «peligro amarillo» (2014: 5).

La perpetración de estos estereotipos o creencias tiene su base en los medios de comunicación. Igual que mencionábamos que las *cartas anuas* eran un medio propagandístico, hoy en día medios como las películas, los programas de televisión, los periódicos y las revistas son un instrumento poderoso para desarrollar y moldear ideologías (Lim, 2014: 5). Por ello, debemos tener cuidado con las ideas que nos son impuestas a través de los medios y crearnos nuestras propias opiniones, sentando las bases para un sano conocimiento de China sin incurrir en estereotipos ni en alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bautista Román, J. y Ricci, Matteo (1584). Relación de Juan Bautista Román, Factor de las Islas Philipinas en Macán. Copia de la carta que me escribió el P. Matheo Resi, italiano de la Compañía de Jesús, que reside con el P. Miguel Ruggiero en la ciudad de Juaquín, cabeza desta provincia de los Cantones en los Reynos de la China, i donde reside el Virrei desta dicha provincia, la qual recibí en Macao, veinte leguas de Cantón, he cincuenta de Juaquín [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/romricc.htm> [Acceso el 29 de septiembre de 2018]
- Cervera Jiménez, José Antonio (2007). El modo soave y los jesuitas en China. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. 22: 169-190.
- Contreras Soto, R. y Hernández Sampieri, R. (2009). Percepción de la alteridad en las organizaciones de Estados Unidos por parte del migrante laboral mexicano: Los chinos. VII Congreso Internacional de Análisis Organizacional «Organización y crisis: consecuencias y desafíos». Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco y Red Mexicana de Investigadores en Estudios Organizacionales. 11, 12 y 13 de noviembre de 2009. Villahermosa Tabasco.
- Deckmann Fleck, Eliane C. (2008). La retórica de la alteridad: el registro y la experiencia en los territorios de misión de indios guaraníes (Provincia Jesuítica del Paraguay, siglos XVI y XVII). *Historia y Grafía*. 31: 193-220.
- Felipe II (1580). Carta que su Majestad escriuió al Rey de la China [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/felip1.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018]
- Lim, Alan A. «Yellow Peril: a legacy or a forgotten past? A content analysis of Chinese representations in today's U.S. news media». Director: Leilani Nishime. Universidad de Washington, 2014.
- López-Vera, Jonathan (2012). La misión jesuita en Japón y China durante los siglos XVI y XVII, un planificado proceso de adaptación. *Asiadémica*. 1: 44-56.
- Mantecón Sardiñas, S. (2014). Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII. *Revista d'Història Moderna*. 32: 129-150.
- Méndez, Hernán (1555). Cartas de las Indias Orientales. Informacion de algunas cosas acerca de las costumbres, y Leyes del Reyno de la China, que un hombre (que alla estuvo captivo seys años) conto en Malaca, en el Collegio de la compañía de Jesus [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/mendez.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018].
- Mendoza, González de (1596). Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas,

- como por la relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/mendoza1.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018].
- Menzies, Gavin (2002). *1421: El año en que China descubrió el mundo*. Ramos Mena, Francisco J. (trad.) En digital: Titivillus.
- Ollé, Manel (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rada, Martín de (1572). Copia de una carta quel Padre fray martin de rrada provincial de la orden de San Agustin que reside en la china escribe al virrey de la nueva spaña fecha en la ciudad de manilla a 10 de agosto de 1572 [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada2.htm> [Acceso el 17 de febrero del 2018]
- Relinque Eleta, Alicia (2008). ¿Perros o demonios? China en «Historia chinesca» de Forner. *Studi Ispanici*. 33: 89-102.
- Rey Fajardo, J. del y Gutiérrez, A. (2014). *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Román, Hierónimo (1595). Republica del Reyno de la China. Ordenada por Fray Hieronymo Roman fraile professo de la orden de San Agustin y su Choronista [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/hroman.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018]
- Ruiz, César (2009). La alteridad. *Revista Casa del Tiempo*. 25: 99-101.
- Salazar, Domingo de (1583). Ynformacion sobre los impedimentos a la predicación en China realizado por el obispo Domingo de Salazar para el Papa Gregorio XIII y el rey Felipe II [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar2.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018]
- Valignano, Alessandro (1584). Relacion del gran reyno de la China [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/valignan.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018]
- Vicente, Sergi (2018). *China Fast Forward*. Barcelona: Ediciones Península.
- Volante, Juan (1591). Relación del grande Reyno de la China [En línea] *China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. Universidad Pompeu Fabra, disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/volante.htm> [Acceso el 17 de febrero de 2018].

II. Corán y el mundo islámico

EL TEXTO SAGRADO AL SERVICIO DE LA RISA EN LA LITERATURA DE *ADAB*

Apuntes a partir de los *Ḥadā'iq al-azāhir* de Ibn 'Āsim (finales s. XIV)

DESIRÉE LÓPEZ BERNAL
Universidad de Granada

RESUMEN: Un género tan cultivado en la literatura árabe clásica como fue el *adab* hizo un uso extendido del Corán en sus pasajes más livianos (anécdotas, chascarrillos o respuestas ingeniosas), con los que pretendía mantener la atención del lector y, de ese modo, enseñar divirtiéndose. Estas citas del Corán en la literatura, fuera de su contexto sagrado original, no fueron aceptadas por parte de todos los críticos literarios, literatos o intelectuales musulmanes medievales, quienes sostuvieron posturas diversas. El presente trabajo pretende analizar el papel del texto sagrado de los musulmanes en tanto instrumento para incitar a la risa en los libros de *adab*. Tomando como fuente de referencia los *Ḥadā'iq al-azāhir* del granadino Ibn 'Āsim (m. 1426) destacaremos, por un lado, las principales temáticas en relación con el Corán que se descubren en sus relatos. Seguidamente, explicaremos de qué modo el texto de la revelación se convierte en un resorte del humor en esta literatura y con qué objetivos es empleado por los personajes en el contexto de los relatos en que figura.

Palabras clave: Corán, *adab*, literatura, *Ḥadā'iq al-azāhir*, Ibn 'Āsim.

ABSTRACT: The *adab* is a genre that was widely cultivated in classical Arabic literature. In *adab* books, the Quran is frequently used in the funniest passages (anecdotes, jokes or witty responses) to keep the attention of the reader and, thus, to teach in a fun way. These quotes from the Quran in literature, outside of its original sacred context, were not accepted by all medieval Muslim literary critics, men of letters or scholars, who maintained different opinions. In this paper, we study the role played by the Muslim holy text as an instrument to incite laughter in *adab* books. Taking as our reference source the *Ḥadā'iq al-azāhir* of Ibn 'Āsim (d. 1426), a man of letters from Granada, we will note, on the one hand, the main themes related to the Quran that we find in its tales. In addition, we will explain how the Revelation text becomes an instrument at the service of humor in this literature and with what objectives it is used by the characters in the context of the anecdotes in which it appears.

Keywords: Quran, *adab*, literature, *Ḥadā'iq al-azāhir*, Ibn 'Āsim.

INTRODUCCIÓN: HUMOR Y RISA Y EL CORÁN

El Corán, el libro sagrado de los musulmanes, revelado —según la fe islámica— por Dios a Muḥammad en el s. VII, constituye una de las fuentes primarias de la ley (*šarī'a*) y el derecho (*fiqh*) islámicos. Es, en principio, un texto solemne, destinado al culto y a cuestiones jurídicas, que fue objeto de interpretación hasta los siglos X-XI por los ulemas *muḥtadidūn* y aplicado para resolver los conflictos legales surgidos entre miembros de la comunidad islámica. Su relación con los asuntos serios de la existencia humana resulta, pues, la más evidente. Pero no es la única, ya que desde la Edad Media y hasta nuestros días la asociación entre humor-Corán o risa-Corán se ha producido en diferentes contextos y con fines diversos, lo que hace que las relaciones entre unos y otro sean varias y de distinta índole.

En el Corán se recurre al humor, un concepto universal, pero de naturaleza e implicaciones cambiantes en las distintas sociedades y grupos humanos a lo largo de los siglos¹. Su uso, como demostraba Mir (1991), responde a unos fines esencialmente religiosos; sirve también para la caracterización de los personajes (*humor of situation/humor of character*), y se pone en práctica mediante variados procedimientos. De forma paralela, si escrutamos atentamente el texto coránico, advertimos en él pasajes de tono satírico en los que se emplea la ironía (Sa'efan, 1994). Además, en tanto fuente de la ley y el derecho islámicos, en el Corán también se legisla sobre la risa y su conveniencia o no para los musulmanes.

Por otra parte, algunas de las narraciones y personajes que aparecen a lo largo de sus azoras han formado parte de bromas y chistes en la literatura; lo mismo que sus aleyas han sido usadas como armas para provocar la risa, como veremos más adelante.

Antes de centrarme en analizar cuál es el papel de la revelación en los libros de *adab*, voy a tratar de resumir qué nos dice el Corán en relación a la risa.

Para entender la posición que el texto sagrado de los musulmanes deja entrever hacia dicha acción humana, no hay que perder de vista que el islam nace con la voluntad de romper con el modo de vida de los árabes en la *Yāhiliyya* y que, en consecuencia, construye toda su moral en oposición al dominante politeísmo y a las costumbres preislámicas. En la nueva ética musulmana, el concepto de *ḥilm* o mesura adquiere un rol principal. La vida de todo buen

1. Un reciente trabajo sobre humor y Corán es el de Tamer, 2009, en el que su autor también dedica un apartado a hablar sobre la presencia del Corán en la literatura humorística, concretamente en el *adab* (24-28).

musulmán debe regirse por este valor, que implicaba dejar a un lado el modo de vida preislámico dominado por los placeres mundanos (como la bebida o el juego) y —según señalaba Pellat (1962: 353-354)— guardaba una relación estrecha con la seriedad (*al-ʿyidd*).

En el Corán, la risa se asocia con quienes actuaban de forma hipócrita tras abrazar la nueva fe predicada y, en general, con los infieles (*Corán*, 1999: 255, 9:82). Ellos ríen en esta vida, pero quienes lo harán en la otra serán los creyentes (*Corán*, 1999: 793, 80:38-42 y 798, 83:34). La risa también se atribuye a los pueblos a los que Dios envió con anterioridad sus mensajeros y que fueron castigados: «Ya enviamos a Moisés con Nuestros signos a Faraón y a sus dignatarios. Y dijo: «Yo soy el enviado del Señor del universo». Pero cuando les presentó nuestros signos, he aquí que se rieron de ellos [...] Les sorprendimos con el castigo. Quizá, así se convirtieran» (*Corán*, 1999: 651-652, 43:46-48). En el contexto de las primeras predicaciones, en la azora de «Los defraudadores» es la burla la que se sanciona: «Los pecadores solían reírse de los creyentes. Cuando pasaban junto a ellos, se guiñaban el ojo, cuando regresaban a los suyos, regresaban burlándose» (*Corán*, 1999: 798, 83:29-31). La acción de «hacer burla» o «burlarse», como recoge el *DRAE*, implica poner en ridículo a alguien o algo (2014²³: 357-358). Precisamente esto último es lo que se sanciona en el Corán; por ejemplo, en la azora de «Las habitaciones privadas»:

«¡Creyentes! ¡No os burléis unos de otros! Podría ser que los burlados fueran mejores que los que se burlan. Ni las mujeres unas de otras. Podría ser que las burladas fueran mejores que les que se burlan. ¡No os critiquéis ni os llaméis con motes ofensivos! [...]». (*Corán*, 1999: 686, 49:11)

El hecho de que la postura del islam hacia la risa no quedara bien definida en el Libro sagrado, dio lugar a lo largo de toda la Edad Media a un debate en torno a la conveniencia o no de reír y bromear por parte de los musulmanes en el que intelectuales de distintos perfiles recurrieron mayoritariamente a los hadices —otra de las fuentes principales del derecho— para defender su postura². Los conceptos antagónicos *al-ʿyidd* y *al-hazl* (la seriedad y la broma) estuvieron en el centro de este debate, que alcanzó igualmente a los escritores

2. Los hadices que guardan relación con este asunto son muy numerosos. Nos hablan, por ejemplo, de la proclividad hacia las bromas del Profeta Muḥammad y de algunos de sus Compañeros, como Nuʿaymān. También nos informan de la manera de reír del primero. Al-Tirmidī (m. 892), recopilador de hadices a quien se debe uno de los llamados *al-Kutub al-Sitta*, compuso también una colección de estos relatos centrada en el carácter de Muḥammad. En ella encontramos sendos capítulos sobre el modo en que este reía y bromeaba (1996: 99-105).

de obras de *adab*, como al-Ŷāḥiẓ (m. 868-869) o el *qayrawānī* al-Ḥuṣrī (m. 1022), entre otros. Por cierto que, una práctica común a este último grupo fue incluir hadices y anécdotas que mostraban al Profeta, a sus Compañeros y Seguidores, o a otros ilustres personajes del islam riendo o bromeando como prólogo a los capítulos o secciones dentro de sus libros donde estaban reunidos los relatos más festivos. Siguiendo a muchos de sus predecesores en el género, también Ibn ‘Aṣim hacía lo propio al inicio del segundo huerto de sus *Ḥadā’iq al-azāhir* (1987: 127-131; López Bernal, 2016: vol. 1, 209-217). Todos ellos pretendían legitimar así el entregar sus composiciones, en mayor o menor medida, a la risa.

PRESENCIA Y USO DEL CORÁN EN LA LITERATURA DE ADAB

El *adab* es un género misceláneo propio de la literatura árabe clásica, de carácter culto y enciclopédico, que reúne en sus obras todos los saberes profanos indispensables en el bagaje cultural del individuo cultivado del momento. Se trata de libros misceláneos lo mismo en cuanto a forma (mezclan la prosa y el verso y se sirven de distintos tipos de materiales), que en lo tocante a contenido y temáticas³. Entre sus páginas es frecuente encontrar versículos del Corán y del Hadiz en el transcurso de los capítulos reservados a muy variadas cuestiones. El texto sagrado cumple en ellos una función didáctica, sirviendo de apoyo a lo que se está transmitiendo.

Pero su presencia en este tipo de obras no cesa ahí. Entre las cuantiosas ocasiones en que se citan aleyas coránicas para justificar o ilustrar con la palabra divina aquello que se está exponiendo, hay diferencias significativas en función de si dichas citas las encontramos en los fragmentos donde domina *al-ŷidd* (la seriedad), o en aquellos otros donde se impone *al-hazl* (la broma, la guasa). Esta alternancia entre lo más grave y lo liviano es otra de las peculiaridades del género y responde a una voluntad pedagógica.

Así, en los apartados o capítulos completos alegrados por *muḏḥikāt* (chistes), *nawādir* (anécdotas) o *muskit al-ŷawāb* (respuestas ingeniosas que dejan sin habla, que enmudecen) es amplísimo el recurso a citas del Corán para servir a su finalidad de divertir. Lo mismo sucede en las obras del subtipo *adab al-fukāha*, de contenido plenamente jocoso.

3. Sobre la evolución del término *adab* desde la Ŷāhiliyya hasta el s. IX, en que el género literario alcanza su época dorada y se convierte en un fiel reflejo del refinamiento de la sociedad abasí, véase Gabrieli, 1986 y Pellat, 1976: 19-37.

Estas citas del Corán reciben el nombre de *iqtibās*⁴ y son parte intrínseca al género, lo mismo que el texto coránico lo es a la existencia cotidiana de los individuos árabo-musulmanes de la Edad Media, aunque hay que señalar que no todos los intelectuales, críticos literarios y *udabā'* del momento las vieron con buenos ojos⁵. Contrario a su uso en textos literarios, tanto en prosa como en verso, fue, por ejemplo, el famoso predicador de Basora, al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728). La mayoría, en cambio, se mostraron partidarios de dicho procedimiento⁶. Es el caso de uno de los más reconocidos críticos literarios, al-Ta'ālībī (m. 1038), autor de una antología dedicada a este tema que lleva por título *al-Iqtibās min al-Qur'ān al-Karīm*; o del literato egipcio al-Suyūṭī (m. 1505), de cuya pluma salió otra antología literaria sobre el mismo asunto, titulada *Aḥāsīn al-iqtinās fī maḥāsīn al-iqtibās*. Por último, los hubo también quienes mantuvieron posiciones intermedias muy variadas (al-Qāḍī y Mir, 2003: 214; Orfali, 2016: 502-505).

Paralelamente, al adentrarse en esta literatura humorística se comprueba que el texto sagrado es, además de un instrumento al servicio de la risa, una temática destacada que aglutina a su alrededor toda una serie de variadas subtemáticas, que iré desglosando a continuación tomando como referente los *Ḥadā'iq al-azāhir*.

El texto sagrado como temática en los Ḥadā'iq al-azāhir

Los *Ḥadā'iq al-azāhir* constituyen la única obra de *adab* de la literatura andalusí que nos ha llegado dedicada en su práctica totalidad a relatos de tipo cómico y cuya finalidad primordial es la diversión. Se considera un ejemplar de *adab al-fukāha*, la variedad humorística del *adab*, y fue compuesta a finales del s. XIV por un conocido jurista, político y literato granadino llamado Abū Bakr

4. En concreto, se considera *iqtibās* toda citación del Corán o de la Sunna que, sin ser mencionada como tal, se inserta en textos poéticos y prosísticos. Aunque es el más frecuente, existen otros términos con los que los críticos árabes medievales se refirieron a esto mismo. Cada uno de ellos posee un matiz diferente, que en el s. X estaba ya prácticamente delimitado. Véase al-Qāḍī y Mir, 2003: 215.
5. Como advierten al-Qāḍī y Mir (2003: 214), los intelectuales musulmanes distinguieron entre imitación del Corán (*mu'āraḍa*) y préstamo (que es realmente a lo que se refiere el término *iqtibās*). La primera se considera inviable y se rechaza, pues es imposible para el ser humano emular el grado de belleza, superioridad y majestuosidad (entre otras cualidades) de la palabra divina.
6. Los más reticentes fueron los intelectuales de la escuela *mālikī*. Véase Orfali, 2016: 503.

ibn ʿĀṣim (m. 1426) sirviéndose de otros libros del género, fundamentalmente orientales, aunque sus dos principales fuentes son obras escritas en al-Andalus⁷.

De los seis huertos o capítulos en los que se divide, cuatro son puramente narrativos, mientras que los otros dos se reservan a las sentencias y a los refranes. En los primeros —en los que me centraré— se suceden las respuestas ingeniosas, los chistes (*muḏḥikāt, nukat*), las anécdotas (*nawādir*) o las historias (*ajbār, ḥikāyāt*) protagonizadas por multitud de personajes tipo o con nombres y apellidos.

Cuando hablamos del Corán en tanto temática de esta clase de relatos humorísticos debemos puntualizar que aquel no es nunca, en sí mismo, objeto de burla o motivo de risa. Más bien lo son las temáticas relacionadas con él, que nos proponemos presentar *grosso modo*.

I. Entre las más frecuentes en los *Ḥadāʾiq al-azāhir* se encuentran aquellas que tienen que ver con la recitación del Corán y la oración ritual:

a) La ignorancia del libro sagrado: Así, abundan las anécdotas que hacían reír al público lector u oyente contando las divertidas situaciones y respuestas dadas por personajes que desconocen el texto sagrado. Los beduinos —personajes que encarnan al tipo del tonto en estos libros— se cuentan entre quienes protagonizan un mayor número de estas anécdotas⁸. Valga como ejemplo la siguiente:

Preguntaron a un beduino: —«¿Sabes de memoria «no podían...»?». Y respondió: —«Yo no memorizo lo que podían... ¡¿cómo, pues, voy a memorizar lo que no podían?!». (Ibn ʿĀṣim, 1987: 238; López Bernal, 2016: vol. 1, 374, n.º 860)

«No podían...» son las palabras que forman parte de la primera aleya de la azora coránica «La prueba clara» (*Corán*, 1999: 816, 98:1), a partir de las cuales el beduino —haciendo gala del conocimiento del Corán requerido a todo buen musulmán— debía continuar recitando el resto de la azora. La gracia de la anécdota reside tanto en la necedad que demuestra el personaje, como en el juego que se hace con las palabras de la mencionada aleya en su respuesta. Por cierto

7. Se trata de *al-ʿIqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabbihī y *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* de al-Šarīšī.

8. En la literatura de *adab*, los beduinos son objeto lo mismo de admiración por su elocuencia y conocimiento de la lengua y la poesía árabes, que de burla por su necedad. Al respecto, véase Sadan, 1989.

que, en su desconocimiento del libro sagrado, estos personajes —depositarios de los valores más ancestrales de los árabes, de la poesía arcaica y de la lengua árabe más pura— entendían que la poesía también formaba parte del primero. Así se deja ver en multitud de anécdotas en las obras de *adab*. Ponemos como ejemplo la que sigue, que leemos entre las páginas de los *Ḥadā'iq al-azāhir*:

Un beduino fue nombrado gobernador de una comarca de Jurasán. Cuando fue viernes, subió al púlpito y dijo: —«¡Alabado sea Dios!». Y se quedó sin palabras. Y dijo: —«¡Oh gentes, tened cuidado con este mundo, pues no lo hallaréis sino como dijo Dios el Altísimo:

El mundo no es eterno para un ser vivo,
ni un ser vivo está en el mundo eternamente!».

Entonces su secretario le dijo: —«¡Dios haga prosperar al Emir! ¡Esto es poesía, no es palabra de Dios!». —«¿Y el mundo es eterno para alguien?»—preguntó el beduino. —«No»—contestó el secretario. —«¿Es que quedará en él alguien?»—preguntó. —«No»—respondió el secretario. —«¡Entonces te basta!»—sentenció. (Ibn 'Āṣim, 1987: 246; López Bernal, 2016: vol. 1, 386, n.º 910)

En la misma línea, los imames son otros de los personajes que deberían ser ejemplo de conocimiento del texto sagrado, pero que demuestran todo lo contrario en los relatos de la obra de Ibn 'Āṣim. Lo mismo ocurre con los almocríes, de cuya ignorancia respecto al Corán también se ríe. Veremos ejemplos en el siguiente apartado.

- b) El olvido de la recitación:** el descuido y la necedad son tales por parte de imames y predicadores, que olvidan la recitación, y así se nos cuenta muy a menudo en los relatos de los *Ḥadā'iq al-azāhir* (Ibn 'Āṣim, 1987: 268; López Bernal, 2016: vol. 1, 419, n.º 1017). A veces ocurre también que yerran en su lectura y cometen errores gramaticales, exhibiendo una doble ignorancia. Incluso cuando son otros quienes vacilan, la culpa recae sobre ellos, como le ocurrió a un almocrí con el temido gobernador omeya al-Ḥaŷŷāy (Ibn 'Āṣim, 1987: 229-230; López Bernal, 2016: vol. 1, 361-362, n.º 814).
- c) La pesadez de la oración o su extensión por parte del imam,** que hace que a los fieles les parezca inagotable, es otra de las temáticas que guardan relación con la revelación con más presencia en la obra (Ibn 'Āṣim, 1987: 90 y 244-245; López Bernal, 2016: vol. 1, 149 y 384, n.º 209 y n.º 898).

- d) Otras veces, la risa viene dada porque **el imam se queda en blanco o se le traba la lengua y no le salen las siguientes palabras** que ha de pronunciar. La que traducimos a continuación es solo una muestra de las muchas que ofrece la colección de Ibn ‘Āṣim:

Un hombre estaba recitando y leyó la azora «¡Bendito sea...!», hasta que llegó a las palabras del Altísimo: «Di: “¿Qué os parece? Lo mismo si Dios nos hace perecer, a mí y a los que están conmigo...”». Entonces se le trabó la lengua y empezó a repetirlo. Y un beduino le dijo detrás de él: —«¡Dios te haga perecer a ti solo! ¿Cuál es el pecado de los que están contigo!?»⁹. (Ibn ‘Āṣim, 1987: 239; López Bernal, 2016: vol. 1, 375-376, n.º 867)

II. Otra temática en relación al texto sagrado con la que se divierte al público de los *Ḥadā’iq al-azāhir* y de otros libros de *adab*, no tan extendida, es el carácter creado o no del Corán. He seleccionado el ejemplo siguiente:

Al-Wāṭiq defendía la creación del Corán y castigaba a quien le contradecía. Hicieron entrar ante él a un hombre. Y le preguntó: —«¿Qué opinas del Corán?». El hombre se hizo el sordo y él repitió la pregunta. Entonces el hombre preguntó: —«¿A quién te refieres, oh Emir de los creyentes?». —«Me refiero a ti» —contestó al-Wāṭiq. —«Creado» —respondió el hombre. Y se salvó de él. (Ibn ‘Āṣim, 1987: 214; López Bernal, 2016: vol. 1, 338, n.º 743).

Hay que aclarar para entender la gracia de la anécdota que el califa abasí al-Wāṭiq fue seguidor y ferviente defensor de la corriente *mu’tazilī*. Para los *mu’tazilī*-es, el Corán no era un texto revelado, sino una creación humana.

El texto sagrado como instrumento para la diversión en los Ḥadā’iq al-azāhir

Como mencionábamos anteriormente, en los *Ḥadā’iq al-azāhir* el texto coránico es, además de una temática, una herramienta habitual empleada para hacer reír. Lo más frecuente es que las citas de aleyas coránicas se sucedan a lo largo de la obra asimiladas en el texto de las anécdotas, pero también se

9. La azora que se menciona es «El dominio», que da comienzo con las palabras «Bendito sea». *Corán*, 1999: 757, 67:28. Como llamaba la atención Tamer (2009: 28), quien también citaba esta anécdota, el beduino está convencido de que es el imam (y no Dios) quien se dirige a él y al resto de la comunidad.

hacen juegos con el nombre de las azoras. Un ejemplo en este último sentido es el siguiente, en el que se hace alusión a la azora «La mesa servida»:

Un hombre llegó a su tribu y lo hicieron imam para presidir la oración. La mayor parte de lo que le dieron de comer era pan y *kāmaj*¹⁰. Cuando esa situación se prolongó, cierta noche comenzó la oración con la Fātiḥa. Luego dijo: —«¡Oh los que creéis, temed a Dios y no le deis de comer a vuestro imam *kāmaj*, sino carne! Y si no hay carne, pues grasa; y si no hay grasa, pues huevos; y quien no haga eso, se habrá extraviado claramente». Luego, en la segunda prosternación después de la Fātiḥa, recitó: —«Y si no encontráis huevos, pues pescado; y si no hay pescado, pues leche; y quien no haga eso, se habrá salido bien lejos de la vía recta». Y cuando terminó la oración, le preguntaron: —«¿En qué azora está esto?». Y les dijo: —«En la azora de «La mesa servida»». (Ibn ‘Āṣim, 1987: 240; López Bernal, 2016: vol. 1, 376-377, n.º 871).

Examinando los numerosos relatos de la obra de Ibn ‘Āṣim en los que se insertan aleyas del Corán, comprobamos que se juega con las palabras de la revelación sin ningún tipo de cortapisas. Unas veces ocurre que el texto de una determinada aleya se cita de forma idéntica a como aparece en el libro sagrado; de la misma manera, otra práctica igualmente común es, por ejemplo, combinar fragmentos de dos o más de ellas, que se citan de forma sucesiva formando una sola:

Al-Ŷāḥiẓ dijo: Pasé junto a un maestro que había escrito en la pizarra de un niño: «Dijo: ¡Hijito mío, no cuentes tu sueño a tus hermanos, si no, emplearán una artimaña contra ti» «Y yo empleo una artimaña. ¡Concede una prórroga a los infieles, un poco de prórroga!»¹¹. Y dije: —«¡Desgraciado! ¡¿Has metido una azora en otra!?. Y contestó: —«¡Sí, Dios te perdone! Su padre mete mi salario un mes en otro y yo también meto una azora en otra. Yo no cobro nada, y el niño no aprende nada». (Ibn ‘Āṣim, 1987: 258; López Bernal, 2016: vol. 1: 401, n.º 949).

El resultado es una nueva creación, con lo que ello implica, pues —como sabemos— en la fe islámica se entiende que el Corán es inmutable y no creado¹².

10. Tipo de condimento cuya ingesta, se creía, ayudaba a la digestión.

11. *Corán*, 1999: 303, 12:5 y 803, 86:16-17.

12. Contrarios a esto último fueron, como se ha visto *supra*, los *mu‘tazilī*-es.

En otros casos, incluso, se llega a deformar la revelación, casi siempre por parte de personajes necios que la ignoran, lo que da lugar a divertidas interpretaciones del texto coránico por parte de personajes como gorriones (*ṭufayliyyūn*) o beduinos (*a'rāb*):

Un beduino recitó durante la oración: —«Enviamos [بَعَثْنَا / *ba'at-nā*] a Noé a su pueblo». Un hombre detrás de él le dijo: —«Enviamos [أَرْسَلْنَا / *arsal-nā*] a Noé a su pueblo»¹³. Y el beduino replicó: —«¡Por Dios, solo un ignorante distinguiría entre los dos verbos!». (Ibn 'Āṣim, 1987: 248; López Bernal, 2016: vol. 1, 389, n.º 923).

La torpeza del beduino es alterar el texto sagrado del Corán, suplantando el verbo con el que se entiende que Dios habló al Profeta Muḥammad por otro con igual significado.

Por su parte, los gorriones representan otro de los personajes tipo a los que el texto coránico aparece ligado con mayor frecuencia, siempre en relación con la avidez y la glotonería que los caracteriza, como en esta anécdota:

Preguntaron a Bunān al-Ṭufaylī [el Gorrón]: —«¿Te sabes de memoria algo del Corán?». —«Sí, una aleya»—contestó. —«¿Y cuál es?»—preguntaron. Dijo: —«Y cuando pasaron más allá dijo a su mozo: «¡Trae la comida!»»¹⁴. (Ibn 'Āṣim, 1987: 207; López Bernal, 2016: vol. 1, 326, n.º 692).

En todos los casos, hay que subrayar que el significado de las aleyas incluidas en las anécdotas ya no es el mismo que el que tenían en su contexto sagrado original. Tampoco se respeta la finalidad particular con la que cada una fue revelada. Ya hemos explicado que las citas del texto sagrado se utilizan para hacer reír, pero además, sirven en los relatos a objetivos muy concretos por parte de los personajes que las emplean, como son: conseguir comida y/o regalos; confirmar el carácter o personalidad de un individuo; atacar a quienes son pesados; justificar el consumo de alcohol; como defensa, para dar una respuesta ingeniosa y contundente; e incluso para informar de que una mujer tiene la regla. En este último sentido se emplea en el siguiente relato, que tiene como protagonistas al califa abasí al-Ma'mūn y a una de sus esposas, Būrān:

13. *Corán*, 1999: 767, 71:1.

14. *Corán*, 1999: 390, 18:62.

Cuando al-Ma'mūn consumó el matrimonio con Būrān y quiso yacer con ella, esta dijo: —«¡La orden de Dios viene! ¡No queráis adelantar la Gloria a Él!»¹⁵. Y al-Ma'mūn durmió en otra cama [...]. (Ibn 'Āṣim, 1987: 401; López Bernal, 2016: vol. 1, 488, n.º 1168)

En general, y para concluir, no parece que en los *Ḥadā'iq al-azāhir* —como en el resto de obras del género— haya límites en el uso del texto sagrado. Se utiliza incluso en circunstancias como la que sigue, en la que un personaje religioso (un alfaquí) comete repetidamente un delito castigado por todas las escuelas jurídicas como es la ingesta de bebidas alcohólicas (solo la *ḥanaḥī* permitió el consumo de *nabīd*¹⁶) y recurre a una aleya de la azora de «La Coalición» para justificar su conducta. Cuenta Ibn 'Āṣim:

Un alfaquí solía beber vino con un hombre dado a los placeres mundanos. Y un día este le preguntó: —«Alfaquí, ¿cuál va a ser tu respuesta a Dios el Altísimo el día de la Resurrección?». Y respondió: —«Le diré: “¡Señor! ¡Hemos obedecido a nuestros señores y a nuestros Grandes y nos han extraviado del Camino!”»¹⁷. (Ibn 'Āṣim, 1987: 241; López Bernal, 2016: vol. 1, 377, n.º 873)

CONCLUSIONES

La ventaja de servirnos de los *Ḥadā'iq al-azāhir* para nuestras reflexiones en torno al uso y la presencia del texto sagrado en la literatura de *adab* es que —al tratarse de una fuente tardía y compuesta a partir de un amplio abanico de libros del género, orientales y andalusíes— nos permite extender las conclusiones que extraigamos sobre el tema de estudio al resto de literatura de *adab*.

Según lo expuesto, cabe destacar, en primer lugar, que las citas del Corán son un recurso inherente al género del *adab* y permiten conectar con el lector a través de un texto familiar, que todo el mundo conocía y que, al sacarlo de su contexto original, provoca una mayor sorpresa en el público, lo que suscita la risa. Como se ha comprobado en los textos que hemos citado, la fusión del texto sagrado con las anécdotas y demás relatos jocosos es plena y, de forma simbólica, representa la armónica unión de lo profano y lo religioso.

15. *Corán*, 1999: 345, 16:1.

16. Bebida embriagadora obtenida a partir de la fermentación de alimentos como pasas, higos o dátiles.

17. *Corán*, 1999: 560-561, 33:67.

Las citas del Corán no aparecen necesariamente en relatos de temática religiosa o protagonizados por personajes relacionados con la fe; todo lo contrario, la mayoría de aleyas se insertan en anécdotas de temática profana y en contextos que nada tienen que ver con lo sagrado. De manera que, al incluir el texto sagrado dentro de relatos cómicos en los que predomina el *hazl*, se despoja a aquel de su naturaleza seria.

Como se ha mencionado, las aleyas empleadas en los libros de *adab* como parte integrante de relatos de tintes cómicos constituyen uno de los recursos de los que en esta literatura se hace uso extendido para provocar la risa. Esta peculiaridad requiere un hondo conocimiento del Corán por parte de lectores y oyentes para apreciar plenamente las gracias que se hacen utilizando la revelación.

Por último, los ejemplos seleccionados de la obra de Ibn ‘Aṣim son solo una pequeña cata de la amplia presencia en la obra y en otras del género del texto sagrado como temática del *adab al-fukāha*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y COMPLEMENTARIA

- Corán (1999). Cortés, Julio (trad.). Barcelona: Herder.
- Gabrieli, Francesco (1986), s. v. «Adab». En Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. Volume 1*. Leiden, E. J. Brill: 175-176.
- Gelder, Geert Jan van (2002-2003). «Forbidden Firebrands: Frivolous “Iqtibās” (Quotation from the Qur’ān) According to Medieval Arabic Critics». *Quaderni di Studi Arabi*, 20-21: 3-16.
- Ibn ‘Aṣim, Abū Bakr (1987), *Ḥadā’iq al-azāhir*. ‘Abd al-Raḥmān, ‘Afīf (ed.). Beirut: Dār al-Masīra.
- López Bernal, Desirée (2016). «Los *Ḥadā’iq al-azāhir* de Abū Bakr ibn ‘Aṣim al-Garnāṭī. Traducción y estudio de una obra de *adab* de la Granada nazarí», Tesis Doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Malti-Douglas, Fedwa (1997), «Playing with the Sacred: Religious Intertext in *Adab* Discourse». En Afsaruddin, Asma y Mathias Zahniser, A. H. (eds.), *Humanism, Culture and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns: 51-59.
- Marzolph, Ulrich (2000). «The Qoran and Jocular Literature». *Arabica*, 47.3: 478-487.
- Mir, Mustansir. (1991). «Humor in the Qur’ān». *Muslim World*, 81: 179-193.
- Orfali, Bilal (2016), «In Defense of the Use of Qur’ān in *Adab*: Ibn Abī l-Luṭf’s *Raf’ al-iltibās ‘an munkir al-iqtibās*». En Pomerantz, Maurice A. y Shahin, Aram A. (eds.), *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*. Leiden-Boston, Brill: 498-527.

- Pellat, Charles (1963). «Seriousness and Humour in Early Islam». *Islamic Studies*, 2.3: 353-362.
- (1976), «Variations sur le thème de l'adab». En Pellat, Charles, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e-XV^e siècle)*. London, Variorum Reprints, n.º VII: 19-37.
- Al-Qāḍī, Wadād y MIR, Mustansir (2003), «Literature and the Qur'ān». En McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Three J-O*. Leiden, Brill: 205-227.
- Real Academia Española (2014²³). *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*. Barcelona: Espasa.
- Sadan, Joseph (1989). «An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Arabic Belles Lettres, on a Chapter of *Adab* by al-Rāghib al-Iṣfahānī, and on a Literary Model in Which Admiration and Mockery Coexist». *Poetics Today*, 10.3: 471-492.
- Sa'efan, Mohammed Ahmed Qassem (1994). «A Study of Irony as a Stylistic Device in Some Verses of the Holy Quran», Tesis Doctoral. Universidad de Yarmouk.
- Sha'ar, Nuha al- (ed.) (2017), *The Qur'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Tamer, Georges (2009), «The Qur'ān and Humour». En Tamer, Georges (ed.), *Humour in der arabischen Kultur/Humour in Arabic Culture*. Berlin and New York, Walter de Gruyter: 3-28.
- Al-Tirmidī, Muḥammad b. 'Īsà (1996), *Al-Šamā'il al-Muḥammadiyya wa-l-jašā'il al-muṣṭafawiyya*. 'Abd al-'Azīz al-Jālidī, Muḥammad (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Los Siete durmientes de Éfeso: Trasfondo cristiano para la historia coránica de los *Aṣḥāb al-Kahf*

CARLOS MARTÍNEZ CARRASCO
UGR-C.E.B.N.Ch.

RESUMEN: El Corán es fiel reflejo del medio en el que surgió el islam, que bebió de una cultura árabe previa influida por los dos grandes imperios de la Antigüedad Tardía: Bizancio, heredero de la tradición helenística, y la Persia sasánida. Por eso, el Profeta Muḥammad está imbuido en un mundo mestizo, que mezcla las tradiciones orientales con las griegas o arameas. Así cobra sentido la azora 18, titulada La Caverna, quizás la más compleja por cuanto reúne materiales de distintas procedencias. Una de las historias que recoge es justamente la que sirve para titularla, la historia de los *Aṣḥāb al-Kahf*, aquéllos de la Caverna, que ha sido equiparada a la leyenda cristiana de los *Siete durmientes de Éfeso*. Es una de esas «historias viajeras», ya que si bien su origen es sirio, muy pronto viajó por el Mediterráneo, probablemente de la mano de comerciantes y monjes itinerantes. Pero no nace de la nada. Las historias de personas que quedan sumidas en un sueño prolongado durante años no suponían ninguna novedad: estaban presentes en la literatura griega y romana, pero también en la tradición hebrea. Hay en estas experiencias reminiscencias de los antiguos cultos a la Diosa Madre, ligados a los ciclos agrarios anuales, de muerte y resurrección de los héroes solares como Mitra o Jesucristo, personajes que pasan un tiempo en el Hades antes de volver a la vida en triunfo.

Palabras clave: Oriente Próximo. Europa. Antiguas religiones. Cristianismo. El Corán. Islam.

ABSTRACT: Qur'ān is a faithful reflection of the environment in which Islam emerged, which was inspired by a previous Arab culture influenced by the two great empires of Late Antiquity: Byzantium, heir to the Hellenistic tradition, and Sassanian Persia. Therefore, the Prophet Muḥammad is imbued in a mestizo world, that mixed the Eastern traditions with the Greek or the Aramaic. So, the azora 18, called The Cave, makes sense, perhaps the most complex in that there are materials from different origins. One of the stories that collects just the one that serves to titillate it, the history of the *Aṣḥāb al-Kahf*, those of the Cave, which has been equated to the Christian legend of the Seven Sleepers of Ephesus. It is one of those «traveling stories», because although it is of Syrian origin, it soon traveled through the Mediterranean, probably in the hands of itinerant merchants and monks. But it is not born from nothing. The

stories of people who remain in a long sleep for years were not new: they were present in Greek and Roman literature, but also in the Hebrew tradition. There are in these experiences reminiscences of the ancient cults of the Mother Goddess, linked to the annual agricultural cycles of death and resurrection of solar heroes such as Mithra or Jesus Christ, characters who spend time in Hades before returning to life in triumph.

Keywords: Near East. Europe. Ancient religions. Christianity. Qur'ān. Islam.

INTRODUCCIÓN

Ninguna cultura nace de la nada. El mundo que vio nacer los primeros gérmenes de lo que luego sería el Corán estaba inmerso en un proceso de profundas transformaciones en todos los órdenes, aunque la más evidente sea la religiosa. El nacimiento y expansión del islam no sólo supuso la aparición de un nuevo monoteísmo —si bien su percepción como tal no se dio entre sus contemporáneos— sino que supuso al mismo tiempo la escisión definitiva de la cristiandad oriental. En el siglo VII se acabó con los problemas que trajeron aparejadas las querellas cristológicas que desde los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) habían dividido a las Iglesias de oriente. Su final no tuvo nada que ver con un acuerdo, que de hecho habían fracasado aumentando la división, como demostró el intento de Heraclio (610-641) y Constante II (641-668) de imponer el monotelismo como solución de consenso frente a las posiciones enconadas de monofisitas y calcedonianos. Simplemente se terminó porque la Iglesia Siria Ortodoxa y la Copta, ambas de tendencia monofisita, quedaron bajo el gobierno de los califas, separadas de la Iglesia Ortodoxa de Constantinopla y entre sí. Fue el certificado de la cristianización completa de Oriente y Egipto¹.

Debemos poner en entredicho la imagen de una Arabia completamente aislada del resto del mundo. Y no me refiero sólo a la influencia del comercio con Bizancio o Persia, que se ha convertido en una suerte de lugar común para la historiografía y sobre el que cabría debatir mucho (Crone, 2004). La península arábiga fue, junto al África oriental o la frontera entre «los dos ojos del mundo» —como eran conocidos ambos imperios por sus contemporáneos—, una zona de fricción. Se vivía un conflicto latente entre los dos bloques, una suerte de guerra fría, valga el anacronismo, en el que Ctesifonte y Constan-

1. Para todo lo relacionado con el surgimiento de la heterodoxia cristiana, sus enfrentamientos con la ortodoxia y cómo se relacionaron con el primer islam en su expansión por el Próximo Oriente y Egipto, véase: Soto Chica, 2015 y Martínez Carrasco, 2017.

tinopla se enfrentaban a través de sus aliados. Más que de bloques, podemos hablar, tomando prestado el concepto a Garth Fowden, de *commonwealths*, de un conjunto que comparte algo más que intereses políticos, lo que nos lleva a una cultura más o menos común (Fowden, 2013: 105). Un buen ejemplo de ello lo tenemos en la poesía pre-islámica, compuesta en los alrededores de la corte de al-Ḥīra, regida por los Banū Lahm, reyes vasallos de Persia (Martínez Carrasco, 2014: 45, 59 y 69). El arquetipo de caballero árabe toma como modelo al caballero persa, de origen aristocrático, que se rige por unos valores basados en la pericia con las armas y los modales cortesanos: sabe componer versos, cómo comportarse en público... Pero también destacaba por la costumbre del combate singular entre iguales, el *mard-o-mard* que los persas habían tomado de los pueblos de las estepas. Los sármatas «exportaron» a sus vecinos romanos y germanos esta forma de combate singular que también caló entre los árabes de la Ġāhiliyya (Farrokh, 2007: 180-182 y 229-230; Soto Chica, 2015: 190-193). Muy ligados a esto último, podemos escuchar los ecos de la épica homérica en algunas de las imágenes que recrean poetas como ‘Antarah ibn Šaddād al-‘Absī, del siglo VI-VII, prototipo del caballero-poeta, hijo de una esclava etíope, Zabiba, que tuvo que labrarse su propia fortuna (*Mu’allaqāt*: 148-155).

Nos movemos en un mundo en el que la cultura helenística lo empapa todo. Tiene razón quien dijo que Muḥammad no se entendería sin Alejandro Magno (Fowden, 2013: 37), sin la expansión de lo griego y su mestizaje con las culturas orientales. El griego de la *koiné* tomaba como base el dialecto ático, pero fue desarrollado en la ciudad egipcia de Alejandría, donde se crearon las primeras escuelas de filología con el objeto de poder enseñarlo (Adrados, 1999: 147-150). Se había convertido en la lengua franca del Mediterráneo oriental, como luego lo sería el árabe. La influencia del helenismo está muy presente en el Corán, en el que se puede entrever la procedencia diversa de muchas de las historias que se cuentan, y que poco o nada tendrían que ver con lo que *a priori* se entendería como cultura tradicional árabe, más próxima a lo semítico (Sinaí, 2010: 410-412). Como toda obra humana, el texto sagrado del islam contiene elementos tomados de los pueblos con los que entraron en contacto². En este sentido,

2. También en el Corán hay resonancias de las obras de Homero, en concreto de la *Odisea*: «No seáis como aquella que rompía el hilo después de haberlo hilado sólidamente» (16, 94). Una clara referencia a la artimaña de Penélope para eludir las presiones de los pretendientes que habían ocupado el palacio de Ítaca para que eligiera de entre ellos un marido que ocupara el lugar del ausente Odiseo: «Ella [Penélope], en tanto, tejía su gran tela en las horas del día/y volvía a destejerla de noche a la luz de las hachas» (Hom., *Od.*: II, vv. 104-105). Todo apunta a que quienes se encargaron de redactar algunos pasajes del Corán conocían el poema homérico y en este sentido cabría apuntar

la azora 18, la de La Caverna, me parece una de las más interesantes, por ese carácter de cajón de sastre, albergando tradiciones de múltiple procedencia.

Entre esos mitos destaca el de los *Aṣḥāb al-Kahf*, los jóvenes de la cueva, que sirve para nombrar la azora, y ha sido equiparada a la historia de los *Siete durmientes de Éfeso*. El interés por ella va más allá de las conexiones con el cristianismo de Siria-Palestina, de unas creencias que han pasado al islam, donde se han dotado con un carácter propio³. Creo que hay un trasfondo aún más profundo y rico que nos pone delante de la más que probable pervivencia de antiguos ritos semitas, basados en el culto a la Diosa Madre, que se cubren con los ropajes de la religión helenística, desde donde son adoptados y adaptados por el cristianismo, para, finalmente, ser asumidos por el islam que la utiliza con un fin específico, como expondré más adelante. Por eso, el ejercicio que me planteo aquí es el de trazar lo que podríamos llamar la «gramática del mito poético», tomando como punto de partida los datos que aportan las distintas tradiciones sobre las que se sustenta la historia de los *Siete durmientes*. Asimismo, sería interesante analizar las obras de *tafāsīr* (sing. *tafsīr*) y abordar el mito con mayor profundidad desde el punto de vista de los comentaristas coránicos, pero esto nos llevaría por otros derroteros que se transitarán en futuros trabajos.

Diferentes escenarios para una leyenda

La historia es bien conocida y ha tenido un largo recorrido. Es uno de esos mitos de «ida y vuelta»: se origina en oriente⁴, entre la Iglesia Siria Ortodoxa; de ahí viaja a occidente, donde la da a conocer Gregorio de Tours que la traduce al latín con la ayuda de «cierto sirio» (Greg. Tur., *Gl.*: 94, 88), luego sabremos que se llamaba Ioannes, Juan (Greg. Tur., *Pass.*: 403). Tanto en el oriente cris-

a la influencia directa que pudieron ejercer los marineros que transitaban la ruta del mar Rojo, algunos de los cuales acabaron naufragando frente a las costas del Hiğāz, como aquel griego que, según Ibn Ishāq, se trasladó de Ġidda a La Meca y participó en la reconstrucción de la Kaaba (Ibn Ishāq, *Sīrāt*: 122, 84). Es lógico pensar que estos personajes transmitieran este tipo de historias propias del acervo cultural griego, si bien habrá que profundizar en esta línea de investigación.

3. En este sentido, el estudio clásico fue el publicado por Louis Massignon en la *Revue des Études Islamiques* [REI] entre los años 1954-1957, en el que hace una recopilación de las fuentes escritas —islámicas y cristianas— en las que aparece recogida la leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso, de las fuentes iconográficas y localiza los lugares en los que las distintas tradiciones han ubicado la caverna. No obstante no fue el único, ya que buena parte de los orientalistas europeos prestaron atención a esta leyenda por lo que de puente entre dos culturas tiene. Para estos estudios de finales del XIX hasta mediados del XX, véase la bibliografía que cita Paret, 1986.
4. Todas las versiones orientales de la leyenda de los *Durmientes* fueron recogidas en: Guidi, 1885.

tiano como en la Europa latina, la historia es ampliamente difundida, desde las versiones que encontramos en Egipto y Etiopía hasta la que se recoge entre los pueblos germánicos. Pablo el Diácono, cronista de los longobardos, situaba la historia en algún lugar de la costa noroccidental de Europa, a orillas del Atlántico (Paul. Diac.: I.4). Y través de las comunidades cristianas arabizadas bajo el califato, depositarias de la tradición grecorromana, entraría esta leyenda en el islam, enriqueciéndose como sucede, por ejemplo, con la de Lot (Castillo Castillo, 1987). Tal calado tuvo que una de las ubicaciones elegidas sería al-Andalus, concretamente en una cueva cercana a Loja, donde la situó al-ʿUḍrī (al-ʿUḍrī: 65-66) primero y más tarde Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī (Abū Ḥāmid: 81-82), incidiendo en lo que de fantástico tenían las tierras del extremo occidente islámico. Pero lejos de estar agotada, la leyenda ha servido para crear una peregrinación interreligiosa en la Bretaña francesa, impulsada por uno de sus principales estudiosos, Louis Massignon, a mediados del siglo XX, con tintes de la filosofía *new age* (Pénicaud, 2011).

Con ligeras variantes, todas las versiones cuentan los mismos hechos. Siete muchachos pertenecientes a la elite de Éfeso, se esconden en una cueva huyendo de la persecución contra los cristianos ordenada por Decio, a mediados del siglo III. Se negaban a realizar los sacrificios del culto imperial. Para salvarlos, Dios les sume en un profundo sueño, se lleva sus almas, dicen los textos, hasta que los despierta sin que se aprecie en ellos ningún signo de cambio, saliendo tal cual entraron en la gruta. Tanto es así, que pensaban que sólo había pasado un día o una parte. Vuelven a la vida justo en el momento en que, una vez pasadas las tribulaciones de la persecución, la Iglesia está nuevamente sumida en el caos porque hay una secta que niega la resurrección, en tiempos de Teodosio II (408-450) (Guidi, 1885: 44). Por la información que dan las distintas versiones, el milagro tuvo lugar durante los años 30 del siglo V, situándonos en un momento álgido en las disputas en torno a la naturaleza de Cristo con la celebración del concilio en esta ciudad, del que salió vencedora la posición de quienes abogaban por la naturaleza divina de Jesús y comenzó la institucionalización del culto a María como «madre de Dios», que hasta ese momento sólo habían tenido carácter popular. Este milagro venía a legitimar una corriente del cristianismo que aunque había triunfado en el concilio, estaba siendo ampliamente contestada desde ciertos sectores. Esos disidentes formarían la Iglesia Oriental, conocidos como nestorianos, mayoritarios en Mesopotamia⁵. No obstante, en la versión

5. Sobre el desarrollo del concilio de Éfeso y sus consecuencias, véase: Martínez Carrasco, 2017: 53-76.

del patriarca Eutiquio de Alejandría, que escribió en árabe, los jóvenes despertaron durante el reinado de Teodosio I (379-395) (Eutiquio: 228), abuelo de Teodosio II, y que pasaría por ser el que hiciera del cristianismo la religión oficial del Imperio (Martínez Carrasco, 2017: 49-50).

En el texto coránico, sin embargo, no encontramos ninguna referencia temporal; no hallamos ninguna alusión a Decio que sólo se dará en los textos de los tradicionistas posteriores como al-Ṭabarī o al-Ṭaʿlabī, que hacen hincapié en que esta historia sucedió en tiempos de los «reyes mezquinos» que se sucedieron durante la Ġāhiliyya, entre las misiones proféticas de Jesús/ʿĪsā y Muḥammad⁶. En el Corán se suspende el tiempo, los Siete Durmientes quedan fuera del devenir histórico por la voluntad de Dios, que quiere preservar la pureza de su fe. Creían en el mensaje del *Inḡīl*, del Evangelio primitivo⁷, antes de que —según la tradición islámica— fuera tergiversado (Martínez Carrasco, 2017: 194) y de ahí el pasaje en el que los jóvenes descubren que no conocen el Evangelio que recitan los efesios (Ṭaʿlabī: 698). Esta fe en el cristianismo puro de Jesús equivalía a su creencia en el proto-islam, que a la postre no es sino una legitimación del islam y su Profeta (Ṭabarī: 158; Ṭaʿlabī: 691-692).

Catábasis: entre lo terreno y lo ultraterreno

Uno de los pilares sobre los que se sustenta esta historia es la interrupción del tiempo por falta de cambio, según lo refiere Aristóteles cuando relata en la *Física* la historia de los durmientes de Cerdeña. Éstos también despertaron después de un largo sueño, sin la sensación de que nada hubiera cambiado, enlazando el tiempo pasado con el instante en que despertaron porque «el alma permanece en un único momento indiferenciado», según el filósofo (Arist., *Ph.*: IV, 11, 218b, 28-29). Plinio el Viejo, en el libro VII de la *Historia Natural*, recoge algunos ejemplos de personajes que parecían estar muertos, incluida la más famosa de todas, la de Epiménides de Cnosos (Creta) (Plin., *HN*: VII, 52, 173-179). Su historia fue ampliamente relatada por Diógenes Laercio, según el cual, huyendo de los rigores del mediodía estival cretense, Epiménides se

6. Ṭabarī: 156; Ṭaʿlabī: 693. En la tradición recogida por Ṭaʿlabī se convierte a Decio, ár. Duqyānus en rey de Persia.

7. El término árabe *Inḡīl*, con el que en el Corán se hace referencia a las escrituras de los cristianos, es de origen griego, ἐυαγγέλιον. Pero la vocal larga en árabe estaría indicando que entró a través de la adaptación de la voz griega al sabeo. Jeffery, 2007: 71-72; Griffith, 2002.

quedó dormido en la caverna del Ida y despertó al cabo de 57 años, haciendo gala de una sabiduría que lo llevó a ser consejero de Solón de Atenas (D.L.: I, 109-115) y a iniciar a Pitágoras en los misterios (D.L.: VIII, 3). También en la tradición hebrea del *Pirqé* de Rabí Eliezer tenemos a un Abraham recién nacido que estuvo 13 años escondido bajo tierra para escapar a la persecución de Nimrod (*Pirqé*: XXVI, 1)⁸.

La estancia en la cueva, el sueño, hace a los Siete más sabios: tienen un conocimiento más profundo de Dios (Corán: 18, 18). Esta idea nos pone ante una historia híbrida a medio camino entre la hagiografía cristiana y la catábasis helenística. Es un relato de un descenso a las entrañas de la tierra, con una fuerte carga epifánica y soteriológica: quienes salen de la cueva ven el mundo con otros ojos, lo que les garantiza la salvación de sus almas (González Serrano, 1999). Estas historias de muerte y resurrección, de renovación de la vida en definitiva, están estrechamente ligadas a los ciclos agrarios anuales. No en vano, en la mayoría de las tradiciones la suma de los años que han pasado sumidos en el sueño es 12. Epiménides pasa 5+7 años; según la tradición islámica o las latinas, estuvieron 3+0+9 (*Ta'labī*: 693) y de acuerdo con algunas versiones siríacas, se durmieron en la era 3+7+2 (Guidi, 1885: 46). El 12 representa el ciclo solar, son los meses del año, pero también las 12 tribus de Israel y antes que ellas las 12 de Ismael y también los 12 apóstoles. No obstante, en la versión de Santiago de la Vorágine (m. ca. 1298/1299) se pone en duda los 372 años que pasaron durmiendo, para dar la cifra de 196 años, los que van de 252 a 448 (Vorágine, *LD*: CI, 414), fruto del racionalismo que anunciaban los nuevos tiempos que desembocarían en el Renacimiento. La cueva es el marco en el que se desarrollan los cultos místicos del héroe solar por antonomasia, Mitra, protagonista de una historia similar a la de Jesús de muerte, descenso a los infiernos y resurrección, leída como un viaje simbólico (Beck, 2006: 102-112; Burkert, 2005: 48-49). O Heracles, que en uno de sus trabajos también tuvo que llegar al Inframundo para domar al can Cerbero (Graves, 1985: 2, 191-198). U Odiseo... (Hom. *Od.*: XI).

La vida en los sueños es semejante a la de los dioses. Permite que el hombre se aproxime a la divinidad porque en sueños se libera de las ataduras del cuerpo. El sueño en una cueva es el símbolo de la búsqueda de la sabiduría. Así lo explican Filón de Alejandría y el neoplatonismo: porque su naturaleza

8. Para la relación de Nimrod y Abraham en las tradiciones judías extra-bíblicas y las *qışaş al-anbiyā*, véase: Castillo Castillo y Pérez Fernández, 2009: 82-88 y 218-225; Pérez Fernández, 2006.

no es superficial, sino muy profunda y hay que indagar, buscarla (Ph., *Somm.*: I, 6-8). Se trata de un viaje de introspección; del conocerse a uno mismo que enseñaba Sócrates (Ph., *Somm.*: I, 58). La epifanía que experimentan quienes salen de la cueva la describe mejor que nadie Platón en el mito de la cueva, al hablar de la capacidad innata del ser humano para aprender y «el camino que emprende el alma hacia el ámbito inteligible», hacia la Idea del Bien (Pl., *R.*: VII, 514a-518d). La historia de los Durmientes es deudora de esta epistemología. El conocimiento limpio y puro de Dios —recordemos que en Platón hay una idea de monoteísmo— se opone a la herejía y la superstición. Es interesante esa ligazón entre la búsqueda del conocimiento y la verdad que hay detrás de la divinidad y su relación con los hombres. Así Plutarco señalaba el aprendizaje y la búsqueda como la adquisición de lo sagrado (Plu., *Isis*: 2, 351E-F). El pequeño Abraham salió de la tierra hablando la lengua sagrada, según la tradición judía.

Historia atípica de un martirio

La estructura del texto no se ajusta a la del género de la *passio* aunque se use un lenguaje propio de las actas martiriales (Martínez Carrasco, 2017: 19). Un anacronismo necesario para dotar al mensaje que quieren transmitir de veracidad. Aunque esté ambientada en época de las primeras persecuciones, se trata de un recurso literario. Ni en Lactancio ni en Eusebio de Cesarea encontramos rastro de esta historia (Lact. *Mort.*: 4; Eus., *HE*: VI, 39). La de los Durmientes fue escrita a partir del siglo VI, cuando tenemos otra época de persecución, esta vez contra los sirios ortodoxos, ordenada por unos emperadores a los que ven como herejes, tan peligrosos como lo pudieran ser los emperadores romanos paganos. Decio era, junto a Nerón y Domiciano, ambos del siglo I d.C., una de las tres bestias negras para los cristianos primitivos, que pasan por alto las persecuciones, puntuales, de los «buenos emperadores» de la dinastía Antonina. Los tres podrían llevar la cifra de la bestia: D.C.L.X.V.I. (666) D[ecius] C[aeasar] L[egatos] X[risti] V[iliter] I[n]terfecit] (=el César Decio mató vilmente a los enviados de Cristo) (Graves, 1983: 483-486). En el caso que nos ocupa, la elección de Decio no parece ser casual.

Como se recordará, cuando los jóvenes despertaron se debatía la cuestión de la resurrección, el elemento principal de la teología cristiana y ponerla en duda era cuestionar todo el mensaje de Cristo. A éstos se les llama saduceos (Greg. Tur., *Gl.*: 94, 88), en otro claro anacronismo, aludiendo a las controversias existentes en el judaísmo previo a la segunda destrucción del Templo. Los sadu-

ceos, los sacerdotes de Jerusalén, negaban la resurrección por la que abogaban los fariseos, y como grupo habían desaparecido tras el año 70. No obstante, bajo esta denominación se ocultarían los miembros de un grupo heterodoxo cristiano árabe que a mediados del siglo III también negó la resurrección de los cuerpos (Eus., *HE*: VI, 37). A ellos se enfrentó uno de los principales teólogos de los primeros tiempos, Orígenes, que sufrió torturas durante las persecuciones de Decio, muriendo a consecuencia de las heridas pocos años después, en 254. No obstante, las ideas origenistas serían consideradas como heréticas en el concilio de Éfeso. Su interpretación de las Escrituras sobre la base del aristotelismo chocaba con el neoplatonismo imperante. Su postura sobre la resurrección fue controvertida ya que propugnaba que todas las almas, tras pasar por un fuego purificado, ascenderían al cielo.

El origenismo siguió siendo una corriente viva en el cristianismo oriental en los siglos VI y VII, chocando con las posiciones de la Iglesia Siria Ortodoxa (Martínez Carrasco, 2017: 177-178). Hubo una escisión en esta Iglesia que puso en duda la incorruptibilidad del cuerpo de Jesús, debatiendo si era o no mera apariencia (Martínez Carrasco, 2017: 121-123). Asimismo, se trataba de presentar la época de Teodosio II como la última etapa de la unidad de la Iglesia. Es llamativo el que equiparen a este emperador con Constantino I (306-337) (Guidi, 1885: 49), toda vez que sus trayectorias políticas divergen, aunque ambos presidieron sendos concilios en los que reunificaron la Iglesia y el Imperio. Los vencedores en Éfeso, adalides de un cristianismo sin excesivos influjos de la filosofía grecorromana que abogaba por la divinidad exclusiva de Cristo, serían derrotados en los demás concilios que impusieron las dos naturalezas, humana y divina, más inteligible en un occidente para el que Cristo se aproximaba a los semidioses mitológicos, como Heracles o Mitra. Los Durmientes despertaron durante el momento del máximo esplendor de la Iglesia Siria Ortodoxa pero su historia se escribió en un momento de persecución contra ella (Martínez Carrasco, 2017: 114), de ahí su utilidad como ejemplo para la comunidad amenazada.

En busca de otras influencias

Por último, me detendré en la mención que se hace en el texto coránico al Raqīm (Corán, 18, 8; Tottoli, 2004). Un término sobre cuyo significado último los comentaristas no se ponen de acuerdo. El propio al-Ta'labī así lo manifiesta en su recensión (Ta'labī: 689). Hay quienes piensan que se refiere a la Inscripción (Ṭabarī: 155), la placa de plomo o bronce en la que, según las

versiones cristianas, estaban escritos los nombres y la historia de los Durmientes e incluso se ha querido ver en la raíz árabe *rqm* una derivación del griego (Jeffery, 2007: 143-144). Esto nos lleva a otra palabra que tampoco es de origen árabe: *masǧid*, que deriva del nabateo primero y del arameo después, con el sentido de lugar de culto o santuario (Jeffery, 2007: 263-264; Bloom, 2003). El Raqīm sería la inscripción de un *martyiron* o una basílica. Sabemos por las recensiones cristianas que la caverna estaba sobre el monte Anchialos, Ekhlo, Ḥaws o Celión⁹, que podría ser el monte de *Agios Theologos*, sobre la que se alzaba una basílica dedicado al apóstol Juan el Teólogo que menciona la viajera hispana del siglo IV Egeria (Egeria: 20, 10), en las cercanías del templo de Artemisa, la diosa principal de Éfeso, contra la cual de poco sirvieron las prédicas de Pablo (Hch.: 19, 35-40). Artemisa es una deidad de la fertilidad que igual que daba la vida, la quitaba.

Esto nos conduce a la otra identificación que se hace de Raqīm: el nombre del lugar en que se hallaba la caverna. Para algunos tradicionistas, era el nombre de un valle que se situaba entre el territorio de los Ġaṭafān y Ayla (Ṭaʿlabī: 690), en el desierto del Negev. Hay dos cuestiones que permiten enlazar con lo que acabo de señalar. Los Ġaṭafān rendían culto a la diosa al-ʿUzzā, la todopoderosa, una diosa de vida y muerte como la Artemisa de Éfeso que tenía uno de sus tradicionales centros cultuales en Petra y a la que se ofrecían sacrificios humanos, generalmente prisioneros de guerra (Hawting, 1999: 139; Hoyland, 2001: 142; Martínez Carrasco, 2014: 57-58). A su vez, la geografía que describen los tradicionistas islámicos concuerda con el territorio de los Banū Kinda. Era allí donde estaba el palmeral que Abū Karib regaló a Justiniano (Martínez Carrasco, 2014: 54-55), un posible bosque sagrado dedicado a la deidad de la fertilidad Allāt, la Diosa, cuyo tótem era la palmera, árbol que se relaciona con el nacimiento en Egipto, Babilonia, Arabia y Fenicia; es el Árbol de la Vida, capaz de sobrevivir en zonas arenosas, en las que el suelo contiene mucha sal (Graves, 1985: 1, 66-67 y 103). El centro del culto a esta divinidad estuvo en Palestina, asimilada al culto de la griega Atenea, desde donde se expandiría hacia al sur, hacia el interior de la península arábiga (Hawting, 1999: 141; Hoyland, 2001: 159-161; Christides, 2003). Convenientemente masculinizada por el cristianismo y el islam, la historia de los jóvenes que regresan a la vida podría ser uno de estos relatos primitivos relacionados con el culto a la Diosa Madre. La entrada

9. Responden a cuatro de las versiones de la historia de los Durmientes: Anchialos en la siriaca (Guidi, 1885: 48); Ekhlo en la copta (Guidi, 1885: 10), Ḥaws en la árabe-cristiana (Eutiquio: 179) y Celión en las latinas (Greg. Tur., *Pass.*: 3, 399; Vorágine, *LD*: CI, 410).

en la caverna de siete jóvenes que pasan un tiempo en su interior coincidente con el ciclo solar para salir de ella con un conocimiento mucho más profundo de la tierra, apuntaría a reminiscencias de los sacrificios de jóvenes como los que recoge el mito cretense del Minotauro al que se tenían que enviar desde Atenas cada nueve años a siete chicos y siete chicas vírgenes (Graves, 1985: 1, 410-421).

Frente a la tradición cristiana, el Corán incorpora una variante inédita, la presencia del perro cuidando el sueño de los Durmientes (Corán: 18, 17) y que nos lleva a introducir un elemento nuevo. Para algunos este perro es el Raqīm, al que otros dan el nombre de Qiṭmīr (Ṭa'labī: 696), y sería el único de los animales considerados impuros por el islam que tenía cabida en el Paraíso. Podría ser una adaptación semítica del can Cerbero de la mitología grecorromana, pero la descripción que se hace de su postura: «estaba en el suelo con sus patas delanteras extendidas», nos hace mirar hacia otras posibles influencias en el islam. El mar Rojo fue el escenario de intercambios tan intensos como los habidos con el norte. La primera hégira del islam, la de 615, tuvo como destino el reino cristiano monofisita de Abisinia, y ésta fue una importante puerta de entrada para las influencias africanas orientales en Arabia (Martínez Carrasco, 2017: 244-245). Es más, las lenguas habladas en ambas orillas pertenecen al tronco semita y la existencia de poblaciones sudarábicas en África oriental están atestiguadas, y viceversa. Así pues, no es extraño que Qiṭmīr sea un remedo de la deidad egipcia de Anubis/Anubis. La función de este dios/diosa era la de proteger a Osiris de cualquier mal (Durisch Gautier, 2006: 4), un dios este último que también pasa por un ciclo de muerte y resurrección en el que Isis tiene un papel central; una Isis que sería asimilada a María por el cristianismo copto (Imani, 2014). Anubis está relacionado con la procesión en honor a Isis y Osiris que tenía lugar anualmente en la isla-santuario de Filas (Durisch Gautier, 2006: 4), en Elefantina, la última ciudad del Egipto romano antes de adentrarse en el territorio de las tribus africanas (Martínez Carrasco, 2017: 240). Un rito que no acabó ni con la cristianización ni con la islamización. Tenemos constancia de la presencia de sabeos, de esas poblaciones del sur de Arabia, en este santuario y bien pudieron ser ellos los que exportaran esta deidad protectora a la otra orilla. La posible transmisión de la historia de los Durmientes a través de Egipto, vía Axūm, vendría asimismo avalada por el nombre del monte que aparece en una de las tradiciones recopiladas por al-Ṭabarī: Nīḥlūs (Ṭabarī: 157). Las dos vocales largas indican que no se trataría de una palabra de origen árabe, sino de una adaptación de otra lengua, en este caso del nombre Ekhlo que aparecía en las versiones coptas, es decir, egipcias cristianas, de la leyenda.

CODA FINAL

Lejos de ser algo excluyente, el Corán aglutinó todas las tradiciones en las que se habían visto inmersos los pueblos semíticos occidentales. Los intentos por crear una fe monoteísta pura, con la pretensión de unicidad, quedaron en nada. La historia de los Durmientes de Éfeso corrobora cómo las antiguas religiones habían dejado un poso muy profundo en las creencias populares que intentaron asimilar desde el poder político y religioso. Son relatos que se adoptan y adaptan, como he señalado, persiguiendo unos fines concretos de legitimación y creación de una identidad. Pretenden sobre todo mostrar un modelo de comportamiento para los creyentes. Tanto el cristianismo como el islam tienen un fuerte componente escatológico, una promesa de vida futura que juega con los ciclos de muerte-resurrección presentes en los cultos a la Diosa Madre, y debe ser alimentada por medio de estos relatos que presentan el Paraíso como una promesa cercana.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Abū Ḥāmid=Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī, *Tuḥfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*. Trad. y notas de Ana Ramos, Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.
- Arist., *Ph.*: Aristóteles, *Física*. Introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995.
- Corán*. Introd. trad. y notas de Juan Vernet, Madrid: Austral, 2010.
- D.L.=Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Introd. y trad. de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.
- Egeria=*Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*. Ed. y trad. de Agustín Arce, Madrid: BAC, 1980.
- Eus., *HE*=Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Ed. y trad. de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid: BAC, 2001.
- Eutiquio=Eutiquio de Alejandría, *Anales*. Introd., trad. y notas de Bartolomeo Pirone, El Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1987.
- Greg. Tur., *Gl.*=Gregorio de Tours, *Gloria de los mártires*. Trad. e introd. de Raymond van Dam, Liverpool: Liverpool University Press, 2004.
- Greg. Tur., *Pass.*=Gregorio de Tours, *Passio sanctorum septem dormientium apud Ephesum translata in Latinum*. Ed. de Bruno Krusch, *MGH-Scriptorum Rerum Merovingicarum*, Hannover, 1969 [1.ª ed. 1885]. Disponible en http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00050862_00404.html?html=true&sortIndex=010:020:0001:010:02:00 [última consulta: 26/05/2018]

- Guidi, Ignazio (ed. y trad.), *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso*, Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1885.
- Hom., *Od.*=Homero, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Introd. Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Gredos, 1993.
- Ibn Iṣḥāq, *Sīrāt*=Trad. y notas de Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Iṣḥāq's Sīrāt Rasūl Allāh*, Karachi: Oxford University Press, 2004⁷ (1.^a ed. Karachi: Oxford University Press, 1955).
- Vorágine, LD=Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. Trad. Fray José Manuel Macías, 2 vols., Madrid: Alianza, 2016.
- Lact. *Mort.*=Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introd., trad. y notas de Ramón Teja, Madrid: Gredos, 1982.
- Mu'allaqāt.=Introd., estudio y trad. de Federico Corriente Córdoba y Juan Pedro Monferrer Sala, *Las diez mu'allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*, Madrid: Hiperión, 2005.
- Paul. Diac.=Pablo el Diácono, *Historia de los Longobardos*. Trad. de Pedro Herrera Roldán, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- Ph., Somm.=Filón de Alejandría, *Sobre los sueños*. Introd., trad. y notas de Sofía Torallas Tovar, Madrid: Gredos, 1997.
- Pirqé=Los capítulos de Rabbī Eliezer. Versión crítica, introd. y notas de Miguel Pérez Fernández, Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1984.
- Pl., R.=Platón, *República. Diálogos IV*. Introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.
- Plin., HN=Plinio el Viejo, *Historia Natural. Libros VII-XI*. Trad. y notas de E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M.^a Moure Casas, L. A. Hernández Miguel, M.^a L. Arribas Hernández, Madrid: Gredos, 2003.
- Plu., *Isis*=Plutarco, *Obras morales y de costumbres. Vol. 6: Isis y Osiris – Diálogos Pítricos*. Trad. Francisca Pordomingo Pardo y José A. Fernández Delgado, Madrid: Gredos, 1995.
- Ṭabarī=*The History of al-Ṭabarī. Vol. 4: The Ancient Kingdoms*. Trad. de Moshe Perlmann, Nueva York: SUNY Press, 1987.
- Ta'labī=Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ al-Anbiyā' (Vidas de los Profetas)*. Trad. y notas de William M. Brinner, Leiden-Boston-Köln: E. J. Brill, 2002.
- Al-ʿUḍrī=Sánchez Martínez, Manuel. (1976), La cora de *Ilbīra* (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-ʿUḍrī (1003-1085). *Cuadernos de Historia del Islam* 7: . 5-82.

Estudios

- Adrados, Francisco R. (1999), *Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días*. Madrid: Gredos.
- Beck, Robert (2006), *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press.

- Bloom, Jonathan M. (2003) Mosque. En McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 vols. Leiden–Boston–Köhl, E. J. Brill: 3, 426-438.
- Burkert, Walter (2005), *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta.
- Castillo Castillo, Concepción (1987), Enriquecimiento islámico de una tradición bíblica: Lot. En *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. Granada: Universidad de Granada-Dpto. Estudios Semíticos: 1: 217-232.
- y Pérez Fernández, Miguel (2009), *Tradiciones populares judías y musulmanas: Adán, Abraham, Moisés*. Estella: Verbo Divino.
- Christides, Vassilios (2003), Religious Syncretism in the Near East: Allāt-Athena in Palmyra. *Collectanea Christiana Orientalia* 1: 65-81.
- Crone, Patricia (2004), *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Piscataway: Gorgias Press [1.^a ed. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987].
- Durisch Gautier, Nicole (2006), Anubis et les territoires cynopolites selon les temples ptolémaïques et romains. Tesis doctoral. Université de Gêneve [Disponible en <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:27006> (última consulta 27/05/2018)].
- Farrokh, Kaveh (2007), *Shadows in the Desert. Ancient Persia at War*. Oxford-Nueva York: Osprey Publishing.
- Fowden, Garth (2013), *Before and after Muḥammad: the First Millenium Refocused*. Princeton-Londres: Princeton University Press.
- González Serrano, Pilar (1999), Catábasis y resurrección. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II: Historia Antigua*, 12: 129-179.
- Graves, Robert (1983), *La Diosa Blanca. Gramática histórica del mito poético*. Madrid: Alianza.
- (1985), *Los mitos griegos*, 2 vols. Madrid, Alianza.
- Griffith, Sindy H. (2002), Gospel. En McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 vols., Leiden–Boston–Köhl, E. J. Brill: 2, 342-343.
- Hawting, G. R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoyland, Robert G. (2001), *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Imani, Jessica (2014), *Isis to Mary. The Inspiration of a Divine Mother through Antiquity*, Kennedy-Quigley. [Disponible en https://www.academia.edu/7365689/Isis_to_Mary (última consulta 27/05/2018)]
- Jeffery, Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. With a foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe. Leiden-Boston: E. J. Brill [1.^a ed. 1932].
- Martínez Carrasco, Carlos (2017), La disidencia religiosa en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del islam (632-661). Tesis doctoral. Universidad de Granada [Disponible en [92](http://digibug.ugr.es/bit-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- stream/handle/10481/47611/26750600.pdf?sequence=6&isAllowed=y (última consulta 27/05/2018)].
- (2014), Arabs in the face of Christianity. Creating an identity before the emergence of Islam. En Burnett, Charles y Mantas, Pedro (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*. Córdoba-Londres: CNERU-The Warburg Institute-Oriens Academic: 39-70.
- Massignon, Louis (1954), (1955), (1957), Les Sept Dormant d' Ephèse (*ahl al-kahf*) en Islam et Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique. *Revue des Études Islamiques* 22: 59-112; 23: 93-106 y 25: 1-11.
- Paret, R. (1986), Aṣḥāb al-Kahf. *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition), Leiden: E. J. Brill: 1, 691.
- Penicaud, Manoël (2011), L' "hétérotopie" des Sept Dormants en Bretagne. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 155: 131-148 [Disponible en: <http://assr.revues.org/23337> (última consulta 28/05/2018)].
- Pérez Fernández, Miguel (2006), Biblia y Corán: Abraham Abinu, Ibrahim Abuna. *Scripta Fulgentia*, 31-32: 61-81.
- Sinai, Nicolai (2010), The Qurʾān as process. En Marx, Michael – Neuwirth, Angelika y Sinai, Nicolai (eds.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary investigations in the Qurʾānic Milieu*. Leiden-Boston, E. J. Brill, pp. 409-439.
- Soto Chica, José (2015), *Bizancio y la Persia sasánida de la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Tottoli, Roberto (2004), Raqīm. En McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 vols., Leiden-Boston-Köhl, E. J. Brill, vol. 4, pp. 351-352.

El Corán en *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*, de Ṭāhar Ḥaddād *

TATIANA HERNÁNDEZ-JUSTO **
Universidad de Granada

RESUMEN: El Corán es una de las principales fuentes empleadas por el pensador Ṭāhar Ḥaddād (1899-1935), un autor clave para la conformación del Túnez contemporáneo, como respaldo para presentar sus teorías feministas en plena época colonial. Es más, el autor se engloba en el movimiento del reformismo islámico, fundado por teólogos de la talla de Muhammad ‘Abduh, a quien Ḥaddād consideraba un auténtico modelo a seguir. Pese a ello, el autor tuvo que hacer frente a una acusación de herejía que fue lanzada contra él por los líderes religiosos de su tiempo, los *šuyūj* de la mezquita al-Zaytūna, y fue calificado como heterodoxo por sus enemigos, muchos de ellos, políticos, en casi todos sus planteamientos. En el presente artículo, analizaremos el uso que Ḥaddād da al texto sagrado y sus vínculos con el discurso feminista, con el objetivo de demostrar que estas claras raíces islámicas no impidieron al autor crear un discurso feminista muy directo, incluso en comparación con otros pensadores del marco del feminismo islámico de la época.

Palabras clave: feminismo islámico, historia tunecina contemporánea, Ṭāhar Ḥaddād, Corán.

ABSTRACT: The Qur’an is one of the main sources which scholar Ṭāhar Ḥaddād (1899-1935), a key to understanding modern-day Tunisia, used to reinforce his feminist theories. It comes as no surprise, considering that he received an Islamic upbringing, studying in the most important mosque-university of his country. Furthermore, he adheres to the Islamic reformism movement, founded by scholars such as Muhammad ‘Abduh, whom Ḥaddād considered a true role model. Despite that, he had to face an accusation of heresy thrown against him by the religious leaders of his time, the *šuyūj*

* Esta investigación es una versión revisada de Hernández Justo, Tatiana. «El papel del Islam en el pensamiento feminista de ṬĀHAR AL-ḤADDĀD». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 133-146, DOI: 10.14198/fem.2016.28.05.

** El presente trabajo se ha realizado al amparo del contrato FPU16/00395 y en el marco del proyecto de investigación de I+d "Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF" (FFI2016-76307-R) (MINECO/FEDER).

of al-Zaytuna, and most of his rivals, primarily from the political field. This paper will analyze Ḥaddād's use of the sacred text and its links to the feminist discourse, aiming to demonstrate that those clearly Islamic roots do not deter Ḥaddād from creating a feminist and straight discourse, even when compared to other Muslim feminists of his time.

Keywords: Islamic feminism, Contemporary Tunisian History, Ṭāhar Ḥaddād, Qur'an.

INTRODUCCIÓN: TÚNEZ COMO COLONIA FRANCESA

Ṭāhar Ḥaddād fue un pensador tunecino que, en la actualidad, es considerado como el padre del feminismo en su país. A pesar de que su vida fue breve, fue un activista muy comprometido con diversas facetas de la lucha nacionalista y de la reforma social. Fue miembro del partido constitucionalista, comúnmente conocido como *Dustūr* (Bearman, 1983), durante algunos años, y se dedicó específicamente a la propaganda del movimiento nacionalista (Ziadeh, 1969). Asimismo, participó en la fundación de la primera agrupación sindical autónoma del país (Sraïeb, 1971), la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (en adelante, CGTT), para la que también desempeñó el rol de propagandista. Fruto de su dedicación a ambas causas, compuso numerosos artículos periódicos tratando temas que van desde la lucha por la modernización del país a la resistencia a la colonización francesa.

Ḥaddād vivió en una época muy fuertemente marcada por el colonialismo europeo. Este periodo de tiempo, que comprende los años desde la firma del Tratado de El Bardo (1881) (Mahjoubi, 1977) hasta la obtención de la independencia, en 1956, estuvo señalado por la gran crisis económica que se generó al intentar cambiar el sistema productivo del país y modernizarlo con los estándares europeos. Los problemas económicos se tradujeron, al mismo tiempo, en inestabilidad social, azuzada por las numerosas reformas que se hicieron en el país desde Francia. Estas no contaron con el respaldo de la mayoría de la población, que las percibía como un intento por soslayar las tradiciones y estructuras sociales propias de Túnez.

Este contexto socio-económico y político fue determinante a la hora de configurar el pensamiento de Ṭāhar Ḥaddād, que se enmarca, por lo general, en la corriente del reformismo islámico. Al estar implicado en prácticamente todos los grandes eventos que se produjeron a lo largo de su vida, Ḥaddād articula sus teorías en un diálogo con los mismos, empleándolos como ejemplo o refuerzo de su pensamiento. Además de su adhesión incondicional al movimiento independentista nacional, por lo que sirven a esta causa, sus teorías

parten, principalmente, de los textos sagrados del islam, que se emplean como fuente para argumentar cada propuesta que ofrece el autor. En general, podemos decir que toda la obra de Ḥaddād plantea una relectura de las fuentes para actualizar y adecuar el mensaje religioso a la sociedad de su época, imbricando en el discurso temáticas de gran impacto en aquellos tiempos, como la lucha por la liberación de las mujeres o el movimiento obrero.

Existen una gran variedad de cuestiones históricas, políticas, sociológicas, económicas y religiosas que confluyen en el pensamiento ḥaddādī e influyen en la manera en que se articulan sus teorías. Por ello, consideramos que es de vital importancia conocer el contexto de Túnez en la época colonial para poder entender el diálogo que Ḥaddād establece entre sus propuestas y la sociedad de su tiempo.

El protectorado francés se esbozó con la firma del Tratado del Bardo, que no lo establecía de facto, pero otorgaba el control de los asuntos exteriores al gobierno de Francia. El asentamiento oficial del protectorado llegó con la Convención de la Marsa, firmada el 8 de junio de 1883, que dejó en manos del ministro residente francés, más adelante elevado a la categoría de residente general, todos los asuntos del gobierno tunecino. El bey, que históricamente había tenido el control político del país, se convirtió en una figura simbólica que no tenía prácticamente ningún poder real. La relación entre la metrópolis francesa y Túnez fue cambiando a lo largo del tiempo que duró el protectorado, por ejemplo, en un primer momento, se evitó hacer referencia al país magrebí como una parte de Francia y se trató de respetar la autonomía que se le había conferido en la firma del tratado, al menos, de cara al exterior. No obstante, las rivalidades con otras potencias europeas en la zona y las asperezas que fue causando el desarrollo de la colonización hicieron que se modificara la forma en que se entendía el protectorado, que pasó a verse como un territorio que, de alguna manera, era francés (Lewis, 2008). Esta evolución se hizo patente en la transformación de la dinámica interna del gobierno en Túnez, especialmente en el ámbito judicial, y causó un gran descontento entre la población local. El hecho afectó directamente la percepción que los tunecinos tenían de Francia y sus órganos de gobierno y repercutió en el movimiento nacionalista, fortaleciéndolo.

El papel del islam en esta época está muy relacionado con las teorías de Ṭāhar Ḥaddād que analizaremos más adelante. Los ulemas venían disfrutando de un poder religioso y político incontestable antes del establecimiento del protectorado, pero se vieron negativamente afectados por el mismo. Como método para soslayar la resistencia local y disminuir el poder de los tunecinos

en el gobierno, las autoridades francesas fueron reduciendo gradualmente el alcance del poder de los ulemas en los distintos organismos de que formaban parte. Por ejemplo, aunque al inicio del protectorado tenían un peso importante en los juzgados, especialmente cuando se trataba de temas de propiedad agrícola, que se regulaba conforme al derecho islámico, los franceses lograron que se estableciera un nuevo consejo judicial para tratar estos asuntos. En él, cuatro magistrados eran franceses y tres, tunecinos. De esta manera, los magistrados franceses obtuvieron el poder de interpretar a su conveniencia las leyes tocantes a la materia, reduciendo claramente la influencia de la ley islámica conforme se había venido entendiendo tradicionalmente en el país (Abun-Naser, 1987). Así, el *fiqh* (aplicación de la *šarī'a*) sólo se mantuvo intacto en lo que concernía a los temas relacionados con el código de estatuto personal musulmán, que fueron los más tratados por Ṭāhar Ḥaddād.

En el terreno intelectual, encontramos, principalmente, tres corrientes de pensamiento que analizan extensa y profundamente la cuestión colonial. Ya desde la época de la *Nahḍa* o renacimiento árabe (Pormann, 2006), se configuran dos de las líneas más importantes: por un lado, nos encontramos una corriente que, en un diálogo con el progreso occidental, busca encontrar las claves para la reforma social y nacional en los grandes pensadores europeos, especialmente Karl Marx. Los pensadores vinculados a esta escuela fueron frecuentemente acusados de «estar europeizados» o al servicio de los intereses extranjeros en sus respectivos países, sobre todo cuando se produjo la primera ola de colonización en el mundo árabe. A menudo se vinculó a Ḥaddād con esta corriente debido a su forma de comparar Túnez con Francia o el resto de Europa o porque raras veces citaba a pensadores árabes (Sammoud, 1974).

Por otro lado, la corriente del reformismo islámico iniciada por Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y continuada por Muḥammad 'Abduh, entre otros, planteaba una relectura de las fuentes tradicionales para fomentar una visión nueva y más pura del islam, alejándolo de añadidos culturales posteriores que no estaban presentes en el mensaje original. El reformismo islámico tuvo un gran impacto en la sociedad tunecina (Lelong, 1960), en particular, y árabe, en general, de la época y, con más o menos matices y más o menos énfasis en algún eje temático en concreto, es la corriente de pensamiento a la que mejor se adscribe Ṭāhar Ḥaddād. Esto es así porque, a pesar de lo dicho sobre sus referencias a pensadores occidentales, el autor que nos ocupa parte siempre del Corán y de las fuentes islámicas y no propone una ruptura con las mismas, sino una relectura para adecuarlas a la época y la sociedad.

EL PENSADOR ṬĀHAR ḤADDĀD, BREVES APUNTES EN TORNO A SU VIDA Y OBRAS

Ḥaddād nació en Túnez capital en 1899 y murió en la misma ciudad en 1935. Su familia era de origen campesino y procedía del sur, una de las regiones más empobrecidas del país, motivo por el cual emigró a la zona norte. Se trataba de una familia de clase media, vinculada al conservadurismo religioso (Sraïeb, 1967).

No tenemos mucha información sobre su madre, pero se sabe que su padre, a la muerte de su único hermano, regentó durante mucho tiempo el puesto de venta de aves de corral que este tenía en el zoco principal de la ciudad. Ḥaddād tuvo varios hermanos, algunos de los cuales fallecieron a edad temprana. El hermano al que estaba más unido, Laroussi Ḥaddād, fue quien entregó los manuscritos de Ṭāhar a distintos investigadores y editores para que se estudiaran y pusieran en circulación cuando su hermano falleció. A él le debemos, por ejemplo, la versión de 1993 de *Les pensées*, la colección de ensayos breves que Ḥaddād compuso en 1933 y que, hasta la fecha, estaba sólo parcialmente publicada (Ḥaddād, 1993).

Ṭāhar Ḥaddād estudió en al-Zaytūna (Chater, 2000) y frecuentó el Colegio Sadiqī (Sraïeb, 1994), una institución modernista que trataba de completar y modernizar la formación de los alumnos de la mezquita-universidad, ofreciendo una gran variedad de actividades extracurriculares, así como reuniones científicas y visitas culturales (Sraïeb, 1994). De esta manera, aunque recibió una educación eminentemente tradicionalista (Vermeren, 2002), presentó gran predisposición al estudio de materias como la ciencia, a la que confirió una gran importancia en sus obras, puesto que la consideraba promotora de la modernidad y del progreso (Ḥaddād, 1993: 46).

Como decíamos al comienzo de este capítulo, sus primeras incursiones en el ámbito literario vinieron de la mano de su participación en el partido político Dustūr, para el que compuso numerosos artículos periodísticos. El interés por la participación en prensa lo acompañaría hasta su muerte, por lo que se trata de un autor con una gran producción en este soporte. Las temáticas que trata en la misma se corresponden, por norma general, con aquellas a las que dedicó obras más extensas, principalmente: la causa nacionalista, la lucha obrera, la liberación de las mujeres y el interés por la reforma social.

Ḥaddād también compuso un *dīwān* poético en que trata temas similares (Jālid, 1966), la ya mencionada colección de ensayos breves y una obra, titulada *al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fi ḡāma‘ al-Zaytūna* (*La educación islámica y el movimiento de reforma en al-Zaytūna*), que versa sobre la reforma educativa. No obstante, sus obras más conocidas son *al-‘Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka*

al-niqābiyya (Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista), sobre el movimiento obrero, e *Imrā'tu-nā fi l-Šarī'a wa-l-muŷtama'* (Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad). En el presente estudio, nos centraremos en la última obra, que contiene sus teorías feministas y sus principales aportaciones a la cuestión de la emancipación de las mujeres.

EL CORÁN EN LA OBRA *NUESTRA MUJER EN LA LEY ISLÁMICA Y LA SOCIEDAD*

La obra que nos ocupa es una de las más conocidas de su autor. Se trata de un libro que, dividiéndose en dos partes, plantea todos los problemas a los que las mujeres de la época de Ṭāhar Ḥaddād se enfrentaban diariamente. Es una obra de estilo cercano, directo y muy reiterativo, que está pensada para poder ser entendida por personas de todas las clases sociales. A tal fin, Ḥaddād incluye multitud de ejemplos y explicaciones sobre los temas que trata, con el objetivo de acercarlos al público y hacerlos más accesibles.

Fue compuesta y publicada por primera vez en 1930. La obra recibió tales críticas, incluso antes de salir a la venta, que fue retirada de circulación rápidamente. Habrá que esperar hasta después de que Ḥaddād muriera para poder ver una nueva edición y, esta vez sí, una puesta en valor de la misma. Esto fue posible gracias a que, terminado el periodo colonial y estando en el poder ya Ḥabīb Burgība, la vieja élite que se había enfrentado a las teorías del pensador tan férreamente había caído y había sido sustituida por reformistas afines al régimen. Debido al interés del recién nombrado presidente de Túnez por las ideas de Ḥaddād, este propició una revalorización de las mismas e impulsó la difusión de sus obras, lo que contribuyó a una mejor recepción de sus escritos. El colofón al merecido reconocimiento de *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad* llegó cuando se promulgó el Código Tunecino de Estatuto Personal (Chaouachi, 1997), que está basado en este libro e integra en él algunas de las propuestas más características de Ḥaddād (Borrmans, 1979), como la abolición de la poligamia y el repudio (Charni, 1988).

La redacción comienza con un prólogo en que el autor recrimina a los tunecinos haber relegado a las mujeres al ámbito doméstico y haber ignorado su educación (Bakalti, 1990) y sus necesidades durante siglos. Según Ḥaddād, el interés por mantener la división de sexos y la supremacía del hombre es la base sobre la cual se sustentan decenas de prácticas culturales que oprimen a las mujeres y que, a menudo, no guardan relación alguna con el texto sagrado

ni sus disposiciones. El autor realiza varias comparaciones a lo largo de esta primera introducción, generalmente con Europa, lamentando que Túnez y los demás países árabes no hayan mostrado ningún interés por promocionar la igualdad y propiciar el avance de las mujeres que, como parte integrante de la sociedad, son de vital importancia a la hora de asegurar la libertad nacional y el progreso del país. Así, vemos claramente que las líneas centrales de la obra van a ser tres: por un lado, el interés por la liberación femenina como apoyo a la liberación nacional; por otro lado, la necesidad de instruir a las mujeres (Şayyādī, 1986), no sólo en sus derechos y obligaciones como ciudadanas, sino también como musulmanas; por último, la importancia de la religión y su papel a la hora de respaldar los derechos por los que se lucha en la obra.

La primera parte de Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad está dedicada a los asuntos que tienen que ver con la ley islámica (*šarī'a*) y su interpretación en el país. Debido al indudable vínculo que existe entre esta y el Corán, las referencias al mismo son frecuentes y, a menudo, constituyen el núcleo de la argumentación sobre las propuestas ofrecidas. Tratándose este del apartado más importante del libro, en él se palpa claramente el carácter reformista de Ḥaddād, que plantea una relectura de las leyes islámicas con arreglo a lo que realmente se establece en el Corán y la tradición del Profeta, y no tanto en la consagración posterior de prácticas basadas en la interpretación de juristas concretos. Para la realización del presente estudio, nos centraremos en analizar el uso del Corán al tratar los temas principales de este primer apartado del libro. El segundo apartado, dedicado a cuestiones de sociología, presenta menos referencias y, en general, se redunda en los temas vistos en el primer apartado, motivo por el cual lo excluimos de este artículo.

Las principales menciones al Corán se producen, por norma general, sin citar directamente la aleya a la que hacen referencia. Entendemos que se trata de una decisión que Ḥaddād tomó para agilizar la lectura, puesto que la gran mayoría de musulmanes de su época memorizaban el Corán como parte de su educación fundamental (Jomier, 1949), recibida en escuelas coránicas (llamadas *kuttāb*), por lo que era innecesario redundar en datos. Sin embargo, las explicaciones que da son suficientes para localizar rápidamente los fragmentos del texto sagrado a los que hace referencia.

Ḥaddād expone, por ejemplo, que el principio fundamental para interpretar adecuadamente la ley islámica, ofrecido por el Corán como guía indispensable, es la igualdad de todos los seres humanos. De esta manera, el autor argumenta, basándose en el texto sagrado, que las leyes relativas a herencia que fueron reveladas en su momento deben actualizarse según este principio,

del mismo modo que lo habían hecho ya las leyes relativas a la esclavitud. El autor se refiere, en concreto, a las aleyas 7 y 11 de la azora IV, que expresan la obligación de dejar herencia a las mujeres, pero lo hacen en términos claramente desiguales: la mitad de lo que equivalga a un varón en su mismo grado de parentesco. Según el autor, estas aleyas deben entenderse en su contexto de revelación, un momento en que la sociedad árabe no dejaba herencia a las mujeres, sino que consideraba que estas eran parte integrante de la herencia de los varones. Consecuentemente, al establecer la obligatoriedad de dejarles herencia, el Corán suponía una gran mejora para la situación de las mujeres antes de la revelación. Siguiendo con el principio de igualdad promulgado por el texto sagrado en toda su redacción, Ḥaddād entendía que era necesario aplicarlo con justicia en su época, otorgando a las mujeres la misma porción de herencia que a los hombres, porque su interpretación de estas aleyas coránicas es que se trata de medidas transitorias entre la situación previa y la situación deseada por Dios (la igualdad entre todos los seres humanos), que deben ser ajustadas a la época. En este sentido, Ḥaddād es uno de los primeros (y únicos, en este momento) feministas árabes que abogan por la herencia igualitaria, pues este tema era bastante delicado y, por ello, frecuentemente olvidado o deliberadamente ignorado por los otros feministas de su época.

El repudio, un derecho exclusivo del hombre que permite a este romper unilateralmente el matrimonio, es el acto permitido más odiado por Dios, según la *Sunna* (conjunto de dichos, hechos y omisiones del profeta y considerada como una de las fuentes del derecho islámico). Este hecho en sí es suficiente para que Ḥaddād defienda que había llegado el momento de dar un paso definitivo a favor de Dios y acabar con esta tradición, asentada sobre costumbres culturales preislámicas que, al no ser posible eliminarlas de raíz con el advenimiento del islam, habían sido severamente restringidas con el mismo. La restricción, por ejemplo, se encuentra en las características obligatorias para que un acto de repudio sea aceptable por la ley islámica, como la presencia de dos testigos, la obligación de proveer una indemnización para la esposa repudiada, o el número de veces que se podía proceder a repudiar a una misma mujer (Borrmans, 1977). Para el autor, todas estas indicaciones son suficientes para demostrar que Dios desea la eliminación de esta práctica. Para ello, propone que se prohíba su uso, considerando que este se basa en una lectura abusiva de los versículos coránicos que lo permiten, y se sustituya por el divorcio judicial, una medida igualitaria que permite a las mujeres disolver el matrimonio en igualdad de condiciones que los hombres. El tiempo le daría la razón a Ḥaddād pues, como hemos dicho más arriba, el Código Tunecino de Estatuto Personal (Ruiz-Almodóvar, 1995)

consideró que su interpretación era correcta y abolió definitivamente la práctica, convirtiéndose en el primer código de estatuto personal de un país árabe en llevar a cabo esta medida.

Del resto de los temas que Ḥaddād expone en su obra, el más interesante por su relación con el texto sagrado es la poligamia, una práctica permitida por el Corán, según la mayoría de interpretaciones tradicionales. Es importante partir de que, antes de la revelación coránica, esta práctica cultural no estaba limitada por ninguna legislación, por lo que se producían matrimonios con un elevado número de esposas. El texto sagrado limitó esta práctica a un máximo de cuatro, como se lee en la aleya tres de la azora cuatro. En esta aleya, Dios se refiere a la poligamia como una medida para que los hombres protejan a los huérfanos y las viudas, ya que fue rebelada en un contexto de guerra en que había muchas mujeres y niños que, al perder sus parientes masculinos, quedaban desprotegidos socialmente. Para evitar esta situación, Dios permitió la poligamia con un máximo de cuatro mujeres, pero exige una condición: que el marido sea justo con sus mujeres.

No obstante, en la aleya 129 de esta misma azora se explica que esta condición es imposible, pues Dios dice: «no podréis ser justos aunque queráis» (Corán IV: 129). Esta indicación es suficiente para que Ḥaddād esgrima, pues, que la práctica debe ser eliminada. En cambio, el autor propone que sean las autoridades quienes provean de ayudas sociales para las viudas y los huérfanos que estén en situación de desamparo, liberando a los hombres de la «obligación moral» de contraer matrimonio con más de una mujer para paliar los daños de este tipo de situaciones. En un mundo como el suyo, Ḥaddād no veía cabida alguna para esta práctica, que se perpetuaba bajo este pretexto de deber moral cuando, en realidad, encubría un abuso de poder ejercido por los hombres con el único objetivo de obtener placer carnal legítimamente (puesto que el sexo fuera del matrimonio estaba prohibido y muchos hombres se cansaban de sus esposas cuando estas envejecían).

CONCLUSIONES

Como hemos visto, el Corán es frecuentemente referido por Ḥaddād, a menudo de forma indirecta, para respaldar sus teorías feministas a favor de la emancipación femenina. La mayoría de sus propuestas se sostienen sobre bases coránicas, puesto que el autor recibió una educación tradicionalista y se adhiere al movimiento reformista, que busca releer las fuentes coránicas,

no apartarlas de la vida pública. De esta manera, vemos que el texto sagrado tiene una gran importancia a lo largo de toda la obra y que, en *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*, es una pieza clave para entender el diálogo que se propone entre la situación actual del país y las ideas feministas de Ḥaddād.

A pesar de haber sido acusado de herejía y de las duras críticas que recibió por buena parte de la élite religiosa asociada a la mezquita-universidad de al-Zaytūna, la mayoría de las ideas de Ḥaddād parten de las principales fuentes islámicas y tienen un claro trasfondo religioso. No se trata, por tanto, de un feminismo laico, sino de un feminismo islámico, profundamente enraizado en el Corán. Para Ḥaddād, el Libro Sagrado, leído desde postulados feministas y modernistas, es un instrumento de liberación femenina que garantiza la igualdad de todos los musulmanes, no la sumisión de la mujer al hombre, y debe ser entendido como tal para poder mantener la integridad de la voluntad divina tras el texto coránico.

REFERENCIAS

- Abun-Naser, Jamil M. (1987), «Tunisia: the establishment of the French protectorate», en *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, University Press, pp. 289-296.
- Bakalti, Souad (1990), «L'enseignement féminin dans le primaire au temps de la Tunisie coloniale», *IBLA*, 53, pp. 249-273.
- Bearman, P. J. et al. (1983), «Tunisia», s.v. «Dustūr», *Encyclopaedia of Islam*, 2.^a edición, vol. II. Leiden: Brill, pp. 638-640.
- Borrmans, Maurice (1977), «La Tunisie», en *Statut Personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris y La Haya, Mouton, pp. 120-153.
- (1979), «Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours (avec les textes législatifs marocains, algériens, tunisiens et égyptiens en matière de statut personnel musulman)», *Oriente Moderne*, 59, 1-5, pp. I-X/1-438.
- Chaouachi, Saida (1997), «Le statut juridique de la femme en Tunisie», en Berlabi, Aïcha, Benabdenbi Djerrari, Fattouma, Chaouachi, Saida et al., *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*. Casablanca: Le Fennec, pp. 191-207.
- Charni, Zeineb (1988), «Rapports homme-femme au sein du couple et devenir social chez Tahar el-Haddad», en *Actes du Colloque des relations interpersonnelles dans la famille maghrébie, Tunis, 27-30 octobre 1986*, Túnez, CERES, pp. 109-118.
- Chater, Khalifa (2000), «Zaytūna», *Encyclopaedia of Islam*, 2.^a edición, vol. X. Leiden: Brill, pp. 488-490.
- El Corán* (2009), trad. Julio Cortés, Barcelona, Herder.

- Ḥaddād, Ṭāhar (1993): *Les pensées*. Balegh, Hédi (trad.). Túnez, SNIPE.
- Hernández-Justo, Tatiana. (2016), «El papel del islam en el pensamiento feminista de Ṭāhar Ḥaddād», *Feminismo/s*, 28, pp. 133-146. DOI: 10.14198/fem.2016.28.05.
- Jomier, J. (1949): «Coup d'oeil rapide sur les institutions d'enseignement, suivi d'une étude sur la pédagogie de à l'École Coranique», *IBLA*, XII, pp. 319-346.
- Lelong, Michel (1960), «Aspects de la pensée tunisienne contemporaine», *IBLA*, 23, n.º 4, pp. 453-462.
- Lewis, Mary D. (2008), «Geographies of Power: The Tunisian Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean, 1881-1935», *The Journal of Modern History*, 80, n.º 4, pp. 791-830. DOI: 10.1086/591111.
- Mahjoubi, Ali (1977), «L'établissement du protectorat français en Tunisie». Túnez: Universidad, pp. 37-49.
- Pormann, Peter E. (2006), «The Arab 'cultural awakening (Nahda)', 1870-1950, and the classical tradition», *International Journal of the Classical Tradition*, 13-1, pp.3-20.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad (1995), «El Código Tunecino de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 44, pp. 157-199.
- Sammoud, Hamadi (1974), «Souci de spécificité chez un intellectuel Tunisien Tahar Haddad», *IBLA*, 133, n.º 37, pp. 45-67.
- Ṣayyādī, Manḡī (1986), «al-Ṭāhir al-Ḥaddād wa-naz'ati-hi al-tarbawiyya», en *Al-Ḥayāt al-Taḡāfiyya*, 39, pp. 34-45.
- Sraïeb, Noureddine (1967), «Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 4, pp. 99-132.
- (1971), «Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934», *ROMM*, 9, pp. 91-118.
- (1994), «Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites», en *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 72, pp. 37-52.
- (1994), «Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites», *ROMM*, 72, pp. 37-52.
- Vermeren, Pierre (2002), *La formation des élites marocaines et tunisiennes: des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*. Paris: Éditions de la Découverte & Syros.
- Ziadeh, Nicola A. (1969), *Origins of nationalism in Tunisia*. Beirut: Librarie du Liban, 1969.

Esclavos y cautivos: matices del islam mālikí

ANA BELÉN CANO CARRILLO
Universidad de Granada

RESUMEN: Los términos «cautivo» y «esclavo» tienden a confundirse en los diferentes estudios sobre temas como la frontera. A pesar de que es un error que, afortunadamente, se está subsanando, creo conveniente realizar una aproximación a la definición de ambos términos. Para ello, es necesario indagar en las características de cada uno de ellos como las vías para llegar a ser esclavo y/o cautivo, el precio de venta del esclavo o de rescate del cautivo, las condiciones para la libertad para cada uno de ellos, así como los diferentes términos que se emplean para designar a cada uno tanto en árabe como en castellano. Para llegar a estas características, es importante recurrir a un corpus textual —en este caso, me he ceñido a documentos comprendidos entre los siglos XIII y XV— que nos dé testimonio de estos hechos. En este corpus aparece el Corán, aunque hay que tener en cuenta que en este libro sagrado encontramos la teoría, pero que la praxis era diferente, tal y como podemos apreciar en otros documentos como cartas entre los reinos de Granada y Castilla o Aragón, redenciones de cautivos, testimonios personales sobre el cautiverio, etc.

Palabras clave: cautivo, esclavo, rescate, fuentes islámicas, Reino Nazarí de Granada.

ABSTRACT: The terms «captive» and «slave» tend to be confused in different studies about matters such as the border. Although it is an error that, fortunately, is being remedied, I think it is convenient to make an approximation to the definition of both terms. So, it is necessary to investigate the characteristics of each one of them as the ways to become a slave and / or captive, the sale price of the slave or the rescue of the captive, the conditions for freedom for each one of them, as well as the different terms that are used to designate each one in Arabic and Spanish. To reach these characteristics, it is important to resort to a textual corpus —in this case, I have stuck to documents between the thirteenth and fifteenth centuries— that gives us testimony of these facts. In this corpus appears the Koran, although we must bear in mind that in this sacred book we find the theory, but the praxis was different, as we can see in other documents as letters between the kingdoms of Granada and Castilla or Aragón, redemptions of captives, personal testimonies about the captivity, etc.

Keywords: captive, slave, ransom, Islamic sources, Nasrid Kingdom of Grenada.

Los términos «cautivo» y «esclavo» aparecen utilizados indistintamente en muchos de los estudios sobre este tema. Afortunadamente, es un error que se está subsanando pero que necesita de una definición más clara y concisa para diferenciarlos.

En primer lugar, hay que tener en cuenta los términos que se utilizan para su denominación. Así pues, encontramos que para «esclavo» se utilizan *‘abd* o *raqīq* en el Corán. También, son frecuentes los eufemismos que denotan «niño, niña» o «sirviente, sirvienta»: *Fata* (fem *Fatat.*), o *gulām* para esclavo y *yāriya* para esclava, *wasīf* particularmente para los hombres (el fem. *wašīfa* también se encuentra), y *jadim* particularmente para las mujeres (Brunschvig, 2012).

Para cautivos encontramos términos distintos dependiendo de la confesión religiosa del prisionero, así pues, aparece *asīr* para prisioneros musulmanes y *sabī* para prisioneros cautivos cristianos capturados por musulmanes (Ed. and Dufourcq, Ch. E, 2012). Esto se aprecia en unas palabras de Mālik que recoge Ibn Salmūn «Dijo Mālik: No se rescate al prisionero (*al-sabī*) que se manifestó y respondió aceptando el islam ni por dinero ni por un cautivo (*asīr*) musulmán». Sin embargo, son dos términos que presentan variaciones en su forma, por consiguiente, se puede encontrar *asīr* y su plural *usarā*, o *asrā* y su plural *usārā*; así como *sabī* y sus dos plurales *sabāyā* o *subī* (Vidal Castro, 2008: 488-489). En los textos trabajados en esta investigación, también aparece el término *asir* que se alterna con el anterior *asīr*.

Los cristianos también conciben dos realidades diferentes para el individuo capturado en guerra según lo haya sido por enemigos que profesan la misma o diferente religión: prisionero y cautivo, respectivamente. Además, ya en el siglo XIII las Siete Partidas compiladas por orden de Alfonso X definen el término «cautivo»: «Mas captiuos son llamados, por derecho, aquellos que caen en prisión de omes de otra creencia. Ca estos los matan después que los tienen presos, por desprecio que no han la su ley, o los tormentan de crueles penas, o se sirven dellos como de siervos, metiéndolos a tales servicios que querrían ante la muerte que la vida» (Vidal Castro, 1998: 771-823).

Por otra parte, es necesario conocer las vías para llegar a ser cautivo. Éstas podían ser una guerra abierta o incursiones en tierra enemiga con intención de saquear y capturar. Eran llevadas a cabo tanto por castellanos como por granadinos, y se trataba de una de las actividades bélicas más frecuentes de la frontera, ya que suponía una importante fuente de ingresos para el reino. Una situación proclive para caer en esta condición de cautivo era la defensa de la frontera, por tanto, mensajeros y correos de una parte, y defensores de castillos avanzados de otra, eran víctimas inevitables.

Finalmente, tras perder la libertad y convertirse en cautivo, éste vacilaba entre cinco opciones: la amnistía (*al-mānn*), el rescate (*al-fidā'*), la ejecución (*al-qatl*), la esclavitud (*al-istirqāq*) y la *ÿizya* (González Arévalo, 2014: 237). Teóricamente, el destino más frecuente era la liberación del cautivo, pues la ejecución se prohíbe en el Corán, azora VIII, 68-72 (trad. Vernet, 2009: 197-198):

«⁶⁸No es propio de un Profeta tener prisioneros hasta que haya encubierto la tierra con los cadáveres de los incrédulos. Deseáis, creyentes, lo que el mundo ofrece, y Dios desea lo que ofrece la última vida. Dios es poderoso, sabio. ⁶⁹Si no fuese que anteriormente vino una prescripción procedente de Dios, en lo que habéis tocado hubieseis cogido un tormento enorme. ⁷⁰Comed de lo que habéis cogido en el botín, lo lícito, lo bueno y temed a Dios. Dios es indulgente, misericordioso. ⁷¹¡Profeta! Di a los cautivos que están en vuestras manos: <Si Dios sabe que en vuestros corazones hay bien, os dará un bien mejor que el que se cogió de vosotros>⁷². Si quieren traicionarte, sabe que ya traicionaron a Dios con anterioridad y os hizo apoderar de ellos. Dios es omnipotente, sabio».

Es importante matizar que esto era la teoría y que, el Corán, aunque es la principal fuente de derecho, puede suscitar ambigüedades en sus aleyas por lo que se necesita consultar los tratados jurídicos al respecto.

Esta recomendada liberación se llevaba a cabo mediante el canje por un cautivo musulmán o, en su defecto, por una cantidad económica. Esto era lícito ya que el dinero recaudado ayudaría a los musulmanes a plantar cara a sus enemigos y hacer frente a las pérdidas causadas por la lucha continua. Este intercambio se producía mediante monedas o productos como la seda, pues era fácilmente canjeable por productos de difícil distribución o de mayor valor en el mercado de la época, a pesar de que estaba expresamente prohibido exportar a Granada metales preciosos, armas y caballos, productos todos ellos considerados de valor estratégico (González Arévalo, 2001: 445-446).

Como se ha mencionado anteriormente, otro de los destinos del cautivo podía llegar a ser la esclavitud. Sin embargo, otra vía para llegar a ser esclavo era el nacimiento, dado que la condición se transmitía por vía materna (Vidal Castro, 1989: 772-774). El trato del esclavo variaba según las condiciones y la religión del mismo. Así pues, en el Corán, se prohíbe maltratar al esclavo y se recomienda su manumisión como obra piadosa. Además, ningún musulmán podía ser esclavizado, pero sí un infiel en determinadas condiciones. Esto aparece en la azora XXIV, 32-33 (trad. Vernet, 2009: 338):

«³²Casad, de entre vosotros, a los solteros y a vuestros servidores y a vuestras criadas que son justos. Si son pobres, Dios les ayudará mediante su favor. Dios es inmenso, omnisciente. ³³Tengan continencia quienes no encuentran esposo, hasta que Dios les ayude con su favor. A quienes, de entre lo que vuestras diestras poseen, desean una escritura de franquicia, concedédsela si sabéis que en ellos hay bien. ¡Dadles la parte de la riqueza de Dios! Él os la ha concedido. Si desean ser mujeres honradas, no obliguéis a vuestras esclavas a prostituirse para conseguir lo que ofrece la vida mundanal. Quien las obligue será el único culpable, pues Dios será indulgente y misericordioso con ellas, después de su violación».

Como ya avanzábamos, para conocer estas características y, sobre todo, hallar y conocer los términos que designan estas realidades es necesario realizar un breve corpus textual. Para ello, se han consultado tanto fuentes árabes como cristianas.

Así pues, encontramos entre las fuentes árabes el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī. A pesar de que esta obra no está traducida debido a su gran complejidad, me he ayudado del estudio de Vidal Castro sobre la obra (Vidal Castro, 1995: 213-246). Además, Charouiti también trata con más profundidad algunas de las fetuas relacionadas con el tema por lo que se facilita la búsqueda de estos términos en la obra (Charouiti Hasnaoui, 2000: 549-558). En esta obra se recopilan una serie de fetuas sobre diversos temas entre los que se encuentran los que nos conciernen. Así pues, podemos encontrar fetuas relacionadas con la esclavitud en el vol. II (362, 525 y 526), en ellas aparece el término *'abd*. En el vol. V (41,188) y vol. VIII (68, 74, 319, 349) encontramos los términos *'abīd*, *'abd* y *gulām*. En el vol. IX (203, 235, 236, 240) aparece de nuevo el término *'abd* así como *sabī*. Como puede observarse el término *'abd* es el más empleado en ellas puesto que el tema que tratan es el de la esclavitud. De la misma manera, son escasas las fetuas sobre el cautiverio, aunque me ha parecido interesante recoger las que se dirigen al rescate (*fida'*) que aparecen en el vol. II (117, 211 y 213) donde he identificado los términos *asīr* y su otro plural, diferente a los mencionados anteriormente, *asīrīn*, y *fida'* referido a rescate.

Otra obra consultada ha sido *'Iqd al-Munazzam* de Ibn Salmūn. Gracias al estudio de Cano Ávila he podido consultar los tratados notariales de Ibn Salmūn. Así pues, he podido hallar contratos conmutativos referidos a esclavos, así como actos de libre disposición como el rescate de prisioneros en poder de los musulmanes y manumisión de esclavos (Cano Ávila, 1990: 233-244). En uno de los contratos de compraventa de varias casas se incluía, también, a los esclavos, apareciendo el término *raqīq* para designarlos (Cano Ávila, 1988:323-358).

Por otra parte, las actas notariales de manumisión de Ibn Muġīṭ (Aguirre Sadaba, 1987: 9-145) tratan escrituras relativas a la venta de esclavos apareciendo numerosas y diferentes circunstancias en las que se producen estas transacciones, por ejemplo, aparece la compraventa de una muchacha núbil donde se emplea el término *yāriya*, la venta de una niña donde aparece el término *ṣabiyya*, así como la venta de una esclava madre (*umm al-walad*).

En los famosos documentos arábigo-granadinos editados y traducidos por Seco de Lucena (Seco de Lucena, 1901: 108), se halla un contrato de redención de un cautivo del 7 de agosto de 1486. En este documento aparece el término *asir*.

Entre estos documentos destacan, también, las distintas cartas como la carta de Vera. Se trata de una misiva árabe en la que se pide la libertad de unos cautivos musulmanes a cambio de unos cristianos. En ella, aparece el término *asrā* referido a cautivo (Martínez Almira, 2003: 457-495). Otra carta es la referente a la de un cautivo en árabe dialectal (Díaz García; Fernández Puertas, 1977: 129-169). Esta es enviada por un hombre que lleva cautivo diecisiete años mediante la cual pide su rescate a un familiar. Aparece el término *‘abd* referido a términos religiosos y que, puede traducirse por siervo. Sin embargo, en el tema que nos concierne aparece el término *asir* referido a cautivo pues es el propio remitente el que se encuentra en esta situación.

Encontramos otra misiva destinada a Jaime II de Aragón emitida por Isma‘īl I de Granada (Alarcón y Santón; García de Linares, 1940: 47-49), en la que comunica haber accedido a la devolución de varios cautivos, da noticias respecto de otros y difiere la contestación a varias demandas del rey aragonés, lamentándose de que éste no le cumple ciertas promesas en reclamaciones semejantes, hechas por el granadino. En esta carta observamos el término *asir*.

Otra de las cartas es la que dirige Yūsuf I de Granada a Alfonso IV de Aragón (Alarcón y Santón; García de Linares, 1940: 86-87), en la que reclama la devolución de un musulmán de Almería cautivado por los cristianos en el plazo en que ya regían las paces entre ambos países. En ella aparece el término *asir*. Este mismo sultán enviará otra misiva a Pedro IV de Aragón reclamando la libertad de unos cautivos musulmanes presos por un navío de guerra aragonés (Alarcón y Santón; García de Linares, 1940: 105-107). Aquí se emplea el término *usārā*. Al mismo destinatario enviará otra carta (Alarcón y Santón; García de Linares, 1940: 122-124) en la que reclama ciertos cautivos apresados por súbditos aragoneses donde parece el término *asir*.

Por último, se ha consultado el *dīwān* de al-Baṣṭī (Al-Qaysī, 1988: 108, 192 y 196). Acostumbrados a los textos jurídicos, aparecen textos literarios, concretamente poéticos, en los que se nos habla de la experiencia como cautivo

de los autores como, por ejemplo, Yūsuf III o al-Basṭī en este caso (Ben Driss, 1997: 297-306). Así, aparece en el poema 93, en el 40 y en el 89 el término *asīr*.

Por otra parte, en las fuentes castellano-aragonesas se ha consultado un documento de Enrique IV. Se trata de una provisión real al concejo de Murcia, permitiendo que pudieran tomar cautivos a moros y canjearlos por sus parientes que estuvieran cautivos en tierra de moros (Molina Grande, 2007: 259-261) donde parece el término *captivo*. Otro documento relevante fue la lista de personas apresadas en la nave de Berenguer Ladón, de Barcelona (Alarcón y Santón; García de Linares, 1940: 121) en la que aparece repetidamente el término *asir*.

De nuevo, toman gran relevancia las misivas. En ellas se dan diferentes circunstancias, como se puede observar a continuación y, donde pueden apreciarse estos términos (Mingorance; Abril, 2013: 429-431). Entre ellas se encuentran las siguientes:

- El ayuntamiento de Jerez otorga una carta de seguro a un moro de Villaluenga para facilitar su trabajo como alfaqueque en 1471. Aparece el término *catiuous*.
- Canje de un cautivo jerezano por un moro en el cual el concejo ha tenido un papel relevante en 1484. Observamos el término *catyvo*.
- Fernando García de Espinosa se encarga del rescate de un cautivo sevillano. Para llevarlo a cabo ha de entregar como rehén a una hija del propio cautivo, además de treinta y nueve doblas. Promete sacarlo de Ronda (donde está cautivo) en el plazo de un mes. Se emplea el término *catyvo*.
- Petición de devolución de una prenda entregada como ayuda al rescate de un cautivo (*cabtivo*) que ha fallecido.
- Pedro Rodríguez (padre de un cautivo) pide un trueque entre su hijo y un cautivo musulmán esclavo de un genovés en Cádiz. En él aparece la conversión al cristianismo, el apresamiento en una cabalgada, presencia de mercaderes genoveses en Cádiz, etc. Aparece, también, el término *captivo*.

Existen distintos factores que nos ayudan a definir y diferenciar dos términos que tienden a confundirse. Sin embargo, como se puede ver a lo largo de este artículo, son numerosos los sinónimos que se emplean tanto para «cautivo» como para «esclavo» no tanto en la lengua castellana pero sí en la árabe, pues como sabemos es una lengua muy rica y con numerosos sinónimos para designar un mismo término.

Pero, ¿hasta qué punto son sinónimos? Centrándonos en la terminología árabe, sí aparece una clara distinción entre los términos empleados para

designar al cautivo, *asīr* para prisioneros musulmanes y *sabī* para prisioneros cautivos cristianos capturados por musulmanes. Sin embargo, no es así para el esclavo donde aparecen diversos términos que, probablemente, contenga algún matiz diferenciador. Aunque por falta de espacio no puedo abordar esta cuestión, me parecería interesante tratar porqué se usan tan variados términos para designar a un esclavo o esclava, así como sus diferencias. Así pues, me parece importante destacar que no sólo habría que diferenciar dos términos como cautivo y esclavo, sino que se encuentran matices en la propia definición de cada uno de ellos.

Como podemos ver, éste es un tema que suscita otras muchas cuestiones para investigar y matizar ya que todo se rige mediante un derecho islámico complejo que dependía de la época y de la escuela jurídica que imperase en el territorio, aunque en las referencias que aquí hacemos al derecho islámico se tiene en cuenta la escuela jurídica *mālikī* que era la preponderante en al-Andalus o, en este caso, en el Reino Nazarí de Granada (Viguera Molins, 2000: 159-182).

Con respecto a la época, una característica del derecho islámico es que tiende a adaptarse a los cambios y situaciones nuevas que se van dando, por ello, no podemos definir estos términos de una manera totalmente precisa pues a lo largo de tres siglos son numerosos los cambios que se dan. Sin embargo, podemos realizar una aproximación teniendo en cuenta que muchos expertos en derecho de la época se basaban en sus predecesores, además de tener en cuenta el corpus textual donde aparecen estas leyes por las que se regían, así como los testimonios de los propios cautivos. No obstante, son muchos más los textos que hay que tratar sobre esta cuestión, sobre todo, las fuentes árabes que, por su complejidad y difícil acceso debido a la lengua árabe, apenas se han investigado siendo de gran interés para el tema.

Por último, y como veíamos, hay numerosos términos para designar al cautivo y al esclavo, hecho que ya nos indica que no son sinónimos. Además de ello, se consideran que existen unas diferencias principales para distinguir ambos términos (González Arévalo, 2006: 32):

La primera diferencia que distingue estos términos es el valor económico para el reino. El cautivo era una fuente económica para el reino ya que se pagaba el rescate del cautivo para obtener su libertad, por lo que la mayor parte de las incursiones en la frontera se realizaban con este objetivo. Aunque el esclavo poseía un valor económico en la medida en la que un señor compraba un esclavo y éste formaba parte de los bienes de la casa para servir a la familia, podemos decir que el esclavo tenía un valor económico diferente, por cuanto que su condición no repercutía en ingresos económicos para el reino.

Tal y como cita González Arévalo, puede decirse que del cautivo se esperaba un sustancioso rescate, mientras que del esclavo se buscaba principalmente su capacidad laboral (González Arévalo, 2006: 32).

La segunda diferencia es la libertad. En lo que respecta a la cautividad, ésta era temporal mientras que la esclavitud era permanente. El cautivo oscilaba entre cinco opciones: la muerte, la redención, el rescate, la esclavitud y la *ŷizya*. En ocasiones, el cautivo podía llegar a convertirse en esclavo perdiendo, de esta manera, su libertad. Si bien es cierto que el esclavo podía ser manumitido, esto dependía en parte de la decisión de su dueño y no tanto de una compensación económica como en el caso del cautivo. No obstante, eran diferentes las circunstancias que se daban para la manumisión de un esclavo como ocurría con la *umm al-walad* que obtenía la libertad y la de sus hijos tras la muerte de su propietario.

Así pues, podemos decir que un esclavo tiene un valor económico en tanto en cuanto su señor lo compra con el objetivo de que lo sirva, y alcanza su libertad si su amo así lo permite. Por otra parte, el cautivo tiene un valor económico, generalmente, para el reino puesto que el dinero de su rescate se destina a las arcas del estado y su libertad llega con el pago de éste.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Sadaba, F. J., *El «Kitāb al-Muqni'fi 'ilm al-šurūt» de Abū Ŷa'far Aḥmad ibn Muġī al-Ṭulayṭulī, edición crítica de la obra y traducción de los contratos de compraventa, cartas de manumisión, denuncias y alegaciones*. Tesis doctoral dirigida por Bosch Vila, Jacinto y Molina López, Emilio, Universidad de Granada, 1987, pp. 9-145.
- Alarcón y Santón, M.A. y García de Linares, R. (1940) *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*. Madrid: E. Maestre.
- Ben Driss, A. (1997), Los cautivos entre Granada y Castilla en el siglo XV según las fuentes árabes en Segura Artero, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*: 297-306.
- Brunschvig, R., «'Abd», in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 17 February 2017. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- Cano Ávila, P. (1990), Algunos datos del tratado notarial del Abū l-Qāsim Ibn Salmūn. *Philologia Hispalensis*, 5: 233-244.
- (1988), Contratos de compraventa en el reino nazarí de Granada, según el tratado notarial de Ibn Salmūn. *Al-Qantara*, 9: 323-352.

- Charouiti Hasnaoui, M. (2000), La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fetwas de al-Wansharisi e Ibn Tarkat en Cipollone, Giulio (ed.), *La liberazione dei 'cattivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il Gihād: tolleranza e servizio umanitario: atti del Congresso interdisciplinare di studi storici*. (Roma, 16-19 settembre 1998), Ciudad del Vaticano: 549-558.
- El Corán*. Vernet, J. (trad.), Barcelona: Penguin Clásicos, 2009.
- Díaz García, A. y Fernández Puertas, A. (1977), Carta de un cautivo en árabe dialectal del archivo de La Alhambra, *MEAH*, XXVI, 1: 129-169.
- Ed. and Dufourq, Ch. E., «Fidā'», in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 17 February 2017. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- González Arévalo, R. (2014), Cautiverio y esclavitud en el Reino de Granada (siglos XIII-XVI), *Vínculos de Historia*, 3: 232-257.
- (2006), *El cautiverio en Málaga a fines de la Edad Media*, Diputación de Málaga, Málaga: 23-36.
- (2001), El valor económico como factor diferenciador entre el cautiverio y la esclavitud en época de los Reyes Católicos, *Baetica. Estudios de Arte. Geografía e Historia*, 23: 443-450.
- Martínez Almira, M. M. (2003), A propósito del rescate de cautivos conforme a las fuentes musulmanas de la época Nasrí. *Anuario de Historia del Derecho Español* LXXIII: 457-495.
- Mingorance, J. A. y Abril, J. M. (2013). *La esclavitud en la Baja Edad Media. Jerez de la Frontera 1392-1550*. Madrid: Ediciones Presea.
- Molina Grande, M. C. (ed.) (2007). *Documentos de Enrique IV*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Al-Qaysī, 'Abd al-Karīm (1988), *Dīwān 'Abd al-Karīm al-Qaysī al-Andalusī*. Shaykhah; Ṭarābulusī, Muhammad al-Hadī (eds.) Túnez: Bayt al-Ḥikma, 1988.
- Seco de Lucena, L. (1961), *Documentos arábigo-granadinos*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.
- Vidal Castro, F. (1989), El cautiverio en el mundo islámico: Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí en Toro Ceballos, F.; Rodríguez Mollina, J. (coords.), *II Estudios de Frontera, actividad y vida en la frontera*. Congreso celebrado en Alcalá la Real del 19 al 22 de noviembre de 1997, Jaén: 771-823.
- (1995), El Mí'yar de al-Wanšarīsī. *MEAH. Sección árabe-islam*. 44: 213-246.
- Viguera Molins, M. J. (2000), La religión y el derecho en Viguera Molins, M.^a Jesús (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. VIII/3 de J. M.^a Jover Zamora (dir.) *Historia de España. Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa-Calpe: 159-182.

Legitimidad y discurso religioso en el Marruecos Contemporáneo

MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: El objetivo de este estudio es presentar una serie de conceptos clave para la correcta comprensión del discurso legitimador utilizado por la actual monarquía marroquí. Algunos de estos conceptos, como *Imārat al-Mu'minīn* o *bay'a*, nos remiten al legado islámico clásico; no obstante, también se abordan cuestiones contemporáneas como la definición de la Corona según la constitución vigente. Todo ello, sin perder de vista la realidad sociológica de un país donde el fenómeno del culto a los santos y la influencia de las *tariqas* sufíes juegan un papel determinante en las estructuras de poder. Producto de ello, también se pretende analizar la aparente contradicción existente entre la concepción del islam canónico y la del islam popular marroquí respecto a la noción de legitimidad. Finalmente y a modo conclusión, se propone un mecanismo triangular de generación del discurso legitimador y se determina que la actual monarquía marroquí basa su legitimidad en la relectura y reinterpretación del legado islámico tradicional.

Palabras clave: Marruecos, discurso islámico, islam oficial, legitimidad, monarquía, *Amīr al-Mu'minīn*, *bay'a*.

ABSTRACT: The aim of this study is to present some key concepts for understanding the legitimizing discourse used by the current Moroccan monarchy. Some of them, such as *Imārat al-Mu'minīn* or *bay'a*, belong to the classical Islamic heritage; but others are related to contemporary issues such as the definition of the monarchy, according to the current Constitution. All of this, keeping in mind the sociological reality of a country where the cult of the saints and the influence of the Sufi *tariqas* play a prominent role in the structure of power. Another aim of this study is to analyze the apparent contradiction about the legitimacy notion between the canonical Islam and the traditional Moroccan Islam. As a final conclusion, a triangular mechanism in the legitimization process is proposed. Also, it is determined that the legitimacy of the current Moroccan monarchy is based on the reinterpretation of the traditional Islamic legacy.

Keywords: Morocco, Islamic Discourse, Official Islam, legitimacy, monarchy, *Amīr al-Mu'minīn*, *bay'a*.

El objetivo de este breve estudio es aclarar una serie de conceptos clave para la correcta comprensión del juego de legitimidades en el que se sustenta el actual régimen monárquico marroquí. En un principio, estos conceptos pueden parecer inconexos y anacrónicos al remitir a los primeros tiempos de la civilización islámica. No obstante, uno de los propósitos del presente estudio es facilitar la comprensión del proceso de relectura y actualización a los que estos términos se ven sometidos con el objetivo de legitimar las estructuras actuales de poder.

En primer lugar, es necesario remarcar que en Marruecos la figura del rey no solo ostenta el poder político, sino también el religioso, al ser considerado Comendador de los Creyentes (*Amīr al-Mu'minīn*)¹. Este título de naturaleza califal reconoce su papel como Primer Ulema del país, así como el derecho a ejercer como imán de la comunidad islámica. Así se define en el artículo 41 de la Constitución de 2011:

El Rey, Comendador de los Creyentes (*Amīr al-Mu'minīn*), vela por el respeto al islam. Es garante del libre ejercicio de culto. Preside el Consejo Superior de Ulemas, encargado del estudio de las cuestiones a las que se le someta. El Consejo es considerado la única instancia habilitada para emitir dictámenes religiosos reconocidos oficialmente sobre las cuestiones que se le planteen y ello de acuerdo a los principios y disposiciones de la religión islámica. Las atribuciones, composición y modalidades de este Consejo serán fijadas por *dahīr*. El Rey ejerce las prerrogativas religiosas referentes al Principado de los Creyentes (*Imārat al-Mu'minīn*) que le son autorizadas de manera exclusiva por requerimiento de este artículo a través de los *dahīres*².

Para la correcta comprensión de los mecanismos de legitimación del Marruecos contemporáneo es necesario ahondar en el título de *Amīr al-Mu'minīn* que ostenta en la actualidad el Rey de Marruecos según el artículo constitucional antes citado. Sin embargo, los orígenes de este título se remontan a la época inmediatamente posterior al profeta Muḥammad, más concretamente en el siglo VII, cuando el califa 'Umar ibn al-Jaṭṭāb gobernaba como segundo califa (Gibb, 1979: 445).

En cuanto al significado literal del término, este título es traducido al español como *Comendador de los Creyentes* o *Príncipe de los Creyentes*. En cualquier caso,

1. Para la transcripción de los términos en árabe se ha utilizado el sistema de la Escuela de Arabistas Españoles de la revista *al-Andalus*.
2. Traducción propia realizada del texto árabe.

amīr se utiliza para designar a aquellas personas que han sido investidas con algún tipo de mando de gobierno, especialmente militar. En cuanto al término *mu'minīn* (en genitivo plural), es traducido inequívocamente por *creyentes*. Por ello, este título empezó a emplearse para designar a los primeros líderes de las expediciones militares de los musulmanes como, por ejemplo, el ya mencionado 'Umar ibn al-Jaṭṭāb.

A lo largo de la historia, el título de *Amīr al-Mu'minīn* ha sido comúnmente empleado como título protocolario del califa, por lo que su utilización entre los dirigentes sunnīs ha llevado implícita la reivindicación de su legitimidad para ser reconocidos como posibles califas o líderes de la comunidad islámica. Un ejemplo de ello es que la dignidad de *Amīr al-Mu'minīn* no solo fue solo utilizada por dinastías que ostentaron el título califal, como es el caso de los omeyas o los abasīs, sino también por otras dinastías que no gozaron de tal reconocimiento ante la comunidad islámica pero que buscaban un cierto reconocimiento religioso (Gibb, 1979: 445).

La dinastía 'Alawī, que gobierna Marruecos desde el siglo xvii, goza del reconocimiento de familia jerifiana (en árabe, *šarīf*) al ser considerados descendientes del profeta Muḥammad a través de los hijos del matrimonio entre 'Alī y Fāṭima. Actualmente, esta dinastía junto a la Hāšimī que gobierna en Jordania, son las únicas casas reales del mundo islámico que gozan de tal consideración. La importancia de la naturaleza jerifiana de la familia 'Alawī reside en que, gracias a ello, el Rey es considerado *Amīr al-Mu'uminīn*. En otras palabras, es gracias a la consideración del Rey como descendiente del Profeta que la monarquía marroquí puede participar en este complejo proceso de legitimación.

Los inicios de esta dinastía son un ejemplo de la importancia de esta concepción de legitimidad que conforma la realidad del ideario marroquí. La dinastía 'Alawī es originaria de Yanbu', una pequeña ciudad en las costas del Mar Rojo (en la actual Arabia Saudí). Ya en el siglo xiii se establecieron en la zona de Tāfilālt (en la actual Marruecos), donde fueron ampliamente respetados por la población local debido a su noble linaje. En los últimos tiempos de la dinastía Sa'dī, ya en el siglo xvii, y en medio de una anarquía generalizada provocada por la disputa entre los diferentes morabitos y sus *tariqas*, la familia 'Alawī empezó a cobrar importancia y a erigirse como líderes (Madariaga, 2017: 78-80).

Una vez esbozados los orígenes de la actual dinastía gobernante en Marruecos resulta especialmente interesante hacer referencia a los procesos de creación de dinámicas de poder en este país. Como explica la profesora Gema Martín Muñoz, «la noción de legitimidad en el orden islámico tradicional no está basada en el origen del poder del gobernante, como ocurre en el proceso

político occidental, sino en el correcto ejercicio del poder según los imperativos del islam, el cual es vigilado por el cuerpo de ulemas, capacitados para juzgar lo que es legítimo e ilegítimo» (Martín Muñoz, 1999: 257). Es decir, la concepción islámica de la soberanía no tendría nada que ver con la doctrina absolutista de derecho divino, pues el gobernante en cuestión no es más que un creyente como otro cualquiera que asume unas funciones de liderazgo y como tal puede ser juzgado por los conocedores del legado islámico.

No obstante, en el caso particular de Marruecos la concepción canónica de la legitimidad antes explicada se ve sobrepasada por una serie de ideas muy enraizadas en el ideario colectivo. Como afirma José Antonio González Alcantud, a pesar de ser una práctica que pueda contradecir la ortodoxia islámica, el culto a los santos se halla muy extendido históricamente entre la sociedad magrebí y aún a día de hoy ejerce una influencia determinante (González Alcantud, 2014: 9-10). Por ello, el pueblo marroquí incorpora el concepto de *baraka*, que se explicará a continuación, como otro elemento legitimador de la monarquía aparte de la consideración de *šarīf*. De este modo, al incorporar esta concepción, se considera al monarca como depositario de una gracia divina heredada por su condición de descendiente del Profeta y que lo eleva sobre sus conciudadanos para ejercer una función de liderazgo. Esta particular concepción del poder político encuentra su nacimiento en el siglo XVII, cuando esta parte del continente africano se encontraba fragmentada en una serie de pequeños entes políticos liderados por hombres investidos de un carisma religioso especial (Geertz, 1994: 48-54).

Aportar una definición concluyente de *baraka* es una tarea harto complicada. Siguiendo los postulados de Clifford Geertz podría entenderse como una suerte de «fuerza sobrenatural» concedida por Dios. Por otro lado, la *baraka* responde a una concepción de religiosidad más cercana y comprensible para el creyente iletrado, quien mediante la intercesión de las personas depositarias de este carisma divino trata de conseguir alguna gracia o milagro, en oposición a la respuesta del islam ortodoxo que exhorta a la espera paciente de las bondades de la vida futura (Ghoulaichi, 2005: 11).

Independientemente de la dificultad de dar una definición científica de *baraka*, el carisma que se le atribuye al rey dista mucho del carisma de los santos. Si la *baraka* de los santos proviene de una vida especialmente piadosa y virtuosa, la de los gobernantes deriva de su consideración de familia jerifiana como descendientes del profeta Muḥammad. Por otro lado, si los santos son capaces de realizar milagros que escapan de las leyes de la naturaleza, los milagros de los gobernantes son aquellos relativos al bienestar del pueblo; como por

ejemplo, las buenas cosechas, la ausencia de epidemias o las victorias militares (Ghoulaichi, 2005: 11-12).

La connivencia de ambos conceptos, el de *baraka* y el de familia jerifiana, ha jugado un papel determinante en la creación de estructuras de poder en Marruecos cuya efectividad llega hasta la actualidad. Como explica Fatima Goulaichi, aunque ambas ideas a nivel teórico puedan ser definidas de manera diferenciada, estos dos conceptos lejos de presentarse estáticos y alejados el uno del otro, se solapan en el ideario marroquí y han sufrido diversas adaptaciones que han permitido hacer efectivo el proceso de legitimación basado en la reflectara y actualización del legado islámico clásico (Ghoulaichi, 2005: 48).

Estas consideraciones teóricas encuentran su manifestación físicas en la manera en que los gobernantes marroquíes se han presentado y se presentan ante el pueblo. Un claro ejemplo es la celebración anual de la Fiesta del Trono (*'id al-'arš*) que puede ser interpretada como la reelaboración y actualización de la *bay'a*, un acto o ceremonia que ha pervivido a lo largo de la historia islámica desde los tiempos de Muḥammad hasta nuestros días. De acuerdo a lo explicado por Tyan, entre uno de sus varios significados, la *bay'a* es el acto por el que una persona o un grupo de personas reconoce la autoridad de alguien (Tyan, 1979: 1113-1114). A lo largo de la historia del islam, la *bay'a* ha sido un elemento clave a la hora de generar estructuras de poder, tal y como se recoge ya en la aleya coránica XLVIII: 18 en la que se narran las bondades de Dios con aquellos grupos de la Península Arábiga que iban sometándose a la autoridad política y religiosa del Profeta. En ella no se utiliza la palabra *bay'a* concretamente, sino el verbo *bāya'a / yubāyi'u* (forma III de la raíz verbal *baya'a*) entre cuyos significados se encuentran *reconocer por jefe, aclamar, acatar, jurar o rendir homenaje*:

Dios ha quedado satisfecho de los creyentes cuando te han jurado fidelidad (*yubāyi'ūna*) debajo del árbol. Sabe lo que hay en sus corazones. Ha hecho descender sobre ellos la alianza y los ha recompensado con una victoria inmediata (Vernet, 2011:459).

Pero lo que resulta de interés para este artículo es cómo este acto ha sido adaptado en el Marruecos contemporáneo para que siga teniendo efectividad en el ideario colectivo. Si antes se realizaba solamente cuando el sultán accedía al trono; desde principios del siglo XX, la *bay'a* toma un carácter anual y se incorpora como elemento central de la Fiesta del Trono. Ya con la postcolonialidad nacionalista inaugurada por Muḥammad V en 1956, esta festividad se consolida y se asocia a la idea de independencia nacional (González Alcantud, 2014:17-18).

A diferencia de su antecesor, Ḥasan II no contó con la legitimidad que le otorgaba al anterior monarca haber liderado el proceso de emancipación de la metrópoli, por ello se vio obligado a reforzar su legitimidad a través de un discurso religioso que encontró su reflejo en las continuas referencias clásicas a los primeros tiempos del islam en sus discursos de la Fiesta del Trono. Un ejemplo de ello sería, como señala Mohamed Tozy, las numerosas citas coránicas y el empleo de numerosos ḥadices en la *bay'a* suscrita por los habitantes Wādī al-Dahab el 14 de agosto de 1979 tras la incorporación al territorio nacional de esta región (Tozy, 1999a: 24-26 y Tozy, 1999b: 119).

Ya en época más reciente y en el marco de esta festividad nacional, se retransmite en directo por televisión el *ḥafl al-walā'* (que puede ser traducido como *la celebración de la lealtad*). En ella, los notables del país juran fidelidad ante el rey, quien es presentado como *Amīr al-Mu'minīn* en las inmediaciones de uno de sus palacios. El protocolo de esta ceremonia es complejo: los diferentes notables distribuidos por grupos de acuerdo a su procedencia geográfica proceden a realizar cinco reverencias ante el rey mientras se repite una fórmula protocolaria (Al-Aoula TV, 2018).

Finalmente, para que este mecanismo de legitimación basado en nociones del islam clásico siga teniendo vigencia en la actualidad es imprescindible el papel del cuerpo oficial de ulemas. A lo largo de la historia de Marruecos, este grupo ha tenido la función de legitimar el poder del momento y, como señala el profesor Macías Amoretti, más aún desde la creación del estado-nación en el que la institución de la monarquía hunde sus bases en la reinterpretación de las instituciones clásicas y en la relectura del pasado islámico (Macías Amoretti, 2008: 69-70). En este sentido podría definirse ulema siguiendo lo propuesto por la profesora Fierro: «el ulema es el especialista en el saber religioso islámico, es decir, es aquel que conoce y estudia el Corán y la Tradición del Profeta, las dos fuentes de la Revelación Divina, y lleva a cabo también una función de interpretación de esas fuentes con el objeto de asegurar a la comunidad de creyentes una correcta comprensión de las normas que Dios ha impuesto a los hombres» (Fierro, 2011: 138). De esta afirmación deriva el hecho de que las personas que gozan de tal consideración sean los responsables de legitimar al gobernante de turno que necesita la lealtad de sus súbditos expresada físicamente mediante el acto de la *bay'a* (Fierro, 2011: 143-145).

En el Marruecos actual, la gran mayoría de los ulemas que integran la *Rābiṭat al-'Ulamā'* (Liga de Ulemas), considerada como el consejo de ulemas oficialistas, se ha formado en uno de los dos centros nacionales de referencia en cuanto a estudios religiosos: la Universidad al-Qarawiyyīn de Fez o la Institución Dār

al-Ḥadīṭ al-Ḥasaniyya de Rabat. Como consecuencia de ello, puede considerarse que estos centros son los responsables de generar el discurso islámico oficial que tiene por objetivo legitimar la Corona (Fernández Fonfría, 2012: 857-859).

CONCLUSIONES

Tras explicar sucintamente los conceptos anteriores, se puede determinar que los mecanismos en los que basa su legitimidad la actual monarquía marroquí se sustentan en la relectura y reelaboración del legado islámico tradicional. Gracias a este mecanismo, la monarquía encuentra su razón de ser a partir de la actualización de un título califal cuyo origen se remonta al siglo VII. Esta continua adaptación a los tiempos de la institución monárquica es factible gracias a un mecanismo triangular de generación de un discurso islámico oficial que seguiría la siguiente estructura:



En uno de los vértices de este triángulo imaginario se situaría el Rey como *Amīr al-Mu'uminīn*; en un segundo, el cuerpo oficial de ulemas y en el tercer vértice, la formación oficial que recibe este cuerpo de ulemas. De esta manera, la formación oficial estructurada y controlada por el Estado sería la encargada de instruir al cuerpo de ulemas, quienes mediante el islam oficial aprendido en las instituciones oficiales, elaborarían el discurso necesario para que la institución monárquica quede legitimada de acuerdo al legado islámico.

BIBLIOGRAFÍA

- Amīr al-mu'minīn yatarā' as ḥafl al-walā' al-ladī yutawwiḡ iḥtifālāt 'īd al-'arš al-muḡīd (2018). Al-Aoula TV. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=0ZdXJAATzqI&t=16s>.
- El Corán (2011). Vernet, Juan (trad.). Barcelona: Austral.
- Fernández Fondría, Lidia (2012), La formación islamista tradicional (al-ta'lim al-aṣlī) vista a través de la revista *Da'wat al-Ḥaqq*. En Aldea Celada, José Manuel et al. (eds.), *Historia, identidad y alteridad: Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Investigadores*. Salamanca: Hergar Ediciones Antema: 849-869.
- Fierro, Maribel (2011), Ulemas en las ciudades andaluzas: religión, política y prácticas sociales. En Martínez Enamorado, Virgilio (ed.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*. Málaga: 137-167.
- Geertz, Clifford (1994), *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Ediciones Paidós: 1994.
- Ghoulaiichi, Fatima (2005), *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing Kings/Saints Relationship*. Maryland: Universidad de Maryland.
- Giib, H. A. R. (1979), AMĪR AL-MU'MINĪN. En Gibb, H. A. R. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, vol. 1: 445.
- González Alcantud, José Antonio (2013), *Poder y ritual en la monarquía alauita de Marruecos: discurso de ingreso como Académico Correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Granada: Observatorio de Prospectiva Cultural de la Universidad de Granada.
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2008), *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá.
- Madariaga, Rosa María de (2017), *Historia de Marruecos*, Madrid, Libros de la Catarata.
- Martín Muñoz, Gema (1999), *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Tozy, Mohamed (1999a), *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- (1999b), Reformas políticas y transición democrática en Marruecos. En Aubarell, Gemma (ed.), *Las políticas mediterráneas: nuevos escenarios de cooperación*. Barcelona: Icaria Antrazyt: 117-146.
- Tyan, E. (1979), BAY'Ā, en Gibb, H. A. R. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, vol. 1: 1113-1114.

III. Filosofía y arte

Los conjuros mágicos y la construcción de lo sobrenatural en la mentalidad del Oriente Próximo Antiguo

Una lectura multidisciplinar de los textos sagrados

PABLO BARRUEZO VAQUERO y
DAVID LAGUNA PALMA
Universidad de Granada

RESUMEN: En el presente trabajo analizamos algunos textos que se han podido identificar como de naturaleza cultural o mágica, y que conocemos de distintas sociedades que habitaron en Mesopotamia, la franja Sirio-Palestina y Egipto durante la Antigüedad. El objetivo es conocer qué similitudes y diferencias existen en el trasfondo de estos textos y qué nos dicen sobre la mentalidad e ideología, especialmente en relación con el mundo sobrenatural. Para ello hemos optado por una aproximación multidisciplinar: partimos desde dos disciplinas, la histórica —utilización de textos y seguimiento de un orden cronológico— y la antropológica —siendo el objeto de estudio diversas culturas dentro del marco cronológico establecido—, bajo una aproximación de la literatura comparatista. Al analizar dichos textos hemos podido llegar a una serie de conclusiones, entre las que destaca la constatación de que dichos modelos sobre el mundo sobrenatural responden a casuísticas de problemas reales y fácticos que las personas de estas diversas culturas tenían que afrontar.

Palabras clave: Magia, conjuros, creencias, sobrenatural, Próximo Oriente Antiguo.

ABSTRACT: In this very article are analysed some texts which have been identified of cultic or magic nature, and which are known from different societies that dwelled in Mesopotamia, the Syrio-Palestinian Strip and Egypt during Antiquity. The objective is to know which similarities and differences exist in the background of these texts and what do they tell us about mentality and ideology, especially in relation with the supernatural world. For that, we have opted for a multidisciplinary approach: starting from two disciplines, the historical —use of texts and following of a chronological order— and the anthropological —being the object of study diverse cultures within a settled chronological frame—, under an approach of comparatists' literature. Analysing the aforesaid texts, it is possible to draw some conclusions, between which can be outlined the verification that such models of a supernatural world respond to a casuistry of real and factual problems that people from these diverse cultures had to face.

Keywords: Magic, spells, beliefs, supernatural, Ancient Near East.

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN

En las próximas líneas analizamos algunos rasgos del mundo supernoatural, la mentalidad e ideología de las sociedades que habitaron el Próximo Oriente Antiguo. Afrontamos este estudio con el propósito de centrarnos en lo antropológico de las creencias. Dicho de otra manera: toda creencia y mundo supernoatural obedece y refleja ciertos problemas, miedos y situaciones que las personas tienen que afrontar. Así, al analizar la mentalidad e ideología comprendemos las dificultades que vivían. Incluso podemos ir más allá de ello: al analizarlo, nos damos cuenta de las luchas de poder existentes, ocurridas a raíz de intentar obtener la primacía, oficialidad y control de las creencias.

Nuestro estudio se sitúa en un contexto amplio y complejo. El concepto de Próximo Oriente Antiguo resulta algo ambiguo, e incluso artificial. A menudo se utiliza como sinónimo Oriente medio, y abarca Mesopotamia¹, Persia y Afganistán, así como Egipto y Sudán. En palabras de Liverani, el área de Oriente Próximo tampoco es compacta en su interior, ni se puede delimitar netamente. Los límites son precisos al oeste (Mediterráneo) y al noreste (mar Negro), más imprecisos, aunque profundos, al norte (Cáucaso, estepas de Asia central) y al sur (desierto de Arabia) y más abiertos al este (meseta de Irán, golfo Pérsico) (Liverani, 1995: 26). En cualquier caso, será en este espacio (fig. 1) donde



Fig. 1. Región de estudio aproximada.
Realización propia a partir del Mapa Base ofrecido por National Geographic costumizado para ArcGis.

1. El término y realidad de Mesopotamia es complejo. Para una discusión del término se recomienda consultar Finkelstein, 1962: 73, quien considera que el término designa una realidad aramea. Con respecto a la realidad geográfica de la zona es conveniente ver Mark, 2009, y Oppenheim, 1977: 38 para la visión más concreta de los babilonios.

diversas culturas se desarrollen: sumerios, acadios, egipcios, cananeos, asirios, babilonios, etc. con diferentes fases y épocas para estas dos últimas.

Por otro lado, advertimos el riesgo de no caer en generalizaciones, ya que somos conscientes de que analizamos una gran cantidad de lugares, junto a sociedades o culturas que responden a una gran casuística. Aun así, utilizaremos textos de estas diversas culturas, independientemente de la disparidad cronológica. Esto se debe a que no pretendemos esgrimir cada uno de los elementos de la fenomenología religiosa de estas, sino que pretendemos dar respuesta a unos determinados interrogantes en relación con los sistemas de creencias², los cuales, en los casos que aquí analizamos, responden a unas características básicas similares. En muchos casos, unos sistemas son evolución de los anteriores, con pequeñas modificaciones o cambios de nombres para los dioses; pero los elementos mentales de base son inmutables por lo general. Igualmente, se ha podido comprobar la pervivencia de ciertas costumbres y creencias de unas culturas en escritos posteriores de otras (Millet Albà, 2012: 3-16). No obstante, siempre sería aconsejable tener en cuenta esta diversidad que hace complicado hablar de una Mesopotamia unida.

2. SOBRE RELIGIÓN Y MAGIA COMO SISTEMA DE CREENCIAS: UNA PEQUEÑA ACLARACIÓN

«Religion is not only people explaining and projecting their dreams; it is not only a sort of spiritual electric — mana —; it is not solely to be recognized in social communion — no, religion and magic are ways men must have, being men, to make the world acceptable, manageable, and right. And we see the truth of the many-sided view in the windings and twistings of rite and myth, work and worship» (Reddfield, 1984: VIII).

Partimos de esta idea básica: religión y magia no son dos cosas separadas, ni siquiera relacionadas; por el contrario, la magia es una parte o un fenómeno más de la religión. De tal forma, creemos en la necesidad de revisar la visión que Malinowski da, para quien la magia es «a body of purely practical acts, performed as a means to an end.» (Malinowski, 1984: 51), si bien es cierto que

2. Hemos optado por esta expresión en la mayoría de los casos como sustitutiva de «religión». Esto se debe a que no existía una palabra como tal —al menos que nosotros conozcamos— que pueda traducirse conceptualmente como «religión». Es por ello que hemos optado por utilizar un término —*system of belief*— que recomendó Price para el caso de la cultura vikinga (Price, 2002: 54.).

en ningún momento separa una de la otra del campo de lo sagrado. Otros antropólogos han seguido una visión evolucionista para justificar dicha división, afirmando que la magia es una predecesora pretérita y menos evolucionada de la religión.

Nosotros, como mencionábamos en el párrafo previo, partimos de una premisa paralelamente opuesta, a saber: no existe separación entre magia y religión. La religión³ es, sin género de dudas, el conjunto de sistema de creencias y prácticas —permitidas o no (tabú/magia negra)— que existen a partir y gracias a las ideas creadas y sustentadas por dicho sistema mental. En este sentido, podría decirse que existen dos esferas dentro de la religión: 1. Una más teórica o nuoménica —en el sentido kantiano—, relacionada con los mitos y cosmogonías; y 2. Otra más práctica o fenoménica, relacionada con los rituales, mágicos y no mágicos. De tal forma, coincidimos con otras investigaciones realizadas al respecto (González Torres, 1977: 100)⁴.

Además, ciertos autores apuntan que existen dos formas o expresiones de magia: una teórica como pseudociencia que intenta explicar los efectos que los ritos o conjuros tienen; y otra práctica como pseudoarte que consistiría en pronunciar ciertos conjuros o realizar determinadas acciones consideradas como mágicas (González Torres, 1977: 8586). En cualquier caso, esto podría ser, nuevamente, una dualidad que podría entenderse dentro de un esquema explicativo en cierta medida dialéctico.

En cualquier caso, los ritos, en donde estaría encuadrada la magia, se fundamentan en la necesidad de relacionarse con los seres sobrehumanos. En este sentido, buscarían interactuar con el mundo supernatural, cambiarlo en favor de las personas. La magia, con sus conjuros, serían, en conclusión, rituales que buscarían cambiar el mundo «real» —ya fuese en tiempo presente o futuro— en favor de un individuo o de una colectividad mediante la inferencia en el mundo supernatural.

3. No debemos olvidar que la religión o los sistemas de creencias están dentro de lo que diversos autores (filósofos o teólogos, así como antropólogos, sociólogos, historiadores o arqueólogos, etc.) denominan como sagrado o espiritual.
4. En este artículo, igualmente, se da una serie de referencias y se hace un análisis de la tradición antropológica y sociológica sobre ambos conceptos. A este respecto (Calvo Martínez, 1998: 39), aunque la identifica como un residuo o un aspecto parasítico de la religión.

3. MAGIA Y CONJUROS

- Mesopotamia

La magia fue, a lo largo y ancho de Mesopotamia, omnipresente (López y Sanmartín, 1993: 413). Estaba basada principalmente en la convicción de modificar el mundo natural o real a través de ciertas acciones que inferirían en el mundo supernatural. Igualmente, se distingue entre una magia positiva y otra negativa. La positiva, de la que tenemos una rica colección textual⁵, buscaba eliminar los males realizados por demonios maléficos y otros seres supernaturales o, incluso, humanos. La negativa —magia negra, brujería era realizada por sectores sociales marginales que buscasen causar daños o que seres demoniacos o humanos provocasen acciones negativas. Precisamente, muchos de los conjuros mágicos estaban destinados a paliar estas acciones negativas. En cualquier caso, no parece que existiese una distinción real entre los conjuros de un tipo u otro (López y Sanmartín, 1993: 414).

Según López y Sanmartín, la distinción fundamental entre ambos tipos de magia era que estuviera hecha por un brujo o hechicero —maligna— o bajo el auspicio y patrocinio de los dioses, es decir, que fuera realizado por sacerdotes oficiales (López y Sanmartín, 1993: 415). En este sentido, creemos que se demuestra así que cualquier magia que fuese realizada mediante las instituciones —el poder— sería bienintencionada, mientras que si se realizaba fuera del espacio del poder era perseguida, demonizada y temida. Así, pues, podría considerarse más bien como una forma de controlar cualquier acción humana o sobrehumana por parte de las instituciones religiosas, que, en este caso, hasta la reforma de Hammurabi (c. XVIII a.C.), sería detentado por los sacerdotes.

Los demonios malignos, que en muchas ocasiones formaban grupos, estaban presentes en la vida cotidiana de las personas, siendo muy poderosos y temidos, en una posición cosmogónica entre los humanos —por encima de estos— y los dioses —por debajo de ellos. En cualquier caso, lo que representaban, ya fuera a nivel grupal o individual, es la plasmación de los miedos y fobias de estas culturas, encarnadas y expresadas en los nombres dados a estos seres: alma en pena, golpeacostados, destino mortal, acechador, dios malo, todo-lo-malo, etc. en donde, en especial, se tenía miedo a un ser que era una diablesa sexualmente amargada y maligna con respecto a los hombres (López y Sanmartín, 1993: 415-

5. En especial por parte de la tradición literaria sumeria.

418). Además, todos ellos tenían aspectos horribles, mezclando elementos de distintos animales y algunos aspectos antropomórficos.

Más allá de formalidades de estructuración textual, no existen diferencias importantes entre textos sumerios y acadios, y existen muchos paralelismos con la magia babilónica (López y Sanmartín, 1993: 415-418). Normalmente, los textos se copiaban de una a otra cultura o lengua; y hasta época babilónica, normalmente, los conjuros mágicos se agrupan en cuatro tipos (López y Sanmartín, 1993: 415-431):

1. Conjuros de legitimación, donde el conjurador o exorcista se autopresenta como enviado de los dioses:

Yo soy el conjurador, sacerdote jefe de Enki: el señor me ha enviado a él; me ha enviado a él en calidad de mensajero del (templo).

(López y Sanmartín, 1993: 428)

2. Conjuros profilácticos, donde la magia es preventiva contra posibles males futuros:

*¡Rómpete como una jarra, rájate como un cántaro,
No pases del travesaño ni del marco de la puerta,
No pases del umbral,
Mal demonio, que estás en tu estepa,
Diablo malo, que estás en tu estepa!
Que el demonio bueno que habita en la casa [...] y el dios
Personal del hombre te rompan, mal demonio
Diablo malo, como un puchero de alfarero en la plaza.*

(López y Sanmartín, 1993: 428)

3. Conjuros de tipo «Marduk-Ea», donde aparecen representaciones dramáticas en donde el médico o conjurador tiene un papel representativo de Marduk, que libera de un mal a Ea, su padre:

El demonio malo que inquieta las calles, que deambula en secreto, que cubre las calles, el diablo malo que han soltado en la estepa, el saltador despiadado, la diablesa dim.me y el diablo dim.a que vomitan sobre los hombres, el mal de corazón, el mal de tripas, la enfermedad, el dolor de cabeza, la locura que cubre a los hombres, todos ellos han paralizado al hombre inquieto, ansioso y tempestuoso; lo han sumergido en su bilis: ese hombre anda como

fuera de sí, cambia como las crecidas del río, no traga comida ni bebe agua, se pasa los días en un apuro ¡Ay! [sigue un diálogo entre Marduk (técnico conjurador) y su padre Enki, donde reconoce al primero como igual de sabio o más, habilitándole para sanar].

(López y Sanmartín, 1993: 429)

4. Conjuros de bendición, en donde se consagra objetos empleados por el exorcista:

*Hierba jabonera, planta pura crecida del Abzu,
Tu copa está en el cielo, tus raíces en la tierra,
Tu copa está en el cielo, hacia el cielo se ha estirado,
Tus raíces están en la tierra, hacia la tierra ha ido limpiando,
Tu tallo lo ha limpiado,
Tu tallo lo ha limpiado todo para el rito
(...)
Purificarás la boca del hombre, la limpiarás.
¡Apártese la lengua mala!*

(López y Sanmartín, 1993: 430)

Ya en el I milenio a.C. la magia se agrupa en torno a dos grupos: los Maqlu y los Surpu. Los primeros contrarrestarían los conjuros de los brujos y hechiceros, buscando quemar la imagen de estos; estos rituales tenían sus propios *tempos* (mañana, noche y amanecer). Estaban, además, relacionados con las pesadillas, consideradas como síntoma de embrujamiento. En cuanto a los segundos, están relacionados con las «oracionesconjuros», buscando la protección de males desconocidos, normalmente relacionadas con faltas o pecados desconocidos, realizados o futuribles (conocibles gracias a la adivinación), tomando normalmente la forma de plegarias. Estos últimos adquirirían gran popularidad en Babilonia (López y Sanmartín, 1993: 432-440). En la cultura asiria se ven ciertas modificaciones, en especial con respecto a la dedicación que se hace a los dioses y una finalidad más orientada hacia la predicción y prevención de malos augures políticos, Tal vez esto se deba a una falta con respecto a un mayor registro de una magia más «cotidiana». Pero, por lo general, se encuentra una continuación y similitudes (López y Sanmartín, 1993: 452-460). En cualquier caso, nos es difícil extendernos a este respecto más. Remitimos a la bibliografía utilizada.

Junto a los propios conjuros, amuletos y demás objetos también protegían contra estos seres (López y Sanmartín, 1993: 419). En cualquier caso, magia y

medicina solían confundirse, ya que las grandes enfermedades eran atribuidas a las fuerzas supernaturales (Finkel, 2005: 155):

*La bilis ha roto el suelo como el hierbajo,
Es una cabra, ha alzado la cabeza,
Como un macho cabrío ha alzado...;
Le (: al enfermo) enseña la lengua como una serpiente de agua,
Como una serpiente sobre el suelo quemado lanza el veneno contra él.
¡Bilis: tú que has salido de mí mismo,
Seas estrellada como una vasija, apágate como el fuego,
Apágate sola como fuego de hierbajos,
Apágate sola como fuego de palmera!
El conjuro recitado de la diosa Ningirima,
El conjuro de la ciudad de Eridu
Lo suelte Enki en la Casa de Agruna.
Una vez haya tomado en la mano un terrón de sal y hayas recitado
Sobre él un conjuro, y se lo hayas puesto en la boca,
Que él suelte (lo que le oprime como) una ventosidad,
...
Lo expulse de su ano como viento.*

(Conjuro sumerio contra la bilis;
López y Sanmartín, 1993: 421).

Así como contra otras heridas y dolores:

*A alguien le ha mordido una serpiente, le ha picado un escorpión, le ha mordido
un perro rabioso,
Y le han metido el veneno.*

*...
Cuando haya llevado a cabo la limpieza con su jarra limpia y haya recitado el
conjuro sobre el agua apropiada al caso, y le haya dado a beber el agua apropiada al
caso al que habían mordido, saldrá por sí solo el veneno respectivo.*

(Conjuro sumerio contra las secuelas de mordeduras
y picaduras de animales, en este caso de una serpiente;
López y Sanmartín, 1993: 422-423).

*Caza una rana,
Córtala y ábrela, Sácale las tripas y mantecas, Cuécelas en el fuego.
Estando (el paciente) despierto*

*Pónselo sobre el diente enfermo;
Luego emplea el conjuro y se curará*

(Conjuro en acadio contra el dolor de muelas;
López y Sanmartín, 1993: 425).

Finalmente, la nigromancia siempre fue importante en Mesopotamia, que funcionó como una forma de adivinación, siendo complementaria de las demás magias:

*Aquí ya estamos consultando a una oniromante, a una adivina y a los espíritus:
Asur te avisa sin cesar*

(López y Sanmartín, 1993: 466)

- **Zona Sirio-Palestina**

En esta zona la magia seguiría teniendo gran importancia. Realmente, la magia es un fenómeno que estuvo presente en toda Mesopotamia. Para el caso de las creencias cananeas, pues, la magia es un componente importante (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 206), en donde era la adivinación su expresión y componente más importante (Blázquez, Martínez-Pinna y Montero, 1993: 133). Con ello se buscaba conocer y dominar o cambiar el futuro. Parece que existían dos tipos de adivinación, a saber: la regia y la profesional importante (Blázquez, Martínez-Pinna y Montero, 1993: 133 y Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 206). No obstante, también existía la magia profiláctica, es decir, que buscaba solucionar problemas presentes (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 307).

Existían numerosas técnicas y métodos, así como especialistas encargados de realizar este tipo de acciones. Para el caso de la adivinación, parece ser que el principal oficiante era el propio rey (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 206). En este sentido, el rey actuaría como adivinador tras otras actividades culturales, probablemente relacionadas con el culto a los muertos. En dichos rituales, el rey y su familia realizarían estos cultos en el palacio durante los meses de los difuntos, en la noche. El ritual estaría caracterizado por cantos a dioses infernales que recibirían diversas ofrendas (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 206). Este tipo de cultos adivinatorios estarían

relacionados también con la propia nigromancia, en donde no está tan claro si el rey sería también el oficiante principal⁶.

Otro tipo de adivinación fue la realizada con vísceras de animales sacrificados. Normalmente se harían réplicas de estos, en donde serían inscritos algunos conjuros o frases aclaratorias:

*(Hígado auscultado) por Agaptarri
Cuando estaba por adquirir un mancebo chipriota
A las seis del (día del) novilunio del mes de hyr:
Se puso Sapas, siendo su portero Rasap.
Se examinaron dos hígados. Peligro.*

(Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 207)

Este tipo de actividad estaba realizada, normalmente, por un mago-sacerdote (Blázquez, Martínez-Pinna, y Montero, 1993: 134). Hemos conservado textos de estas técnicas adivinatorias, como las interpretaciones de configuraciones monstruosas en crías de animales:

*Presagios en ganado menor:
[Si pa]re como presagio una tumuración en forma de piedra,
Caerá mucha gente en el país.
Si, además (le) sigue una en forma de serpiente,
Las crías de su ganado le serán débiles
[...]
Y si su interior aparece abierto,
Habrá hambre en el país
[...]
Y si no tiene brazo,
Habrá hambre en el país.
[...]
El rey no tendrá prosperidad.
Y si no tiene testículos,
La sementera [del país aquel] será destruida
Y si no tiene artejo en su pata delantera [izquierda],
[el rey] destruirá el ganado de su [enemigo]*

(Blázquez, Martínez-Pinna, y Montero, 1993: 134)

6. Cf. Blázquez, Martínez-Pinna, y Montero, 1993: 134, donde no se hace diferencia entre adivinación y nigromancia regia.

Sin duda, los conjuros que buscan prevenir otros conjuros —como contra el mal de ojo— también existieron. Incluso en ocasiones se buscaba remediar o cambiar el pasado (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 209-211):

*La madre del garañón, la yegua
Hija de la fuente, hija de la piedra, hija del cielo,
Invoca a Sapas, su madre:
[...]
Un conjuro contra la mordedura de serpiente,
Contra el envenenamiento de la serpiente en muda,
De la cual el conjurador la perdición
De la cual arroje el veneno*

(Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 209)

Y también detectamos una clara simbiosis entre magia y medicina, puesto que normalmente se achacaba la enfermedad a algún demonio que la había causado:

*Expulsión de los demonios del vigor.
¡Que te arroje (la palabra) de Baal,
Que te arroje y salgas a la voz del oficiante
Como el humo por la claraboya,
Como serpiente por el pie del muro
[...]
¡Venga, no te dejes abatir por la dificultad,
Que no trabuque tu lengua
Ni te echas a correr!
¡Que te pongan la veste divina,
Te vistan la capa divina!
¡Oh, hombre y ser que respiras! ¿en qué tierra te quedarás clavado?
¡Oh hijo del hombre
De la enfermedad líbrate!*

(Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 210)

Finalmente, con respecto a la magia profiláctica encontramos algunos ejemplos en el Antiguo Testamento que datan de estos momentos (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 284-285), como son:

Y cuando errareis, y no hicieréis todos estos mandamientos que Jehová ha dicho a Moisés, todas las cosas que Jehová os ha mandado por medio de Moisés, desde el día que Jehová lo mandó, y en adelante por vuestras edades,

si el pecado fue hecho por yerro con ignorancia de la congregación, toda la congregación ofrecerá un novillo por holocausto en olor grato a Jehová, con su ofrenda y su libación conforme a la ley, y un macho cabrío en expiación.

Y el sacerdote hará expiación por toda la congregación de los hijos de Israel; y les será perdonado, porque yerro es; y ellos traerán sus ofrendas, ofrenda encendida a Jehová, y sus expiaciones delante de Jehová por sus yerros.

Y será perdonado a toda la congregación de los hijos de Israel, y al extranjero que mora entre ellos, por cuanto es yerro de todo el pueblo.

Si una persona pecare por yerro, ofrecerá una cabra de un año para expiación.

Y el sacerdote hará expiación por la persona que haya pecado por yerro; cuando pecare por yerro delante de Jehová, la reconciliará, y le será perdonado.

El nacido entre los hijos de Israel, y el extranjero que habitare entre ellos, una misma ley tendréis para el que hiciere algo por yerro.

(Núm 15,22-29)

Entonces tomará para limpiar la casa dos avecillas, y madera de cedro, grana e hisopo; y degollará una avecilla en una vasija de barro sobre aguas corrientes.

Y tomará el cedro, el hisopo, la grana y la avecilla viva, y los mojará en la sangre de la avecilla muerta y en las aguas corrientes, y rociará la casa siete veces.

Y purificará la casa con la sangre de la avecilla, con las aguas corrientes, con la avecilla viva, la madera de cedro, el hisopo y la grana.

Luego soltará la avecilla viva fuera de la ciudad sobre la faz del campo. Así hará expiación por la casa, y será limpia.

(Lev. 14, 49-53).

Es necesario aclarar que, conforme se fue expandiendo y configurando la tradición bíblica, la adivinación o la nigromancia acabaron siendo rechazadas. No obstante, la nigromancia no es taxativamente prohibida por todos los profetas, caso de Isaías, quien afirma preferir la palabra de los propios profetas (Arnaud, Del Olmo Lete, Teixidor y Bron, 1995: 309-312): «Y si os dijeren: Preguntad a los encantadores y a los adivinos, que susurran hablando, responded: ¿No consultaré el pueblo a su Dios? ¿Consultaré a los muertos por los vivos? ¡A la ley y al testimonio! Si no dijeren conforme a esto, es porque no les ha amanecido» (IS 8, 19-20).

En este sentido, sorprende que no haya prohibiciones claras sobre lo que está permitido y sobre lo que no, sino que, es más, incluso se permiten prácticas mágicas siempre que se hagan por las personas adecuadas con técnicas

adecuadas (Bohak, 2008: 34). De tal forma, hemos de suponer que las antiguas prácticas mágicas seguirían siendo practicadas, estando entre la frontera de la legalidad y la ilegalidad; de tal forma que se puede afirmar la existencia de una magia judía (Bohak, 2008: 62-63), probablemente sincrética de prácticas antiguas con las nuevas creencias.

- **Egipto**

Si hay algo que marcó profundamente el mundo religioso y mágico en el Antiguo Egipto, fue la vida de ultratumba. Las múltiples escenas documentadas que aparecen representadas en las tumbas de individuos durante el Reino Antiguo, Medio e Imperio Nuevo, dan fe de este hecho. A nivel genérico, parecieran representar en mayor medida un mundo idealizado, aunque su objetivo no es el de falsear la realidad, sino más bien una función tendente a garantizar la buena vida del difunto en el más allá.

Centrándonos en el aspecto mágico, debemos partir del propio concepto como tal. En este sentido, el término egipcio de «*heka*», que se relaciona y traduce como magia, contiene una gran carga simbólica junto a su significado. En concreto, hace referencia a una de las fuerzas que el dios creador había utilizado para engendrar al mundo. De igual modo, esta religión «oficial» que hacía referencia a la estabilidad del universo y al estatus de los dioses, reyes, en definitiva, de las élites, no gozaba de la atracción generalizada. Aunque todos los seres humanos, de una clase u otra, necesitaban medios para comprender, aceptar y responder a las pérdidas o sufrimientos a los que habían de enfrentarse durante sus vidas. Todo esto se tradujo en la aparición y establecimiento de rituales mágicos, oráculos, etc...entre otras formas de adivinación. Por tanto, observamos la existencia de un complejo sistema en el que la magia funeraria, la magia ritual ejecutada desde los templos y la magia diaria, estaban íntimamente interrelacionadas (David, 2004: 238).

Un ejemplo representativo de cómo el mundo mágico se integró dentro de la vida cotidiana nos lo muestra algo tan práctico como es el uso de la medicina. La combinación de medidas que podríamos definir como «objetivas», junto al uso de la magia están ampliamente atestiguadas, como muestran «los diez papiros mágicos». En este sentido, los conjuros se realizaban para el tratamiento de determinadas enfermedades, aunque también aparecían acompañados de otros componentes: como plantas, sustancias o cualquier tipo de elemento con un fin medicinal. Como ejemplo, en el Papiro Ebers I (c. s. XVI):

«He venido de Heliópolis con los grandes de la casa grande, los señores protectores y los dirigentes de la eternidad. He venido también de Sais con la madre de los dioses. Ellos me han dado su protección. He tenido las manifestaciones que el señor del universo ha compuesto para eliminar los hechos de un dios, de una diosa, de un muerto, de una muerta... que están en mi cabeza, en estas mis vértebras, en estos mi hombros, en esta mi carne, en estas mis extremidades...»

(Nunn, 2002:128)

De igual modo, en el Papiro Ebers 61, aparecen mencionados una serie de componentes medicinales:

«juncia, 5 ro; planta shames ¼: cocínense con miel y cómase...que la carga de la enfermedad se haga más ligera, que el cansancio pueda dejarse de lado, que «aquel que se encuentra en su vientre»...quiera el dios que sane...».

(Nunn, 2002:129)

Este tipo de prácticas, lejos de ser exclusivas del Próximo Oriente y Egipto, fueron muy extendidas durante todo el ámbito Mediterráneo durante la Antigüedad. Tal es así, que Plinio el Viejo, en el siglo I d. C. en sus escritos se preguntaba:

«¿Tienen las palabras y los encantamientos formulados algún efecto?... La mayoría de nuestros hombres más sabios rechazan toda creencia en esto, aunque en conjunto la gente de todas las épocas ha creído en ellos en forma inconsciente...» (Plinio el Viejo XXVIII, 3).

(Nunn, 2002:129)

5. LA MAGIA Y LA CONFORMACIÓN DE LO SUPERNATURAL

A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar cómo el fenómeno de la magia estuvo patente en Mesopotamia, el pasillo Sirio-Palestino y Egipto. No obstante, que dicho aspecto se extienda por zonas que conforman un ámbito espacial tan extenso no quiere decir que se manifestase de la misma manera ni siquiera dentro de la misma región. Así, encontramos diferencias notables en cuanto a unos tipos de magia u otros, ya se atienda al aspecto espacial o temporal. Lo que sí resulta claro es que estas diversas manifestaciones son síntomas que responden a unas causas muy concretas y similares.

Para el caso de Mesopotamia podemos observar que las tradiciones y las narrativas fundamentales se mantienen casi invariables. Dicho de otra manera:

cambian expresiones, cambian protagonistas y cambian nombres, pero el trasfondo siempre será el mismo. Comprobamos que siempre se produce una lucha entre el sacerdote o exorcista contra el demonio o demonios, o contra el mal. Hemos considerado en este estudio que dicho discurso obedece a razones sociopolíticas imbricadas en una dinámica de lucha de poder: el sacerdote/exorcista es aquella persona que tiene legitimidad (poder), mientras que los demonios o el mal —que encarnan cualquier otro sector social fuera del sacerdocio— no son legítimos. De tal manera, ideológicamente se consigue controlar a las personas, haciendo que teman aquello fuera de lo reconocido como oficial. Así, se blinda a la casta sacerdotal.

En este sentido, existen 4 tradiciones mesopotámicas para los milenios III y II a.C., todas ellas dedicadas a legitimar las prácticas mágicas legitimadas por el poder. En el I milenio encontramos ciertos cambios, puesto que el mal lo constituyen los hechiceros, los malos augurios, las pesadillas o faltas cometidas de forma inconsciente. Por su parte, la magia asiria estará más volcada en conseguir la victoria de este imperio, razón por la cual la adivinación tendrá solo importancia cuando esté al servicio de una potencia militar como la asiria, que aseguraba el porvenir del reino y el pavor de los enemigos. La nigromancia como forma de adivinación, además, siempre estuvo extendida. Esto nos informa de un hermetismo mental a lo largo de casi 3.000 años, donde las creencias fundamentales apenas cambiaron aunque sí lo hicieran las prácticas y las narrativas. En este sentido, parece patente la creencia de demonios que son la encarnación de todos los males y problemas que estos humanos tenían que afrontar día a día —problemas médicos, mentales y sociales—, y se buscaba actuar ante ellos mediante la magia. Partiendo de ello resulta lógico pensar que magia y medicina fueron la misma realidad. Esta magia, además, solía estar realizada por unos especialistas autorizados, estando así controlada por el poder. Tal vez por ello existiera el temor de haber cometido faltas de forma inconscientemente, porque pudiera interesar al poder este temor existencial, y porque, probablemente, las personas tuvieran que hacer frente a penas que ni ellos mismos habían cometido, o habían cometido sin saberlo realmente.

Por otra parte, en la región Sirio-Palestina vemos una diferencia: si bien la magia existió siempre, esta estuvo más orientada hacia la adivinación. Parece en este sentido que las personas de esta zona estaban más preocupadas por el futuro que por el presente, por ello la mayor importancia de la adivinación. No obstante, también aquí tenían que afrontar males cotidianos y diarios, y por ello se realizaban curaciones mágicas, volviéndose a entrelazar magia con medicina. En cualquier caso, la protección contra los males también resulta

lógica y está patente, pero a una escala mucho menor. Esto podría relacionarse con una menor presencia del poder en esta zona. Ello también se observa en la expresión de los distintos conjuros: en esta zona están recopilados a modo de manual. En cualquier caso, se vuelve a constatar que la magia debía estar bajo control del poder, siendo temida aquella realizada sin los auspicios y garantías del monarca o sacerdotes, contra la que se combatía.

Finalmente, hemos comprobado que el Judaísmo⁷ —en su inicio en los siglos VI y V a.C. (Neusner, 1992: 4)— acabó acogiendo estas prácticas, algunas de las cuales están en la Biblia, reflejo de unas acciones y costumbres antiguas que tenían vigor a la hora de fijarse estos pasajes bíblicos. Sí es cierto que hay un cambio fundamental: la menor presencia de conjuros y prácticas mágicas con respecto a otras épocas. Esto podría deberse al cambio de mentalidad fundamental que se estaba experimentando en esta zona durante este momento. Existiría así un sincretismo entre antiguas y nuevas costumbres dentro de una fuerte dinámica de cambio ideológico. Consideramos que esta dinámica nos ofrece respuesta también en relación con las luchas de poder: nuevas y viejas prácticas de legitimación y control estarían surgiendo ahora, en un balance entre los aspectos más sutiles (creencias abstractas) y los más pragmáticos (prácticas mágicas).

En el caso de Egipto vemos que las formulaciones y concepciones mágicas no están tan alejadas del significado e importancia de las otras regiones que aquí representamos. Quizás cabe destacar la asociación del poder, encarnado en la figura del faraón, con el mundo mágico-religioso, el cual alcanza su máximo apogeo durante el Reino Antiguo y que durante los siglos posteriores evolucionaría en sus manifestaciones. Así pues, esa magia diaria, funeraria, con un carácter fuertemente ritualizado fue canalizada a través de los templos y su sacerdocio, llegando a obtener tal importancia que, durante los siguientes periodos de la historia egipcia, se produjeron luchas entre los diferentes entes que pertenecían a las élites con el objetivo de acaparar mayor poder.

En cualquier caso, parece claro afirmar la importancia que la magia tenía para estas poblaciones, temerosas de los males incomprensibles de su época. De algún modo, este microcosmos mental parece ser una representación simbólica del mundo factual, una encarnación y explicación de aquello a lo que temían y a lo que tenían que enfrentarse sin poder dar una explicación total o racional.

7. Se debe señalar que hablamos de las primeras fases constitutivas de lo que hoy entendemos por Judaísmo, por lo que en aquel momento existían diferentes tipos del mismo (Neusner, 1992: 11).

No es de extrañar, en conclusión, que este mundo mental quisieran controlarlo las clases dominantes: quien domina la ideología de las personas domina a estas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnaud, Daniel, Del Olmo Lete, Gregorio, Teixidor, Javier y Bron, François (eds.) (1995), *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/2 Semitas occidentales*. Barcelona: Editorial AUSA.
- Blázquez, José María, Martínez-Pinna, Jorge y Montero, Santiago (eds.) (1993), *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
- Bohak, Gideon (2008), *Ancient Jewish magic. A history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calvo Martínez, José Luis. Magia literaria y magia real. En Calvo Martínez, José Luis (ed.) (1998), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*. Granada: Universidad de Granada: 39-61.
- David, Rosalie (2004), *Religión y Magia en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Finkel, Irving (2005), Documents of the Physician and Magician. In Spar, Ira and Lambert William (eds.). *Cuneiforms texts in the Metropolitan Museum of Art II. Literary and scholastic texts of the First Millenium B.C*. New York: Brepols Publishers: 155-171.
- Finkelstein, Jacob (1962), Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies*, XXI, 2: 73-92.
- Finkelstein, Israel y Silberman, Neil Asher (2012), *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo XXI.
- Frankfort, Henri (1998), *La Religión del Antiguo Egipto*. Barcelona: Editorial Laertes.
- González Torres, Yolotl (1977), Consideraciones sobre los conceptos de magia y religión. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, Vol. 39, 48: 79-101.
- Lévinas, Emmanuel (2004), *Difícil libertad. Ensayos sobre el Judaísmo*. Madrid: Caparrós Editores.
- Liverani, Mario (1995), *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.
- López, Jesús y Sanmartín, Joaquín (1993), *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona: Editorial AUSA.
- Malinowski, Bronislaw (1948), The art of magic and the power of faith. In Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The free press.
- Mark, Joshua (2009), Mesopotamia, Ancient History Encyclopaedia. Online access: <https://www.ancient.eu/Mesopotamia/>.
- Millet Albà, Adelinia (2012), El pueblo de Israel y las tradiciones del Próximo Oriente antiguo. En Miralles Maciá, Lorena y Martín Contreras, Elvira (eds.). *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*. Granada: Universidad de Granada: 3-16.

- Neusner, Jacob (1992), *A Short History of Judaism: Three meals, three epochs*. Fortress Press.
- Nunn, John F (2002), *La Medicina del Antiguo Egipto*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Oppenheim, L. Adolph (1977), *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilisation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert (1948), Introduction. In Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The free press.
- Price, Neil (2002), *The Viking way. Religion and War in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala.

La disputa de un hombre con su Ba: soledad y desesperación

JUAN F. BERMÚDEZ CALLE
Universidad de Granada

RESUMEN: *La disputa de un hombre con su Ba* es un texto hierático del Reino Medio egipcio (ca. 1980-1760 a.C.), conocido como el Papiro de Berlín 3024. Forma parte de la literatura sapiencial del Antiguo Egipto, con un calado profundo en temas de mentalidad, ya que trata de un hombre desarraigado y desesperado, que espera ansiosamente la muerte (no el suicidio), privándose de disfrutar la vida, en discusión con su «alma», la cual, le habla de la tristeza de la muerte, y le amenaza con abandonarlo. Este texto es un referente para las investigaciones sobre filología, identidad, cultura y sociedad del Antiguo Egipto, conformándose como una fuente básica para el estudio de los agentes socioculturales que compusieron la mentalidad egipcia. El presente trabajo pretende analizar el texto bajo un enfoque de mentalidad, estudiando los aspectos existencialistas que lo componen. Destacando los fragmentos en los que se haga referencia al papel del individuo frente a la comunidad, el valor de la tradición y el sentido de la vida, siempre desde la óptica e idiosincrasia egipcia. Con esto pretendemos visibilizar el potencial del texto, y su utilidad para una comprensión más completa de la concepción egipcia de individuo, es decir, del «yo».

Palabras clave: Ba, Papiros de Berlín, Lebensmüde, Antiguo Egipto, Reino Medio.

ABSTRACT: The dispute of a man with his Ba is a hieratic text of the Egyptian Middle Kingdom (ca.1980-1760 BC), known as the Berlin Papyrus 3024. It is part of the sapiential literature of Ancient Egypt, with a framework deep on issues of mentality, since it deals with an uprooted and desperate man, who anxiously awaits death (not suicide), depriving himself of enjoying life, in discussion with his «soul», which speaks of the sadness of death, and threatens to abandon it. This text is a reference for the investigations on philology, identity, culture and society of Ancient Egypt, conforming as a basic source for the study of the sociocultural agents that composed the Egyptian mentality. The present work tries to analyze the text under a mentality approach, studying the existentialist aspects that compose it. Highlighting the fragments in which reference is made to the role of the individual in front of the community, the value of tradition and the meaning of life, always from the Egyptian point of view and idiosyncrasy. With this we intend to make visible the potential of the text, and

its usefulness for a more complete understanding of the Egyptian conception of the individual, that is, of the «self».

Keywords: Ba, The Berlin Papyrus, Lebensmüde, Ancient Egypt, Middle kingdom.

INTRODUCCIÓN

Hay que tener en cuenta que cualquier investigación, puesta en conocimiento o simple ejercicio de divulgación que se haga del *Lebensmüde* (o «Cansado de la Vida», nombre con el que se conoce al texto por los primeros investigadores y asumido por las investigaciones posteriores), nunca debe aislarse del resto de géneros literarios egipcios. La relación entre el mundo propio del texto, la historia de los acontecimientos que desarrolla, la red de significantes religiosos que tiene cabida en él, sin obviar la intencionalidad y las necesidades veladas que emana del mismo, es el escenario donde debemos movernos para su análisis e investigación.

La complejidad del texto se hace evidente en la necesidad del dominio de ciertos términos y concepciones en concordancia con los contextos que envuelven al texto. Estos contextos se instituyen como pilares fundamentales en la comprensión del mismo, por lo que se desarrollarán los conceptos de individuo como una multiplicidad de constituyentes. También se desarrollarán los conceptos egipcios de muerte y eternidad, Maat y orden, necesitando profundizar en las relaciones que componen y articulan la sociedad y forma de entender la realidad en el Antiguo Egipto.

JUSTIFICACIÓN

La elección de este texto para su análisis responde a la necesidad de conocer que pensaban y sentían sobre su mundo, su realidad y cultura los antiguos egipcios. Son muchos los textos de los que disponemos, pero muy pocos los que pueden darnos las claves para este tipo de estudio. Por ello, *La disputa de un Hombre con su Ba* es el texto clave para extraer todo aquello, que nos arroje luz a los aspectos más profundos de los protagonistas del mismo, como sus temores, desengaños y anhelos, y analizarlos para articular un pequeño guion que nos dibuje el concepto del «yo» en el Antiguo Egipto.

CARACTERÍSTICAS

La *disputa de un hombre con su Ba* no presenta un estilo único y claro, sino que estamos ante un texto complejo que aúna diferentes estilos como discursos estructurados en argumentaciones y réplicas, una prosa no exenta de metáforas y alegorías, y poemas líricos en forma de cantos. No ha llegado a nuestros días el inicio del texto, así que, de lo conservado podemos extraer una estructura aproximada del mismo (fig. 1), estando compuesto por una pauta tripartita distribuida en seis discursos, tres del Ba y tres del hombre, los cuales, crean un diálogo. También nos encontramos tres peticiones, tres pleitos y tres oraciones o canciones.

CUADRO CON LA ESTRUCTURA DE LA *DISPUTA DE UN HOMBRE CON SU BA*

1.º	Primer discurso del Ba (incompleto)	Primer discurso del Hombre
2.º	Segundo discurso del Ba	Segundo discurso del Hombre
3.º	Tercer discurso del Ba	Tercer discurso del Hombre
4.º	Dos parábolas del Ba	
5.º		Cuatro canciones/poemas del Hombre
6.º	La decisión del Ba	

Elaboración propia.

RESÚMEN DE LA *DISPUTA DE UN HOMBRE CON SU BA*

Entendemos que antes de entrar en el estado de las investigaciones y el análisis del texto, es necesario conocer, aunque sea de manera resumida el contenido de este.

Entrando en el contenido del papiro 3024, nos encontramos un texto atemporal por el trasfondo y peculiar en las formas, ya que el uso de un diálogo entre el protagonista anónimo y su *Ba*, trasciende a una lectura de la sociedad egipcia desde la óptica del que siente desarraigo por el momento que le toca vivir, donde los valores y tradiciones no se respetan, y donde la muerte y el enterramiento (dentro de las pautas culturales de su época) se ofrece como baluarte de esperanza y descanso (Barta, 1969: 78). Por lo tanto, nos encontramos

a un hombre que sufre de la vida y anhela la muerte. Enojado por sus quejas, su *Ba* amenaza con dejarlo (Allen, 2002: 37). Esta amenaza llena al hombre de horror, ser abandonado por su *Ba* significaría la aniquilación total, en lugar de la resurrección y la dicha inmortal que él prevé. Por lo tanto, implora a su *Ba* que permanezca con él, permitiendo su anhelada muerte, una muerte que no parece contemplar el suicidio como camino, sino más bien como una muerte natural, aunque bienvenida, seguida de un entierro tradicional.

El *Ba* contrarresta sus súplicas diciéndole que la muerte es un asunto triste, y que aquellos quienes tienen buenas tumbas no están mejor que aquellos que no tienen ninguna. Lo insta a que se detenga de quejarse y disfrute de la vida. Y cuenta dos parábolas diseñadas para llevarlo al punto de vista de que la vida vale la pena vivirla. La respuesta final del hombre se entrega a través de cuatro poemas o canciones, los cuales rompen con las líneas del tiempo, haciendo que la empatía con el lector del texto haga de una especie de nexos atemporales, donde las quejas y argumentos nos sean contemporáneos incluso hoy en día. En esta parte, el protagonista deplora las miserias de la vida y exalta la muerte y la resurrección. En una breve conclusión del discurso, el *Ba* acepta quedarse con él.

ESTADO DE CUESTIÓN

Para mostrar la complejidad del *Lebensmüde*, debemos conocer el estado de la cuestión respecto a su investigación, para comparar el impacto de las corrientes metodológicas de la disciplina sobre las traducciones y los comentarios del manuscrito. El desarrollo de las investigaciones se divide en dos periodos, de 1895 a 1967, que ofrece los primeros estudios generales y los resultados de las primeras obras especializadas. Y el que va de 1968 a 2002, que reúne las obras especializaciones recientes.

Esta famosa obra se conserva en un solo manuscrito de la XII^a dinastía, el cual forma parte de los conocidos como Papiros de Berlín. En 1843, el egiptólogo alemán Karl Richard Lepsius compró este papiro hierático anónimo y lo trajo a Berlín donde se convirtió en el «Papiro de Berlín 3024». En 1859, publicó el texto sin traducción. La primera transcripción y traducción fue realizada por Adolf Erman en 1896, bajo el título: *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. El texto egipcio también puede (parcialmente) encontrarse en el *Aegyptische Lesestücke* (1928) de Kurt Sethe. Raymond Oliver Faulkner publicó su traducción como: *The Man Who Was Tired of Life*, trabajo basado en ideas filológicas más recientes. En 1969, Winfried Barta lo estudió en su obra *Das Gespräch eines*

Mannes mit seinem BA: Papyrus Berlin 3024. En la cual, recogió 37 traducciones y las comparó, contrastó, haciendo hincapié en las dificultades que plantea el texto, entendiéndolo único entre los textos del Antiguo Egipto. En 1970, Goedicke publicó su traducción en *The Report about the Dispute of a Man with a Ba*. En 1973, Miriam Lichtheim en su obra *Ancient Egyptian Literature* propuso una nueva traducción, reconociendo la posibilidad de una gran variedad de interpretaciones. En 1978, Bika Reed tradujo el texto desde la perspectiva de la experiencia iniciática en su obra *Rebel in the soul: A sacred text of ancient Egypt*. Otra traducción en francés fue hecha por Claire Lalouette en 1984 en *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte*. Paris: Gallimard.

Según Assmann en su *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (1999), coloca al Lebensmüde en lo que él llama «discursos sobre Maat» o «literatura sapiencial», que consiste en enseñanzas y quejas. En Reino Antiguo, las Máximas de Ptahhotep y las Instrucciones más breves del Príncipe Hordedef y las dirigidas a Kagemni, ya en el Reino Medio, el Campesino Elocuente, las Profecías de Neferti y las Quejas de Khakheperre también trataban del Maat (Galán, 2005: 3-15). Según Hornung en su obra *Idea into image: Essays on ancient egyptian thought* (1992), el texto es del Primer Período Intermedio (mientras que el manuscrito es de la XII Dinastía) (Hornung 1992: 75).

CONTEXTO

Esta obra habría que enmarcarla en un período de transición desde un momento tachado por la historiografía como oscuro y de caos, conocido como el Primer Período Intermedio (ca. 2118-1760 a. C.), el cual, también es un momento donde parte de la población y de la producción cultural escapa de férreo control y centralista de la corte. En este momento, se desarrollan estilos literarios más profundos, personales y que calan en sectores de la sociedad que una vez rotos los mecanismos estatales, toman el mando en las provincias, produciéndose estadios de violencia, guerras civiles y alzamientos de líderes locales que asumen los roles de la monarquía, llenando el vacío que la fragmentación política dejó (Klasens 1968: 289). Estos apoderados terratenientes y ganaderos empiezan a producir cambios sustanciales en las producciones artísticas y literarias (Kemp, 1996: 103-104).

Una vez reorganizado y consolidado el gobierno monárquico central que dio paso al Reino Medio (ca. 1760-1320 a. C.), se llevó a cabo una intensa labor de control, se sistematizaron las producciones literarias, las cuales ya nunca

volvieron a ser las mismas después de los avances y las transformaciones acaecidas en el Primer Periodo Intermedio.

En este periodo de transición entre el Primer Periodo Intermedio y el momento de plenitud del Reino Medio (reinados de Sesostri I y Amenemhat II, ca. 1920-1875/1875-1843 a.C.) es donde debemos enmarcar al texto, el cual, muy probablemente fuera creado en un momento de crisis, por el sector más afectado por la pérdida de autoridad y que, una vez reestablecido su estatus, se convirtiera en un texto sapiencial que ayudara a las futuras generaciones a mantener la tradición.

CONCEPTOS CLAVE

Antes de entrar en profundidad en el análisis de los aspectos que nos interesan del texto, es fundamental entender ciertos conceptos que conforman la percepción egipcia del «ser». Estos conceptos son:

CUADRO CON LOS COMPONENTES DEL «SER» EGIPCIO

<i>Akh</i>	La unión entre el <i>Ba</i> y el <i>Ka</i>
<i>Ba</i>	«Alma»
<i>Djet</i>	Cuerpo físico e inerte
<i>Ib</i>	Corazón (sede de los pensamientos y emociones)
<i>Ka</i>	Fuerza vital
<i>Khat</i>	Cuerpo momificado (perdurable)
<i>Ren</i>	Nombre
<i>Sahu</i>	Cuerpo espiritual
<i>Sekhem</i>	Fuerza y voluntad divina
<i>Sheut</i>	Sombra

Elaboración propia.

El antiguo egipcio habla de su «ser» como una multiplicidad de constituyentes o aspectos de su persona. El «individuo», es decir, el «yo» posee, gobierna y controla esta multiplicidad (Assmann, 1998: 384).

A lo largo de la vida, la unidad y cooperación de estos diferentes componentes no es un problema. Es en la muerte, cuando se disuelve esta comunidad interior, algo extremadamente delicado y peligroso (Assmann, 2005: 66). Sin embargo, hay medios rituales para superar esta situación crítica y lograr un nuevo y aún más poderoso estado de la personalidad, donde los diferentes constituyentes y los aspectos de la persona se traen a nuevas formas de interacción y cooperación (Gardiner, 1909: 56).

Por lo tanto, es esencial entender también los conceptos egipcios de muerte e inmortalidad, los cuales, están basados en esta idea de la persona como una comunidad que está amenazada con su disolución, pero que es capaz de reintegrarse. Esto explica por qué los egipcios estaban tan preocupados por preservar el cuerpo físico mediante la momificación, también de equipar el alma con el conocimiento sobre el más allá y construir una tumba para mantener el nombre recordado en el mundo de los vivos (Burkhard; Thissen, 2015: 211).

Es importante conocer también que para los egipcios, hay situaciones en la vida, que pueden ser igual de traumáticas para la constitución del «ser» como la muerte. En estas situaciones extremas durante la vida de un individuo donde el control unificador y centralizador que el «ser» ejerce sobre sus múltiples componentes está severamente amenazado (Goedicke, 1970: 149). Tal situación es característica, en lo que los egipcios conocían como la enfermedad del amor, considerándolo un periodo de debilidad y desequilibrio, otro desencadenante de crisis podía ser el terror extremo, o los delirios de la vejez (Sethe, 1959: 94).

Entrando brevemente en estas situaciones que pueden poner en peligro la constitución del «ser», es interesante conocer como los antiguos egipcios consideraban a la enfermedad del amor y la del desamor, en términos de disociación del corazón y el «ser» y la consiguiente desintegración de la identidad personal (Jaspers, 1949: 94). Por lo tanto, la coherencia de la persona durante la vida es problemática debido a la inestabilidad del corazón, su susceptibilidad de saltar de su lugar, escabullirse bajo la influencia de fuertes emociones y pasiones como el miedo, el deseo erótico y el anhelo. En casos de terror extremo, el *Ba* abandonaría al «ser», significando la aniquilación total del mismo (Reed, 1978: 25).

En estas situaciones extremas y peligrosas, se torna esencial para la comprensión del texto el concepto de soledad o aislamiento social, algo que se incluye entre las situaciones donde una persona se ve amenazada por la desintegración (Assmann, 1998: 386). La persona egipcia no solo se concibe como una «comunidad interior o constelación» compuesta de miembros a los que se hace referencia igualmente como «seres», hablamos de pertenencias ya sean objetos o personas asignadas: sus vestimentas, ornamentos, insignias, personal

de servicio, cetro, armas, casa, tumba y, sobre todo, las relaciones sociales con: esposa o esposo, madre y padre, niñas y niños, sirvientes, clientes, admiradores, enemigos, etc., están cargadas de significado y en cierta medida contienen parte del «ser» que las posee, siendo estos objetos parte definitoria del «ser», siempre entendiéndolo desde la óptica egipcia (Faulkner, 1956: 35).

Para los antiguos egipcios una persona llega a existir, vive, crece y existe construyendo una esfera de relaciones, lazos, nexos o como Jan Assmann se refiere a la creación de unas «constelaciones» sociales y corporales, y la persona es aniquilada si esta esfera es destruida. La sociedad egipcia enfatiza los lazos, roles y funciones que unen las partes constituyentes de la misma, conformando una sociedad basada en la «comunidad constelativa» (Assmann, 1998: 386). Esta sociedad aborrece las ideas de aislamiento, soledad, y los considera síntomas de muerte, disolución y destrucción.

La vida es interdependencia, interconexión y comunicación dentro de esas redes de interacción e interlocución que constituyen la realidad. Uno vive solo con y por otros o, como dice el proverbio egipcio: 'nh w' shm sw kii (ankh wa seshem sw ky) «Uno vive si uno es dirigido por otro» (Sander-Hansen, 1966: 35f).

En casos de soledad y aislamiento cuando las redes de lazos exteriores de la persona se han desvanecido, el «yo» está amenazado de muerte si no puede encontrar un compañero dentro de su comunidad interior. Este es el tipo de forma literaria en el que situar al *Lebensmüde*, como un dialogo interior, el cual, es característico de las situaciones de angustia y soledad (Grajetzki, 2006: 47).

Esta soledad conlleva para un egipcio situaciones de extrema desesperación y aislamiento, y en este momento es cuando se da un «giro» a hablar con el «corazón», el «Ba», o se levanta la mirada a los dioses (Pritchard, 1969: 233).

Por último, pero no menos importante, debemos de entender el concepto de Maat. La idea egipcia de «Maat» o justicia y orden, significa el espíritu de comprensión mutua, solidaridad y comunidad que son los fundamentos indispensables de la sociedad civil, del orden divino y cósmico (Assmann, 1999: 49).

ANÁLISIS

Una vez expuesto los conceptos clave para entender el texto, se presenta necesario un análisis de *La Disputa de un hombre con su Ba*. Este análisis se centra en los mismos conceptos anteriormente descritos, y como se manifiestan en el texto.

Lo primero que llama la atención cuando se trabaja este texto egipcio es el diálogo interior que realiza el protagonista. Éste, habla con su «alma», lo cual, desde la óptica egipcia, sería como si el «ser» se dirigiera a su *Ba*, siendo una especie de combate retórico. Este entorno bastante único difiere ampliamente de esos casos donde una persona solitaria se dirige a su interior. En la mentalidad egipcia, este tipo de actividad nunca se daría en un estado de normalidad vital, es decir que, en la vida normal, para un egipcio, este diálogo entre el «ser» y su *Ba* no ocurre; por lo tanto, el entorno como tal se refiere a una situación excepcional (Assmann, 1998: 388).

El *Ba* o «alma», es la parte del «ser» que se mueve libremente, siendo capaz de conmutar entre mundos diferentes como el cielo, la tierra y el inframundo. No es el «ser» en sí, sino la parte de éste que lo representa. En el texto, el *Ba* amenaza con abandonarlo ante el tribunal del «Más Allá», de manera que no tiene la intención de representar al protagonista, siendo este, un ser incompleto; en cambio, el *Ba* está dispuesto a ir en su propio nombre y dejar a la persona atrás, algo que supondría la imposibilidad de regeneración e inmortalidad para el «ser» pasado el umbral de la muerte. Debemos ubicar este diálogo o disputa en el mundo de los vivos (Erman, 1939: 70).

La intención del *Ba* de abandonar al «ser» es rechazada. El problema que el protagonista del texto está tratando de prevenir es su propia aniquilación (Faulkner, 1956: 39). Para un egipcio la inmortalidad del alma no es el problema, sino el establecimiento de una conexión y cooperación entre el compuesto superviviente del ser, con todos los componentes explicados anteriormente (Williams, 1962: 52).

El protagonista del texto suplica al *Ba* tiempo, demora, espera, paciencia, pero este aboga por el «ahora», el momento real (Lohmann, 1998: 220). En este momento es cuando el protagonista responde que tesoros y valores le importan, lo que entiende por «vida», explicándole al *Ba* lo siguiente: «Sé paciente, mi alma, mi hermano, hasta que venga mi heredero, uno que haga ofrendas, quien se parará en la tumba el día del entierro, habiendo preparado el féretro del cementerio» (Assmann, 1998: 391).

Otro aspecto que llama poderosamente la atención en el texto es que tanto el protagonista como el *Ba* anhelan la muerte. Solo que de forma diferente. Por un lado, el protagonista anhela una muerte tradicional, como una continuación de la comunidad que compone su «ser», pero bajo diferentes condiciones. Por lo tanto, la muerte que él quiere necesita preparación y tiempo. Al otro lado, nos encontramos con un impaciente *Ba* que considera este cuidado por la vida futura y la continuación del «ser» como algo ilusorio y superfluo (Foster, 2016: 9).

Llegados a este punto, el texto se torna único en la literatura sapiencial egipcia o pesimista para investigadores como Pablo Martín Rosell en su trabajo *Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura pesimista egipcia en el Reino Medio* (Rosell, 2010: 232), ya que el *Ba* responde al protagonista de la manera más brutal, al negar cualquier esperanza de una vida después de la muerte: «Si piensas en un entierro, es desamor. Es traer lágrimas al agraviar a un hombre. Está sacando a un hombre de su casa, arrojándolo en terreno elevado. No saldrás a ver el sol» (Assmann, 1998: 392).

Lo que el *Ba* niega, constituye las creencias más sagradas de los egipcios; esta voz radicalmente herética es difícilmente imaginable (Allen, 2002: 89). El *Ba* continúa poniendo en escena la vanidad, que es el tema favorito de las canciones egipcias de banquete, pero de una manera tan brutal como nunca sería permitido en la poesía de entretenimiento (Smither, 1939: 220):

Aquellos que construyeron en granito, que erigieron salas en excelentes tumbas de excelente construcción, cuando el rito se realiza se convierten en dioses, pero sus mesas de ofrendas de piedra están desoladas, como aquellos que murieron en la orilla del río, por falta de un sobreviviente. La inundación tiene su precio, el sol también. Los peces al borde del agua les hablan. ¡Escúchame! Es bueno que la gente escuche. Siga el día de la fiesta, ¡olvídate de la preocupación! (Assmann, 1998: 392).

Esto rompe con los conceptos de muerte y resurrección egipcia por motivos obvios, además de romper el orden de la comunidad del «ser», por lo que esta situación es única y nos supone un dato interesante para las investigaciones que se centren en la evolución del pensamiento egipcio, ya que refleja una rebeldía a la tradición y un temprano *carpe diem* (Goedicke, 1970: 89). Esta peculiaridad es lo que viste al texto de importancia respecto a otros contemporáneos, ya que al romper con los pilares de la religión egipcia de vida-muerte-resurrección, un ciclo inmutable que rige desde a la naturaleza, hasta al orden divino. Por este motivo, el texto tiene un peso de relevancia en el aspecto religioso, ya que contiene un trasfondo de la importancia de mantener vivos los ritos, tradiciones y a Maat. La ausencia de los pilares culturales supone que la sociedad está condenada a la destrucción y, con ella cualquier posibilidad de mantener el ciclo de vida-muerte-resurrección. Esta premisa inunda el texto y le confiere un halo de religiosidad, el cual, pasa desapercibido sin un análisis en profundidad del texto.

En el texto se utilizan dos parábolas, las cuales se ponen en boca del *Ba*. Estas parábolas abordan la idea de vivir la vida sin pensar la muerte, ya que la

vida después de la muerte no está asegurada, para el *Ba*, la vida hay que vivirla y la muerte supone el final en todos los sentidos. La primera parábola es acerca de un hombre que, después de haber arado su campo, carga su cosecha en un bote y se embarca con su familia para el hogar. Después del atardecer hay una tormenta. El barco se hunde, y su esposa e hijos son víctimas de los cocodrilos. El hombre se sienta en la orilla y estalla llorando: «No lloro por ella, que nació, y que para ella no hay regreso del oeste como otro ser en la tierra. Me duelen sus hijos rotos en el huevo, que han visto el rostro de la muerte incluso antes de haber vivido» (Assmann, 1998: 393).

El significado de la parábola se puede resumir de la siguiente manera: ¿Qué es peor que la muerte? Nunca haber vivido. Por lo tanto, el *Ba* del texto no está dispuesto a ver como el protagonista gasta sus días en el anhelo de la muerte (Koch, 1993: 38).

La segunda parábola trata del tema del tiempo y la demora. Un hombre pide la cena en el momento equivocado del día. Su esposa no lo pone hasta la noche. Él sale cabreado y hasta la noche no llega a su casa, por lo tanto, el deseo de esa cena, le condiciona el resto del día, al igual que el deseo de la muerte, condiciona el desarrollo y disfrute de la vida.

Otro aspecto a analizar del texto, es el concepto del «nombre» y que pasa con el después de la muerte que el *Ba* tiene en mente. El hecho de que el nombre sobrevive después de la muerte es la razón por la que los antiguos egipcios se preocupaban de asegurar su recuerdo después de la misma. Si se descuida esta preparación, los nombres no sobreviven y el «ser» será una abominación para la posteridad (Lichtheim, 1973: 238).

Todo esto, nos lleva a un tema crucial tratado por el texto, la soledad y el aislamiento, por lo que nos estamos acercando a la experiencia crucial que ha causado la crisis del protagonista (Foster, 2016: 6). Es la experiencia de aislamiento total del protagonista, que no puede encontrar a nadie con quien hablar entre sus contemporáneos, y que se desespera ante la imposibilidad de comunicación y comunidad, lo que hace que el anhele la muerte. Esto queda reflejado en el texto cuando el protagonista le explica a su *Ba* que no tiene con quien hablar, siendo un fragmento clave para entender el texto:

¿A quién hablaré hoy? (le pregunta el protagonista al *Ba*)

Los hermanos son malos, los amigos de hoy no aman. (justifica su pregunta)

¿A quién hablaré hoy?

Los corazones son codiciosos, todos roban los bienes de su camarada.

¿A quién hablaré hoy?

La bondad ha perecido, la insolencia asalta a todos
¿A quién hablaré hoy?
El criminal es íntimo, el hermano con quien se trató es un enemigo.
¿A quién hablaré hoy?
El ayer no se recuerda, nadie actúa para él que ha actuado, hoy en día.
¿A quién hablaré hoy?
Las caras están en blanco, todos vuelven su rostro de sus hermanos.
¿A quién hablaré hoy?
Los corazones son codiciosos, no se puede confiar en el corazón de nadie.
¿A quién hablaré hoy?
Ninguno es justo, la tierra se deja a los malvados.
¿A quién hablaré hoy?
Uno carece de un íntimo, se recurre a un desconocido para quejarse.
¿A quién hablaré hoy?
El mal deambula por la tierra, y no hay fin a eso.

(Assmann, 1998: 395)

De este fragmento podemos analizar también como el concepto egipcio de Maat se desvanece (Assmann, 1999: 66), las diferentes imágenes que aquí encontramos, evocan la destrucción de la comunidad, llevando al protagonista a un aislamiento que no es provocado por él mismo, sino que es provocado por la falta de amor, el predominio de la codicia y avaricia (Allen, 2010: 122), la desaparición de la bondad, el aumento de la violencia, el desprecio de los justos y la alegría del hacer el mal, la transformación de amigos en enemigos, la desaparición de la memoria, la gratitud y la compensación, los ojos desviados y la falta de comprensión tácita, la pérdida de confianza, la falta de gente justa que permita que otros vivan con ellos en buena compañía, y la disolución general de la sociedad. Este es un diagnóstico sorprendente de desintegración social y, por ende, de Maat (Hornung, 1992: 55).

Este análisis también nos muestra que, si se olvida el pasado, la gente ya no se relaciona el uno con el otro, ya no pagan el bien con el bien y el mal con el mal. En los tiempos que eso sucede, el mundo estará «descoyuntado» (Voegelín, 1967: 49). Esto rompe con la importancia de la memoria para la mentalidad egipcia, ya que la memoria es parte fundamental de la excelencia social.

Como colofón a este análisis de La Disputa de un hombre con su Ba, la sensación equivocada que produce el mismo es que los egipcios vivían esperando la muerte. Nada más lejos de su mentalidad. Los egipcios normalmente se sentían apegados a la vida, la cual consideraban su casa, siendo el objetivo de la religión, el sentimiento de sentir la vida como la fuente de la que emanan todos

los aspectos constituyentes de la génesis propiciatoria de la sociedad egipcia. Por lo tanto, este texto es el reflejo de una situación catastrófica, que conduce al protagonista al anhelo mortal de descanso y alivio. En lugar de evocar un sentimiento de edificación piadosa y consuelo, deberían alarmar y conmocionar al lector de su época, siendo una crítica al estado de caos del Primer Periodo Intermedio. La muerte tenía un tono inequívocamente negativo e impactante en egipcio. En el lenguaje diario, este término se evitaba; cuando las personas hablaban de morir, usaban una palabra que significa «aterrizar». La muerte (*mwt*) (Allen 2002: 45) es lo que los «seres» odiaban, la vida es lo que amaban (Assmann, 1998: 399). Los antiguos egipcios no pertenecían al otro mundo, sino a este, y si los lazos de pertenencia se rompían, el individuo caía en la soledad y el aislamiento que, en caso extremo, conlleva su aniquilación total.

Este pequeño análisis nos ha mostrado como este texto del Reino Medio, toca los conceptos clave que componían los pilares de la mentalidad e idiosincrasia de la sociedad del Antiguo Egipto.

CONCLUSIONES

El *Lebensmüde* o *La disputa de un hombre con su Ba*, es un texto de profundo calado espiritual, que nos abre las puertas a la mentalidad egipcia. Analizando todas sus características y encontrando los referentes culturales propios a su momento histórico, podemos trazar un esbozo bastante coherente del contexto cultural del Antiguo Egipto en el Primer Periodo Intermedio / Reino Medio. El texto retrata una escena apocalíptica del fin de un mundo conocido, por otro caótico. Pero con un claro mensaje, el trasfondo de fragmentación de poder central produce caos, el caos soledad y, la soledad la disolución del «ser».

Si entramos en el contexto político reflejado en el texto, podemos ver reflejadas a las élites cortesanas y favorables a la monarquía menfita, las cuales están ante el fin del mundo que conocían, y los que antes eran subalternos, ahora controlan y gestionan gran parte de los bienes y de territorios, por lo tanto, es un mundo subversivo y condenado a la destrucción desde su óptica. Momentos de guerras civiles y de florecimiento artístico en ciertos ámbitos, ya que el control de cánones está prácticamente inactivo.

Llegado a este momento, habría que preguntarse sobre el perfil del escritor de este magnífico texto. Conocemos que el Antiguo Egipto no hay un solo tipo de escritura, contando con grafías especializadas a unos fines concretos. También es conocido que el índice de egipcios con los conocimientos para escribir y leer

era ínfimo, en torno al 1/3%. También sabemos que, para escribir y leer este tipo de documento, es necesario pertenecer a la élite intelectual, siendo a su vez una parte bastante reducida del porcentaje anterior. Por lo tanto, acogiéndonos a la temática del texto, al contexto político del Primer Periodo Intermedio y, considerando que el autor y posible público, formaría parte de la élite intelectual de Egipto, por ende, parte del gobierno, administración, ya sea cortesana o provincial (linajes dependientes de la corte menfita). Estamos ante un texto engendrado por un miembro de la élite partidaria del centralismo político, que ve como su mundo, su forma de entender la realidad, las relaciones (ya que las redes de poder están cambiando en su perjuicio), está desapareciendo. La memoria y las tradiciones dan paso a un nuevo mundo, donde las provincias se autogestionan, donde se socava el poder de la monarquía y donde el posible público forma parte como víctima de esta tragedia.

Por otro lado, si pensamos en el texto como todo lo contrario, éste toma un cariz muy interesante, ya que el texto sería parte del mecanismo centralizador de las élites partidarias, cercanas o activas de la corte o gobiernos provinciales, que utilizarían el texto como herramienta justificadora del centralismo. El Primer Periodo Intermedio se dibuja como un momento caótico y peligroso para la continuidad del «ser», por lo que la tradición y lo que ello conlleva (político y religiosamente hablando), debe prevalecer para el mantenimiento de Maat. Un tema interesante, es como aborda el problema básico que supone la soledad impuesta para los individuos en el contexto de una cultura que construye el concepto de persona en términos de la pluralidad (Assmann, 1998: 403). ¿Cómo puede una persona basada en la comunicación y los vínculos de la comunidad, existir cuando la comunicación falla? Es la misma pregunta que subyace en la famosa definición: «La religión es lo que hace un individuo con su propia soledad». Por lo tanto, si pudiéramos extraer un objetivo para el texto más profundo que el político, la respuesta pudiera ser de índole religiosa. Esto confiere al texto de un valor atemporal, aunque, desde la actualidad la respuesta sería radicalmente diferente, pero es probable que las preguntas se tornen iguales, ya que, en los momentos de crisis existencial, los diálogos internos y el sentimiento de desarraigo nos hace cuestionar el mundo que nos rodea y nuestro lugar en el.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, James Peter. (2010), *The Debate Between a Man and His Soul: A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden: Brill.
- (2002), *Middle Egyptian: An introduction to the language and culture of hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan. (2005), *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada editores.
- (1999), *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Fuveau: La Maison de Vie.
- (1998), *A Dialogue between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024. Self, soul, and body in religious experience*. Leiden: Brill.
- Barta, Werner. (1969), *Das Gespräch eines Mannes mit seinen Ba (Papyrus Berlin 3024)*. Berlín: MÄS 18.
- Bourriau, Janine. (1991), Patterns of change in burial customs during the Middle Kingdom. Quirke, Stephen (ed.). *Middle Kingdom Studies (3-20)*. New Malden: SIA.
- Burkhard, Gunter, y Thissen, Heinz. (2015), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte: 1. Altes und Mittleres Reich*. Münster: Lit.
- Erman, Adolf. (1939), Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. *Orientalistische Literaturzeitung*, 42 (1-6): 193-196.
- (1896), *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Berlín: APAW.
- Faulkner, Raymond Oliver. (1956), The Man Who Was Tired of Life. *JEA* (42): 21-40.
- Foster, John. (2016), The Sad Song of the Lebensmüde. *SSEA Journal*, 42: 1-15.
- Galán, José Manuel. (2005), *Four journeys in ancient Egyptian literature*. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie.
- Gardiner, Alan. (1909), *The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Goedicke, Hans. (1970), *The report about the dispute of a man with his ba: Papyrus Berlin 3024*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Grajetzki, Wolfram. (2006), *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*. Londres: Duckworth.
- Hornung, Erik, y Bredeck, Elizabeth (1992), *Idea into image: Essays on ancient egyptian thought*. Nueva York: Timken.
- Kemp, Barry. (1996), *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- Klasens, Adolf. (1968), *A social revolution in ancient Egypt?*. Varsovia: Centre d'Archeologie Méditerranéene de la Academie Polonaise des Sciences.
- Koch, Klaus. (1993), *Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lichtheim, Miriam. (1973), *Ancient Egyptian Literature. Vol. 1, the Old and Middle Kingdoms*. Berkeley: University California Press.

- Lohmann, Katherina. (1998), Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba. *Studien Zur Altägyptischen Kultur*. 25: 207-236.
- Rosell, Pablo Martín. (2010), Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura pesimista egipcia en el Reino Medio. *Trabajos y Comunicaciones*, N.º 36: 231-247
- Reed, Bika. (1978), *Rebel in the soul: A sacred text of ancient Egypt*. Nueva York: Inner Traditions International.
- Sander-Hansen, Constantin Emil. (1966), Die Texte der Metternichstele. *Volumen 7 de Analecta aegyptiaca*. København: E. Munksgaard
- Sethe, Kurt Heinrich. (1959), *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des mittleren Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Smither, Paul Cecil. (1939), A new reading of Lebensmüde. *Journal of Egyptian Archaeology*, v. 2: 131-132.
- Voegelin, Eric. (1967), *Immortality: Experience and symbol*. Cambridge: Harvard Divinity School.
- Williams, Ronald. (1962), Reflections on the Lebensmüde. *JEA* (48): 49-56.
- Wilson, John. (1957), Litterature et politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie. *JNES* 16 (4): 275-277.

La religión como arquitectura de la primera filosofía: Anaximandro y las cosmogonías

DAVID SIERRA RODRÍGUEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: Anaximandro de Mileto está considerado como uno de los mayores artífices de la revolución intelectual que se produjo en el siglo VI a.C. en Grecia como consecuencia de la racionalización y problematización de la naturaleza, así como de la geometrización del universo. Este proceso fue bautizado por Wilhelm Nestlé en 1940 como «el paso del mito al *logos*», siguiendo una línea trazada desde la Ilustración. Desde entonces, sin embargo, se ha producido un debate en el que se ha considerado el papel relativo de las influencias religiosas en la formación de la primera filosofía occidental, y se han puesto en tela de juicio las definiciones asignadas a las voces *mythos* y *logos*. A su vez, se han detectado influencias políticas, orgánicas y arquitectónicas en su pensamiento. Sin negar el carácter filosófico de Anaximandro y sus grandes logros epistemológicos, en sus textos podemos notar esquemas cosmogónicos, teológicos y divinos que ayudan a construir la primera explicación racional del mundo; lo que contribuye a enriquecer y a complejizar el conocimiento que tenemos de esta revolución.

Palabras clave: Anaximandro de Mileto, filosofía presocrática, cosmogonías, Cornford, *embeddedness*.

ABSTRACT: Anaximander of Miletus is considered one of the major builders of the intellectual revolution that took place in Greece in the 6th century BC as a consequence of the rationalization and problematization of nature, as well as the geometrization of the Universe. In 1940 Wilhelm Nestlé named this process the «progress from *mythos* to *logos*», following a narrative established in the Enlightenment. Since then, however, a debate has arisen concerning the relative role of the religious influences in the formation of the first Western philosophy. In this sense, the definitions attributed to *mythos* and *logos* have been criticized. Furthermore, political, organic and architectural influences have been detected in his thought. Without rejecting Anaximander's philosophical character and his epistemological achievements, cosmogonical, theological, and divine traces can be noticed in his texts helping to build the world's first rational explanation; this only enriches and makes more complex the knowledge that we have of this revolution.

Keywords: Anaximander of Miletus, Presocratic philosophy, cosmogonies, Cornford, *embeddedness*.

En el presente trabajo pretendemos trazar unos apuntes básicos sobre algunas de las cuestiones que han atravesado y atraviesan la historiografía dedicada al estudio de la antigua Grecia y que confluyen en la figura de Anaximandro de Mileto. No pretendemos ocultar la pátina personal que descansa sobre el escrito a la hora de presentar los distintos debates, que serán meramente introducidos debido a su amplitud; así como al reivindicar a un pensador de la talla histórica de Anaximandro y que en modo alguno debe ser estudiado y entendido fuera de sus coordenadas contextuales. En pocas palabras, nuestra intención es introducir un debate que, si bien general para los helenistas, es de naturaleza poliédrica y compleja.

EL DEBATE EN TORNO A LOS PRESOCRÁTICOS

Los representantes de la filosofía griega anterior a Sócrates han ocupado tradicionalmente, ya desde época antigua, un lugar especial en el desarrollo histórico establecido para Grecia, como primeros artesanos de la razón griega y, sobre todo, como los creadores de una filosofía occidental que habría de tener un largo, ininterrumpido y fructífero recorrido hasta el momento presente (Fowler, 2011: 45). La importancia que llegaron a alcanzar los estudios clásicos en el entramado cultural, elitista y político en países como Alemania —antes y después de su unificación en 1871—, rozando el neoplatonismo en pensadores como Winckelmann, ayudó a cimentar esta aproximación estándar hacia los presocráticos¹. Aún hoy día, las representaciones idealizadas de una Grecia plagada de filósofos, estatuas armoniosas y musculosas falanges hoplíticas que pueblan nuestros cines, museos, librerías y videoconsolas, contribuyen a sostener esta imagen². Solo la reacción de la «escuela de París», a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, empezó a reaccionar contra estas directrices de «nada nuevo bajo el Sol» y a trabajar con el concepto de alteridad³.

Una reacción alejada del concepto de alteridad, pero de un gran valor historiográfico, fue la que tuvo Cornford póstumamente en 1952 respecto al concepto de «paso del mito al *logos*» acuñado por Wilhelm Nestlé una década

1. Algunas obras básicas para empezar a abordar este tema son Canfora (1991); o Settis (2004).
2. Solo por mencionar algunos ejemplos recientes, películas como *300*, de Zack Snyder; o videojuegos como *Assassin's Creed Odyssey* vienen a ser la contrapartida en cines y videoconsolas de novelas del estilo de *El asesinato de Sócrates*, escrita por Marcos Chicot (Planeta, 2016).
3. Son palabras de la propia Nicole Loraux (2008: 14).

antes. Nestlé, un intelectual cercano al Partido Nazi (NSDAP) —y, por tanto, continuador de una parte de la tradición clasicista alemana—, había desarrollado este concepto en su obra *Vom Mythos zum Logos* («Del *mythos* al *logos*»), publicada en 1940. En ella se argumenta el paso de una sociedad irracional y supersticiosa, basada en el *mythos*, hacia una racional y virtuosa mediante el descubrimiento del *logos* por parte de los presocráticos y su ulterior triunfo. En realidad, Nestlé solo era el último exponente del proyecto de la Ilustración y el neoclasicismo europeo para con Grecia, colocándola como el lugar primigenio de la genealogía de la razón occidental (Fowler, 2011: 48). El Sócrates que encarna al *logos* en pinturas como *La Mort de Socrate* de Jacques-Louis David, constituye un buen ejemplo visual del sentir histórico de esta época respecto a Grecia. Es por ello que cuando Cornford afirmó que hay más que decir, que no es lógico que «*an entirely new discipline breaking in from nowhere upon a culture hitherto dominated by poetical and mystical theologians*» (1952: 188), marcó un auténtico hito historiográfico, ya que intentó historizar y contextualizar a los presocráticos, personas que funcionaban en un mundo netamente ultra-religioso y diferente al nuestro. Pese a lo que suele afirmarse, en su obra clave, *Principium Sapientiae*, Cornford no reducía toda la obra filosófica de los presocráticos a religión o pensamiento mítico⁴, sino que hacía notar posibles influencias cosmogónicas en los esquemas filosóficos. Pero lo verdaderamente importante es el debate que ayudó a crear, que llega hasta hoy, y el enorme salto cualitativo que emprendió al contextualizar la filosofía griega.

Las aportaciones que se han producido desde la publicación de la obra de Cornford en materia de filosofía presocrática se cuentan por decenas, aunque nos bastará mencionar un puñado de ejemplos. En general, las actitudes hacia los primeros filósofos oscilan entre la reivindicación epistemológica y su valoración puramente filosófica, patente en autores de primer nivel como Guthrie (1962), Vernant (1992) y Gregory (2016); y entre la sospecha y el escepticismo hacia el método científico griego, propios de estudiosos como Lloyd (2008), pero sin negar los procesos y logros básicos del pensamiento griego. Ambas tendencias son sumamente valiosas y parten del debate y las ideas esenciales que sembró Cornford, esto es, la necesidad de valorar el conocimiento griego desde sus coordenadas históricas.

4. Es necesario hacer justicia a Cornford rescatando citas suyas como «[Los milesios] *made the formation of the world no longer a supernatural, but a natural event. Thanks to the Ionians, and no one else, this has become the universal premiss of all modern science*» (1952: 187).

Un ejemplo que, por oposición, ilustra bien la importancia del contexto histórico en el análisis presocrático es el de Steven Weinberg, un Nobel de Física que dedicó unas cuantas páginas a la ciencia griega antigua en su libro de divulgación científica *To Explain the World*. Al glosar a Anaximandro, Weinberg certifica con sobriedad que:

[...] *the intrusion of [...] values like Anaximander's justice and reparation, into speculations about the nature of matter is more likely to be a sign of the great distance of the thought of the pre-Socratics from the spirit of modern physics* (2015: 21).

Si bien en un plano puramente técnico pueda llevar razón, y aunque en el resto del libro reconoce los logros griegos; no es menos cierto que la acción consciente de dejar fuera del análisis la realidad histórica disminuye exponencialmente la calidad e interés de sus conclusiones que, por fuerza, estarán desprovistas del potencial heurístico que brinda la historia para comprender *por qué* en un lugar determinado se dan procesos novedosos, como el inicio del pensamiento filosófico.

LAS CUESTIONES SOBRE ANAXIMANDRO

¿Qué podríamos añadir a una cuestión tan concienzudamente estudiada como la cosmogonía del pensador de Mileto? Parece existir cierto consenso en cuanto a las líneas generales. De «lo ilimitado», el *ápeiron*, una masa ilimitada, indefinida y sin sujeción,⁵ se desprenderían unos «contrarios» aún no muy desarrollados (calor, frío, seco y húmedo) que mantendrían un equilibrio entre ellos: así, el calor no puede dañar a lo húmedo, pero a través de la evaporación se equilibran y ninguno termina de destruir al otro por completo (Guthrie, 1962: 114).

Si bien estos principios básicos parecen claros, no lo es tanto la interpretación del sistema de Anaximandro. Cornford (1952) vio en él una traducción a la *physis*⁶ de las viejas cosmogonías de Hesíodo. Los dioses, de este modo, habrían

5. La semántica da la clave conceptual con suma claridad. Τὸ ἄπειρον está compuesto de πείρα (límite, término, fin) y una α privativa. Significa, pues, lo «ilimitado», «lo que no tiene fin», «el infinito» (aunque no sea un infinito propio de la matemática avanzada).
6. Normalmente traducido por «naturaleza», aunque nunca está de más guardar una cautela verbal sobre la aplicación de conceptos modernos, como los que maneja la Física actual, al pasado griego.

sido sustituidos por potencias naturales que, al igual que aquellos, encarnarían varias funciones (δασμός, «distribución»). Por último, la generación sexual de los poemas de Hesíodo se habría trasladado a la generación de las potencias, que se desprenden de una originaria masa informe. Aunque no podamos confirmar si Aristóteles cita directamente o no a Anaximandro, un comentario suyo sobre el filósofo de Mileto proporciona datos preciosos a esta línea argumental:

[...] οὐ ταυτῆς ἀρχῆ, ἀλλ' αὐτῆ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων⁷.

[...] creen que [el *ápeiron*] no tiene principio, sino que es el de todo lo demás, que todas las partes abarca y que todo dirige, como afirman todos los que no contemplan otra causa sino el *ápeiron*, como pudieran serlo la mente o el amor. Esto es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, tal y como aseguran Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos⁸.

En este pasaje Aristóteles está resumiendo la importancia del *ápeiron* para los pensadores de Mileto, entre los que se incluye Anaximandro. Estos afirman (φασιν) que el *ápeiron* alberga todo (περιέχειν ἅπαντα), que es el órgano director (κυβερνᾶν) del universo (lo que implica cierta conciencia) y que, además, es inmortal (ἀθάνατον) e imperecedero o indestructible (ἀνώλεθρον). Es a partir de estas características que Aristóteles deduce que es un ente divino (τὸ θεῖον). Esta noción de «actuar sobre el todo» —creándolo, cubriéndolo, dirigiéndolo— se puede apreciar también en autores anteriores con respecto a Zeus:

Zeῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ⁹.

Zeus, principio de todas las cosas, líder de todas las cosas¹⁰.

En este sentido, y como es lógico, epítetos como inmortal (ἀθάνατον) aparecen con frecuencia en los escritos de Hesíodo aplicados a dioses¹¹. El propio término *ápeiron* es empleado también por Hesíodo para definir la tierra sin

7. *Ph.*, 203b.
8. Traducción propia.
9. *Terp.*, *Frag.*, 2.
10. Traducción propia.
11. *Op.*, 110; *Th.*, 118, 120, etc.

límites visibles¹². Por otro lado, en lo que parece ser el único fragmento literal que se nos ha conservado del físico de Mileto, se describe el funcionamiento de los contrarios en un lenguaje nada científico, sino social:

κατὰ τὸ χρεῶν· δίδονται γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν¹³.

Según la necesidad¹⁴. Pagan la pena unos a otros por la injusticia de acuerdo con el orden del tiempo¹⁵.

Aunque a la vista de todos estos datos podríamos sentirnos tentados a pensar de la misma forma que Aristóteles o Cornford, existen, sin embargo, argumentos para sostener lo contrario. Desconocemos si Aristóteles está diciendo que Anaximandro *afirmó* que el *ápeiron* era divino o si, por el contrario, a la luz de los datos que Anaximandro aportaba sobre el *ápeiron*, Aristóteles *dedujo* que este *debía ser* divino (Gregory, 2016: 96). Como veremos en el siguiente apartado, usar unos epítetos asignados a divinidades para describir procesos novedosos y especulativos no tiene por qué llevarnos al argumento original de Cornford. Y, por último, usar conceptos extraños a la ciencia no implica necesariamente una distancia insalvable con ella, como zanja Weinberg. ¿Qué solución podemos ofrecer, entonces?

PENSANDO

Es nuestro sentir que es una empresa imposible acercarnos al pensamiento de Anaximandro desde nuestras ideas preconcebidas de ciencia y religión. ¿Cómo podemos reaccionar, por ejemplo, ante la aceptación extendida de que Anaximandro realizó una aproximación panteísta del universo (Gregory, 2016: 99-100)? Anaximandro trabajaba con unas herramientas y una experiencia extraídas de un mundo esencialmente religioso e inmerso en cambios políticos. Desde hace unas décadas los helenistas suelen emplear el término *embeddedness* («incrustación») para describir la relación entre las comunidades griegas

12. *Th.*, 187. Νύμφας θ' ἅς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

13. *Simpl. Phys.*, 6.

14. Otras traducciones han apuntado a «apropiado» o «según el destino» (Gregory, 2016; 68).

15. Traducción propia.

y su religión, tan estructural y envolvente que ni siquiera habían desarrollado un concepto claro para acotarla y definirla (Bremmer, 1994: 2; Vegetti, 1993: 293)¹⁶. Anaximandro nunca se plantearía su investigación en los términos dicotómicos de ciencia/religión, muy vagos en la época (por no decir inexistentes), ni tampoco percibiría un agudo conflicto entre ambos, como ocurrió a partir del siglo XIX (Gregory, 2016: 8). Es, por tanto, perfectamente normal que para describir sus descubrimientos usara epítetos de dioses o esquemas cosmogónicos, pues procedían de la única cantera con la que podía trabajar. Aislar a Anaximandro de su propio contexto, tal y como hace Weinberg, nos devuelve, necesariamente, una visión muy sesgada de sus logros y su pensamiento que, dicho sea de paso, gozan de valor en sí mismo, sean cuales sean sus estructuras o «pureza».

Algo similar ocurre con los cambios políticos que desde época Geométrica estaban operando en las comunidades griegas, con la puesta en funcionamiento de los sistemas de *pólis* y las tensiones derivadas de ellos. Fue Vernant el que cruzó la *pólis* con las innovaciones de los físicos de Mileto, tras lo que afirmó que, realmente, las características de un universo acéfalo, matematizado, geometrizado y equilibrado que estos pensadores habían trazado eran solidarias con el régimen de la ciudad, formando todas parte de una nueva cosmovisión política y natural; un *kósmos* ordenado y bello (1992: 133-145). Es un argumento que cobra fuerza a la luz de la cita textual de Anaximandro arriba reproducida, en la que para describir el funcionamiento de su sistema emplea términos como pena/justicia (*δίκην*), injusticia (*ἀδικίας*) u orden (*τάξις*). Cuando un contrario se impone abrumadoramente sobre otro (por ejemplo, el calor sobre lo húmedo) comete injusticia, ya que desequilibra el sistema y, por lo tanto, «paga la pena» (*διδόναι δίκην*) (Guthrie, 1962: 80), que vuelve a colocar al sistema en su posición ideal. Se ha abandonado la idea de Hesíodo o de los poetas líricos de la monarquía universal de Zeus, vertical y jerárquica (Vernant, 1992: 133-145); para ser sustituida por un equilibrio matematizado entre las partes del sistema, tal y como se estaba empezando a aplicar en los modelos más sofisticados de *pólis* aristocrática, organizadas en torno a santuarios poliados que integraban a todo el cuerpo político —los *aristoi*— de forma competitiva y

16. Un buen recorrido de la historiografía sobre este término, poliédrico en sus interpretaciones, se halla en Eidinow, Esther (2015), «'Embedded'... and Embodied», en Taylor, Claire, y Kostas Vlassopoulos (eds.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Nueva York, Oxford University Press.

vaga, pero horizontal y solidaria, manteniendo un equilibrio entre intereses privados y colectivos (Domínguez Monedero, 2001: 61, 64).

Al igual que Gregory, pensamos que Anaximandro realizó una gran labor de observación (2016: 221), especialmente si queremos explicar cómo, aparte de las influencias cosmogónicas y políticas, llegaron a su pensamiento referencias orgánicas e incluso arquitectónicas. Parece que Anaximandro empleó un lenguaje orgánico para describir las partes del universo, como γόμινον («germen»), φλοιός («membrana», «corteza»), o incluso los procesos de desarrollo del sistema, como la separación de los contrarios del *ápeiron*, descrito en términos de «desgarramiento» (ἀπορραγῆναι) (Baldry, 1932; Vernant, 1992: 119). Algo similar ocurre con el uso de los tambores de las columnas o patrones arquitectónicos para diseñar y concebir el *kósmos* (Gregory, 2016: 206-210). La originalidad de Anaximandro ha llegado a extremos insospechados, como el de descartar, a diferencia de lo que ocurría con Hesíodo, muchas influencias «orientales», pese a vivir en la Mileto de principios del siglo VI a.C., lo que *a priori* podría inducir a lo contrario (Gregory, 2016: 217).

Es al socaire de todos estos argumentos cuando se nos antoja frívolo negar los logros epistémicos de Anaximandro en base al lenguaje que emplea. Guthrie y otros autores han enumerado algunos de los saltos cualitativos que estos pensadores abordaron, empezando por colocar al conocimiento, la investigación y la especulación no ya como herramientas para servir a un dios o a un rey, sino como fines en sí mismos; posicionando a la naturaleza en el centro cognoscible; dotando al pasado primitivo de la misma naturaleza del presente, permutando los esquemas de Homero o Hesíodo; descubriendo fuerzas no perceptibles; vislumbrando un universo impersonal, no gobernado por un dios identificable; especulando con leyes generales que se oponen al azar de las teogonías; y, en fin, haciéndose preguntas puramente científicas respecto al universo, tal y «cómo funciona», «de qué está compuesto» o «cómo cambia» (Guthrie, 1962: 26-44; Vernant, 1992: 133-145). Son preguntas revolucionarias que llevan a respuestas igualmente revolucionarias, independientemente de la exactitud científica de estas respuestas, hoy (casi) totalmente desfasadas; incluso aunque no debamos nunca olvidar que la corriente de los físicos de Mileto y demás presocráticos fue absolutamente elitista y minoritaria, y en modo alguno un movimiento de masas.

CONCLUSIONES

Siguen existiendo grandes tendencias en la esfera pública occidental que intentan equiparar a los antiguos griegos con nosotros, especialmente para idealizarlos y extraer *exempla* interesados de ellos. Esta actitud ha generado en ocasiones reacciones que buscan guardar distancia y acentuar las diferencias entre pasado y presente, a veces de forma forzada y recurriendo a métodos cuestionables. Es por ello que a lo largo de estas breves notas sobre Anaximandro hemos intentado reivindicar la figura de este filósofo sin tener que «avergonzarnos» del lenguaje «poco científico» que emplea, al haber intentado probar que las indagaciones de Anaximandro son perfectamente inteligibles desde su visión del mundo, muy alejada de nuestros actuales conceptos de religión y ciencia.

En este sentido, debemos repensar buena parte de historiografía relativa a Grecia y a los presocráticos, aunque en los últimos años se han realizado análisis profundos y multilaterales sobre la cuestión que han avanzado sustancialmente nuestra comprensión de la primera filosofía. El repaso de las principales aportaciones invita a concluir que el sistema de Anaximandro se asemeja al de un verbo polirrizo: hunde sus raíces en diferentes esferas de influencia: cosmogónicas, biológicas y políticas, todas supeditadas a cuestiones filosóficas de un gran nivel cualitativo.

Nuestro intento de entender el trabajo de Anaximandro desde sus propias coordenadas no solo nos permite reconciliarnos con su pensamiento y entenderlo mejor, sino alcanzar un conocimiento más profundo del pasado griego, de las relaciones recíprocas entre el sistema y los individuos, esto es, de los cultos a los dioses y de la razón política con respecto al pensamiento del filósofo. El mundo griego que hoy reivindicamos era esencialmente diferente al nuestro, y *solo* desde esa base debemos comenzar nuestros análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Baldry, Harold C. (1932), Embryological analogies in presocratic cosmogony, *Classical Quarterly*, 26: 27-34.
- Bremmer, Jan N. (1994), *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Canfora, Luciano. (1991), *Ideología de los estudios clásicos*. Madrid: Akal.
- Cornford, Francis M. (1992), *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophy*. Londres: Cambridge University Press.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (2001), *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*. Madrid: Síntesis.
- Fowler, Robert L. (2011), Mythos and Logos. *The Journal of Hellenic Studies*, 131: 45-66.
- Gregory, Andrew (2016), *Anaximander. A Re-assessment*. Londres, Nueva York: Bloomsbury.
- Guthrie, William K.C. (1962), *A History of Greek Philosophy I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner (1948), *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Kahn, Charles H. (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lloyd, Geoffrey (2008), Entrevista con Geoffrey Lloyd. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 102: 375-390.
- Loraux, Nicole (2008), *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Settis, Salvatore (2004), *Futuro del «classico»*. Turín: Einaudi.
- Vegetti, Mario (1993), El hombre y los dioses. En Vernant, Jean Pierre. (ed.), *El hombre griego*. Madrid: 289-322.
- Vernant, Jean-Pierre (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Weinberg, Steven (2016), *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*. Penguin. Vista previa disponible en:
<https://books.google.es/books?id=7rZvBQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [último acceso: 26-06-2018].

El misterio de la Encarnación y J. S. Bach Relaciones entre retórica musical y la naturaleza de Cristo en la «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995

CARLOS MARTÍNEZ DOMINGO
UNED/Conservatorio Superior de Música «Joaquín Rodrigo» de Valencia

A la memoria de Dora Zaballos

RESUMEN: Desde la Antigüedad clásica, la retórica ha sido uno de los pilares de la educación y las humanidades en la cultura occidental. Así, sus principios experimentaron desde el siglo XVI un proceso de adaptación a la música y, por ello, es habitual en la actualidad proponer el análisis de las obras musicales barrocas partiendo del sistema retórico-musical. Sin embargo, resulta problemática la investigación de la *elocutio* —la fase de elaboración del discurso dedicada a su embellecimiento— en piezas instrumentales, ya que no hay un texto que aclare qué recursos musicales tienen una significación retórica. Este sería el caso de la «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995 de J. S. Bach, pero su relación intertextual con el número «Et incarnatus est» de la *Misa* BWV 232 la dotó de un texto que explota el potencial retórico de la música. En el presente artículo se parte de estos puntos para concluir que la *elocutio* musical de la «Zarabanda» se organiza con base en la doble naturaleza —humana y divina— de Cristo, expresada en el credo niceno y el misterio de la Encarnación.

Palabras clave: retórica, Barroco, Encarnación, cristología, Bach, laúd, figuras, *elocutio*.

ABSTRACT: Since Classical Antiquity, rhetoric has been one of the pillars of education and humanities in Western culture. Thus, its theoretical principles began to be accommodated in the context of music since the 16th century and, nowadays, it is habitual to propose musical analysis of baroque pieces based on rhetorical-musical principles. Nevertheless, it presents challenges in the research of the *elocutio* —the phase of the speech elaboration related to its beautification— in instrumental pieces, because of the lack of a text that illustrates which figures have a rhetorical meaning. This could be the case of the «Sarabande» of the *Suite* BWV 995 by J. S. Bach. However, its intertextual relationship with the piece «Et incarnates est» of the *Mass* BWV 232 provided it with a text that exploits and highlights the rhetorical potential of music. This paper is grounded on these points to conclude that the *elocutio* of the «Sarabande» is founded on the double nature of Christ (humane and divine), expressed in the Nicene creed and the mystery of the Incarnation.

Keywords: rhetoric, Baroque, Incarnation, christology, Bach, lute, figures, *elocutio*.

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre retórica y música han sido caracterizadas (Buelow, 1980) como muy cercanas a lo largo de la historia y particularmente intensas durante el Barroco. Sin embargo, estos vínculos ostentan una complejidad que ya despertó el interés temprano de la musicología moderna. Se ha ido perfilando, pues, una parcela de estudio en estrecha relación con la significación musical que se ha mostrado muy fecunda para la ciencia musicológica. Como consecuencia, hoy en día surgen nuevas propuestas desde la semiótica o conceptos teóricos como el *gesto musical* (Hatten, 2001).

Así las cosas, este artículo ofrece un análisis de la *elocutio* de la «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995 de J. S. Bach que responde las siguientes preguntas de investigación: ¿es posible analizar retóricamente la «Zarabanda»?; ¿existe alguna clave interpretativa que oriente el análisis?; ¿qué principios organizan las figuras retóricas de la pieza? Para solventar estas cuestiones, ha sido necesario recurrir a una metodología basada en procedimientos heurísticos, ya que la retórica musical no cuenta con protocolos claros y se nutre del paradigma cualitativo, el análisis documental y la multidisciplinariedad para desarrollar sus estudios.

2. RETÓRICA Y MÚSICA

La RAE define la retórica (RAE, 2014: s. v. «retórica») como el «Arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover». El nacimiento de esta disciplina se sitúa tradicionalmente en la Siracusa del siglo V a. C., cuando se produjeron una serie de pleitos relacionados con expropiaciones de tierras a raíz del paso de un régimen tiránico a otro democrático y se puso en evidencia el valor de la elocuencia. Con todo, la retórica no se restringió al ámbito judicial, sino que se extendió a las deliberaciones de la asamblea y a la oración elogiosa fúnebre. Simultáneamente a estas actividades, diversos autores comenzaron a cultivar la reflexión teórica sobre la nueva técnica lingüística. Platón, Aristóteles o Cicerón fueron algunos de ellos, pero cabe destacar a este último (*De oratore*, 55 a. C.), al anónimo autor de la *Rhetorica ad Herennium* (ca. 90 a. C.) y a Quintiliano (*Institutio oratoria*, ca. 90 d. C.), cuyas obras gozaron de gran popularidad en épocas posteriores. Por tanto, es en la Grecia y Roma clásicas donde se establecen las bases de la retórica.

Este caudal teórico y práctico relacionado con la retórica ha gozado de una presencia continua (aunque irregular) en la historia de la cultura occidental.

El *ars bene dicendi* se integró en el *trivium* universitario medieval, fue reivindicado por los autores renacentistas imbuidos del humanismo imperante y gozó de gran vitalidad durante las polémicas religiosas derivadas de la Reforma y la Contrarreforma que se manifestaron en el Barroco. A partir del siglo XVIII puede observarse el comienzo de una crisis para la disciplina a causa de la desconfianza de la Ilustración hacia un arte que se aleja de la evidencia como nuevo valor, pero su desarrollo práctico, la presencia en los planes de estudio y su relación con la literatura pervivieron hasta el siglo XX, cuando volvió a florecer un interés científico multidisciplinar (derecho, hermenéutica, lógica, etc.) hacia la vetusta retórica.

En particular, la importancia de la retórica en la cultura de Occidente se manifestó de forma intensa al comienzo de la Edad Moderna. Concretamente, recuerda López (2011: 40) que «la retórica [...] fue la base de la educación media en el Barroco». Este fenómeno facilitó el progresivo trasvase de los principios retóricos a otras disciplinas, pero en el caso de la música hubo otros dos coadyuvantes principales. Primero, durante el Renacimiento brotó el deseo de revivir elementos de la cultura clásica y, sin duda, la retórica clásica se benefició de una relectura que facilitaría el traslado a otras artes. En segundo lugar, conviene recordar cómo la llamada «doctrina de los afectos», de la cual se ocuparon autores como Descartes, Bacon, Leibniz o Hume, vino a legitimar y favorecer la idea de que el objetivo de cualquier artista era *mover* los *afectos* o *pasiones del alma*. Estas se definieron (Descartes, 1997: 95) como «percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus». Así, se entienden como estados emocionales estereotipados y racionalizados fruto de relaciones mecanicistas provocadas por un estímulo. En consecuencia, el músico siempre buscará acertar en la diana para conmover al oyente y despertar sus afectos.

Hay que añadir que un elemento clave en el desarrollo del sistema retórico-musical barroco fue la elaboración de una incipiente teoría del análisis musical. Particularmente, despunta el tratado de 1606 escrito por Burchmeister y titulado *Musica Poetica*. Burchmeister pretende comprender los afectos de las obras musicales y para lograrlo recurre a giros característicos de una pieza susceptibles de categorizarse como «desviaciones», al modo de las figuras retóricas de la oratoria (López, 2011).

En cualquier caso, *Musica Poetica* no es una excepción, sino que se enmarca en un conjunto de obras relativas a la composición musical que florecieron durante el Barroco y que en el siglo XX fue bautizado con el nombre del tratado

de Burchmeister¹. Este corpus teórico se limitó en un principio a incorporar la terminología retórica, pero más tarde el proceso de identificación se agudizó hasta la creación de un sistema complejo que afectó a las bases profundas de la música. Como afirma López (2011: 44):

En estas obras se hace referencia directa a la estrecha relación entre música y retórica, al papel del músico como un orador cuya tarea fundamental es la persuasión de su auditorio, al origen y funcionamiento de los afectos y al modo en que opera el sistema retórico musical.

Algunos ejemplos de los tratados enmarcados en la *musica poetica* del siglo XVI son *Musica* (1537), de N. Listenius, o *Praecepta musicae poeticae* (1563), de G. Dressler. Ya durante los siglos XVII y XVIII aparecen obras de autores como Lippius (*Synopsis musicae...*, 1612), Bernhard (*Tractatus...*, 1660) o Mattheson (*Der vollkommene Capellmeister*, 1739).

Los tratados relacionados con el sistema retórico-musical sentaron las bases utilizadas por compositores e intérpretes para la elaboración y expresión de los discursos musicales. Este sistema tuvo como núcleo organizador la división clásica de las fases elaborativas del discurso, que disponen los pasos que debe seguir el orador en la creación de su alocución, así como su puesta en práctica. Las fases en cuestión son la *inventio*, en la que el orador debe «establecer los contenidos del discurso» (Azaustre y Casas, 1997: 23) de acuerdo con unos *loci* ('lugares retóricos'); la *dispositio*, donde se ordena el contenido hallado en la fase anterior; la *elocutio*, cuyo propósito es la expresión verbal adecuada y bella de los materiales ya escogidos y ordenados; la *memoria*, fase en la cual el *rhétor* debe memorizar el discurso a partir de unas imágenes mentales (*loci e imagenes*); y, finalmente, la *actio*, escenificación de la alocución delante de un público.

Las fases de elaboración del discurso lingüístico —excepto la *memoria*— fueron adaptadas a la música por parte de la teoría retórico-musical barroca (López, 2011). Así, en la *inventio* el compositor pretendía hallar las ideas musicales pertinentes de acuerdo con una serie de *loci* (por ejemplo, el *locus notationis*). En cuanto a la *dispositio*, los tratadistas concibieron una organización del discurso como una serie de *momentos* (normalmente, seis: *exordium*, *narratio*, *propositio*,

1. Bukofzer (1994) llama a este conjunto *musica poetica* en contraposición a la *musica theorica* (especulativa) y a la *musica practica* (relativa a la ejecución). Estas dos últimas categorías se remontan a Boecio.

confutatio, *confirmatio* y *peroratio*) con base en la *función* de estos dentro del discurso *en acción*. Por lo que se refiere a la *elocutio*, en la música del Barroco solamente se dejó sentir el influjo de la *decoratio*, cuyo objetivo es agradar al oyente —*delectare*— y conmover los afectos —*movere*—. Finalmente, la *actio* se incorporó a la música barroca, fundamentalmente, a través del principio de autoafectación: «The performer of a piece must seek to enter into the principal and related passions that he is to express» (Quantz, 1967: 124-125).

Pese a todas las conexiones existentes y a los desarrollos de una teoría retórico-musical madura, considerablemente sistemática y extendida; la musicología contemporánea ha tenido que enfrentarse a la discusión sobre los límites de su aplicación como método analítico y sobre la trascendencia de sus principios. En síntesis, López (2000: 23) plantea una pregunta que debe ser encarada por cualquier usuario, musicólogo o intérprete, de la retórica musical barroca: «¿qué es exactamente lo que podemos considerar retórico en música?».

Ante esta cuestión se han adoptado distintas posturas. Las más entusiastas, considerando que el pensamiento retórico-musical del Barroco es una clave para la restitución filológica de unos textos musicales creados por autores cuya educación básica se fundamenta en el *ars bene dicendi*, llegan a acomodar directamente las partes de un texto lingüístico a otro instrumental, como hace, por ejemplo, Fernández (2003). Otros, por el contrario, son más escépticos y consideran que «although we tend to describe other arts in terms of language this can be very deceptive» (Vickers, 1984: 42). Estos estudiosos, encabezados por Brian Vickers, recriminan la inconsistencia terminológica de la teoría retórico-musical, su dependencia de la retórica lingüística y su participación en la confusión de la naturaleza de las notas musicales, que pasan a considerarse iguales a las palabras (López, 2000; Cameron, 2005). No obstante, incluso los autores más críticos con la aplicación del corpus retórico-musical en el análisis y la interpretación de las obras reconocen la posibilidad de su aplicación a piezas musicales vocales. Desde este punto de vista, la retórica musical vendría a *amplificar* el potencial afectivo de las palabras (Hill, 2011).

A pesar de todas las objeciones y las polémicas reseñadas, resulta claro que el estudio de la retórica musical del Barroco es un campo vivo y abierto a discusión. Más aún, es obvio que el pensamiento retórico-musical barroco tuvo una importancia capital para los compositores e intérpretes de la época y J. S. Bach no fue una excepción. Baste traer a colación la siguiente cita sobre Bach escrita por Johann Abraham Birnbaum (*apud* Schulze —ed.—, 2001: 206), profesor de retórica de la Universidad de Leipzig y coetáneo del músico de Eisenach:

Las partes y las ventajas que tienen en común la elaboración de una obra musical y la retórica las conoce tan bien que no sólo se le oye con gran placer cuando señala con precisión las analogías y coincidencias entre ambas, sino que es admirable igualmente la certera aplicación de las mismas en sus obras.

3. LA SUITE BWV 995 DE J. S. BACH

La *Suite* BWV 995 se enmarca dentro del corpus laudístico de J. S. Bach (1685-1750), que ocupa los números 995-1000 y 1006a del catálogo Bach-Werke-Verzeichnis. Esta *Suite* es un conjunto de piezas («Preludio», «Alemanda», «Corrente», «Zarabanda» «Gavotas I y II en rondó» y «Giga») para laúd barroco resultantes de la transcripción —realizada por el propio compositor— de la *Suite* BWV 1011 para violonchelo solo.

La versión original para violonchelo data de la época (1717-1723) en la que Bach realizaba las funciones de maestro de capilla del príncipe Leopold, en Köthen (Winold, 2007). Esta *suite* ha sobrevivido a través de tres manuscritos, pero no se ha conservado la fuente original autógrafa (Koonce, 2002)². Los tres manuscritos pertenecen a otras tantas colecciones que agrupan las seis *suites* que Bach compuso para violonchelo. La primera colección fue elaborada por Ana Magdalena Bach y se ha fechado entre los años 1727 y 1730.

Por su parte, la versión para laúd de la obra puede situarse hacia 1730 (Siblin, 2009), cuando Bach se encontraba desempeñando su actividad en la ciudad de Leipzig como *Cantor et Director Musices* de la Escuela de Santo Tomás (Wolff, 2008). El conjunto de piezas ha sobrevivido, principalmente, a través de dos fuentes: un manuscrito autógrafo del propio Bach titulado *Pièces pour la Luth à Monsieur Schouster par J. S. Bach* y una versión en tablatura francesa (Koonce, 2002).

En concreto, la pieza que es objeto de análisis en este trabajo es la «Zarabanda». Genéricamente, la zarabanda es una danza cuyos orígenes se sitúan en el Nuevo Mundo y España, donde se acompañaba vocal e instrumentalmente. De allí pasó durante el siglo XVII a Italia y Francia y fue en este último país donde, en contraste con las versiones primitivas, adquirió un aire más pausado, estilizado, ceremonioso y majestuoso, rasgos que dominarían en las zarabandas de las *suites* del último Barroco y, por ende, de J. S. Bach. Consecuentemente,

2. Winold habla de una copia más que Koonce. Dicha copia sería anónima y, probablemente, de las postrimerías del siglo XVIII.

el tempo de las zarabandas suele ser bastante lento, parsimonioso. El compás es ternario y la frase se organiza habitualmente en grupos de cuatro compases dispuestos por parejas: dos compases ársicos y dos téticos (Little y Jenne, 1991). En cuanto a los afectos, López (2011) recoge la asociación de Mattheson con la ambición. Asimismo, la tonalidad en la que está escrita la «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995 (sol menor) puede relacionarse con la severidad y magnificencia (Charpentier), la gracia y la nostalgia moderada (Mattheson) o la ternura (Rameau).

Merece especial atención cómo Bach recurrió a la «Zarabanda» de la *Suite* para la elaboración del decimosexto número de la *Misa en si menor* BWV 232. En concreto, se trata del «Et incarnatus est», perteneciente al *Symbolum Nicenum* (*Credo*) de la obra. Así, opera una relación intertextual³ entre las dos composiciones que, precisando, podría considerarse de parodia o transformación de un original, según la clasificación de López (2007). Como ejemplo, cabría decir que dicha relación se hace especialmente visible en la insistente figuración de corcheas descendentes de los violines en la *Misa*, que reproduce el comienzo de la «Zarabanda». El compositor, por lo tanto, procede a la explotación de las potencialidades significativas del material musical original para el tratamiento del siguiente texto: «Et incarnatus est de Spiritu sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est»⁴. Se enuncia, por consiguiente, el misterio de la Encarnación, que servirá de guía en el análisis de la *elocutio* de la «Zarabanda».

4. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

El misterio de la Encarnación, que se remonta a los primeros concilios y a la patrística, versa sobre la doble naturaleza de Cristo: humana y divina (Drum, 1910). Con respecto a los concilios, la primera discusión sobre el tema se produce en el de Nicea (325), donde se disputaron las tesis heréticas del arrianismo. Los seguidores de Arrio cuestionaban la naturaleza divina de Cristo y, en consecuencia, afirmaban su subordinación a Dios. Frente a estas creencias, la ortodoxia elaboró el credo de Nicea, que fue modificado en el Concilio de Constantinopla (381) y declarado oficial en el de Calcedonia (451), en gran parte como reacción a los monofisitas, quienes proclamaban la naturaleza únicamente

3. Se entiende aquí la intertextualidad en un sentido amplio. Cabría plantearse, sin embargo, si el tipo de relación entre las dos obras es de tipo hipertextual (Genette, 1989).

4. 'Y se encarnó por obra del Espíritu Santo en la Virgen María y se hizo hombre'.

divina de Cristo. El credo niceno-constantinopolitano sigue siendo la base de la profesión de fe católica.

El misterio de la Encarnación también fue tratado por los Padres de la Iglesia: san Hipólito, san Epifanio y san Atanasio, entre otros, enseñaron y elaboraron el dogma de la unión entre las naturalezas humana y divina en Cristo. Con todo, el misterio no se sustenta exclusivamente en la discusión teológica, sino que también cuenta con referencias en los textos sagrados cristianos. Así, Drum recopila testimonios de los elementos que conforman el misterio de la Encarnación tanto en el Antiguo (Salmos, Isaías, etc.) como en el Nuevo Testamento. Dentro de los Evangelios, por ejemplo, sobresalen poderosamente las referencias de Juan, quien formula afirmaciones como la paradigmática «Y el Verbo se hizo carne»⁵ (Jn 1, 14) o recoge las siguientes palabras de Jesús: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10, 30). Más alusiones neotestamentarias pueden encontrarse en Mateo 1, 23 («[...] y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios con nosotros») o en las epístolas paulinas: «Porque en él [Cristo] habita corporalmente toda la plenitud de divinidad» (Col 2, 9).

En cualquier caso, el misterio de la Encarnación es uno de los fundamentos de la fe católica. Tiene su expresión más representativa en el credo y sus elementos básicos son la naturaleza humana (Cristo nace de la Virgen como hombre) y divina (por obra del Espíritu Santo) de Cristo, así como la unión hipostática, física, de las dos sustancias en una persona. Estos atributos se resumen para Gibellini (1993: 210) en dos movimientos (que también estarían presentes en la misión): «la *katábasais*, o *descensio* del Verbo en la historia, y la *anábasis*, o *ascensio* de la humanidad asumida y transfigurada».

5. LA ELOCUTIO DE LA «ZARABANDA» DE LA SUITE Y EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

La «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995 de J. S. Bach organiza el discurso de acuerdo con dos gestos básicos: uno descendente y otro ascendente. En términos retóricos, el primero concuerda con la figura conocida como *catabasis*, mientras que el segundo lo hace con la *anabasis*. Estos patrones se repiten a lo largo de la pieza y se corresponden con la doble naturaleza de Cristo, enunciada en el misterio de la Encarnación.

5. Todas las traducciones de textos bíblicos se extraen de la edición de *La santa Biblia* publicada en Madrid por Ediciones Paulinas en 1981.

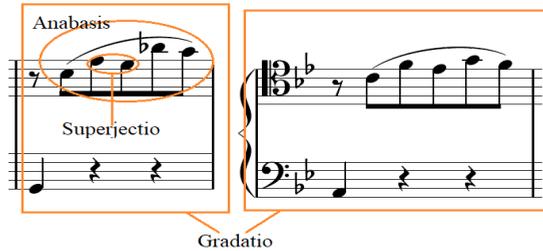
Ciertamente, la *catabasis*⁶ (línea melódica descendente), caracterizada por tratadistas barrocos como Vogt o Kircher, se asocia con el descenso a los infiernos, elementos deprimentes, la humillación o con estados humildes (López, 2011). Encaja, por lo tanto, con la humanidad de Cristo, es decir, con la idea del *descendimiento* del Verbo, que se hace *carne* a través del Espíritu Santo. Por el contrario, la *anabasis* (línea melódica ascendente) se reconoce como un ascenso a los cielos por Vogt y con el afecto de la soberbia, relacionándose con la naturaleza *divina* de Cristo.

Sin embargo, esta organización no solo se circunscribe a dos figuras, sino que afecta de manera más profunda a la configuración de la pieza. Como resultado, se emplean otros recursos cuya función es amplificar las dos figuras retóricas básicas sobre las que se construye la danza, así como la conformación de dos isotopías: una relacionada con el ascenso y otra con el descenso. En consonancia y en asociación con la *catabasis*, Bach hace uso de la *subsumptio*, una especie de escapada por la cual una nota «se acentúa por medio de la adición de la nota inmediatamente *inferior*» (López, 2011: 157 —sin subrayado en el original—). De manera análoga, la *anabasis* se intensifica mediante la *superjectio*, el correlato superior de la *subsumptio*:

The image shows a musical score for Lute in 3/4 time, with a key signature of one flat (B-flat). The score is divided into two staves. The upper staff is labeled 'Catabasis' and shows a descending melodic line: G4 (quarter), F#4 (quarter), E4 (quarter), and a quarter rest. An orange arrow points to this line. The lower staff is labeled 'Subsumptio' and shows a quarter rest, followed by a quarter note on E4, and another quarter rest. A red circle highlights the F#4 note in the upper staff and the E4 note in the lower staff, illustrating the 'subsumptio' where a lower note is added to an existing note.

Ejemplo 1: Catabasis y subsumptio (c. 1).
Elaboración propia a partir de Bach (2011).

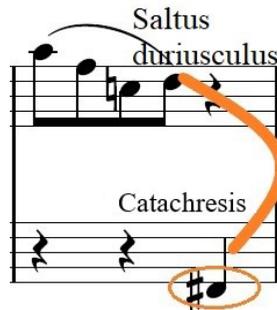
6. Vega (2004) también observa el uso de la *catabasis* en el «Et incarnatus est» de la *Misa* BWV 232. Sin embargo, no lo relaciona con el misterio de la Encarnación ni con su (acertada) observación acerca del contraste que se establece entre dicha figura y el pasaje ascendente de la música que acompaña al texto «ex Maria Virgine».



Ejemplo 2: anabasis, superjectio y gradatio (cc. 5-6).
Elaboración propia a partir de Bach (2011).

En el ejemplo 2, además, puede observarse cómo a la *anabasis* y a la *subsumptio* le sigue una repetición por *gradatio* ascendente, figura que, según Civra (*apud* López, 2011: 121) «se usa [...] para expresar el amor divino o se anhela el reino celeste» (sic). Con todo, no es la única vez que Bach recurre a figuras de repetición. Así, el compositor emplea la *pallilogia* entre los compases tercero y decimoctavo de la pieza con la intención de reafirmar la tonalidad. Del mismo modo, recurre a la *epizeuxis* en los compases noveno y décimo.

Por lo que se refiere a las figuras de disonancia (López, 2011), además de la *superjectio* y la *subsumptio* se reconoce el uso del *saltus duriusculus* (salto disonante o mayor que una quinta) y la *catachresis* (resolución atípica de una disonancia), figuras que, sin duda, contribuyen a la creación del clima enigmático y patético de la «Zarabanda» destacado por la crítica (Winold, 2007):



Ejemplo 3: saltus duriusculus y catachresis (c. 2). Elaboración propia a partir de Bach (2011).

6. CONCLUSIONES

Tras hacer un repaso de las bases del sistema retórico-musical desarrollado durante el Barroco, se ha podido responder a las preguntas de investigación que motivaban el presente artículo. Retomándolas, cabe afirmar que existe una organización precisa de las figuras musicales en la «Zarabanda» de la *Suite* BWV 995 de J. S. Bach. Esta organización se fundamenta en el misterio de la Encarnación, que aborda la doble naturaleza (humana y divina) de Cristo y es expresado programáticamente en el credo. De aquí se deduce que es posible realizar un análisis retórico de la *elocutio* de la «Zarabanda», especialmente si se observa la relación intertextual existente entre la pieza y el número «Et incarnatus est» de la *Misa* BWV 232. No obstante, es de justicia afirmar que la posibilidad de análisis retóricos en piezas instrumentales sigue siendo un problema sin resolver en el plano teórico. Existen, además, dos limitaciones inherentes al sistema retórico-musical barroco: el recurso constante por parte de la tratadística a analogías y metáforas lingüísticas para referirse a elementos puramente musicales y la ausencia de protocolos de análisis, hecho que aboca al investigador a usar procedimientos heurísticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Azaustre, Antonio y Casas, Juan (1997), *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel.
- Bach, Johann Sebastian (2011), *Sarabande*. Russo, Daniele. (ed.). [S. l.: s. n.]. Disponible en <https://imslp.org/wiki/Special:ReverseLookup/154011> [fecha de consulta: 21/04/2018].
- Buelow, George J. (1980), Rhetoric and music. En Sadie, Stanley. (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. xv. Londres: Macmillan Publishers: 793-803.
- Bukofzer, Manfred F. (1986), *La música en la época barroca: De Monteverdi a Bach*. Madrid: Alianza.
- Cameron, Jasmin (2005), Rhetoric and Music: The Influence of a Linguistic Art. En Williamson, John. (ed.), *Words and Music*. Liverpool: Liverpool University Press: 28-72.
- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Drum, Walter (1910), The Incarnation. En Herbermann, Charles G. et al. (eds.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7. Nueva York: Robert Appleton Company: 706-716. Disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/07706b.htm> [fecha de consulta: 25/05/2018].
- Fernández, Eduardo (2003), *Ensayos sobre las obras para laúd de J. S. Bach*. Montevideo: ART Ediciones.

- Genette, Gérard (1989), *Palimpsestos*. Madrid: Taurus.
- Gibellini, Rosino (1993), *La Teología del siglo xx*. Santander: Sal Terrae.
- Hatten, Robert S. (2001), *Musical Gesture*. Disponible en <http://projects.chass.utoronto.ca/semiotics/cyber/hatout.html> [fecha de consulta: 20/04/2018].
- Hill, John Walter (2011), A Small Selection from among the Many Things that I Still Do Not Know about Baroque Music. *Journal of Music History Pedagogy*, 1(2): 113-133.
- Koonce, Frank (2002), Introduction. En Bach, Johann Sebastian., *The solo lute works*. San Diego: Neil A. Kjos Music Company: iii-xix.
- Little, Meredith y Jenne, Natalie (1991), *Dance and the music of J. S. Bach*. Bloomington: Indiana University Press.
- López, Rubén (2000), Bases semióticas para una neorretórica musical. *Interdisciplinariedad y postmodernidad de la retórica*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM). Disponible en <http://rlopezcano.blogspot.com/> [fecha de consulta: 20/04/2018].
- (2007), Música e intertextualidad. *Pauta. Cuadernos de teoría y crítica musical*, 104: 30-36,
- (2011), *Música y retórica en el barroco*. Barcelona: Anagrama.
- Quantz, Johann Joachim (1967), *On playing the flute*. Londres: Faber & Faber.
- RAE (2010), *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- Schulze, Hans-Joachim (ed.) (2001), *Johann Sebastian Bach: Documentos sobre su vida y su obra*. Madrid: Alianza.
- Siblin, Eric (2009), *The cello suites: J. S. Bach, Pablo Casals and the search of a baroque masterpiece*. Nueva York: Atlantic Monthly Press.
- Vickers, Brian (1984), Figures of rhetoric/Figures of music? *Rhetorica*, 2(1): 1-44.
- Vega, Daniel S. (2004), *Bach: repertorio completo de la música vocal*. Madrid: Cátedra.
- Winold, Allen (2007), *Bach's Cello Suites: Analyses and Explorations*. Bloomington, Indiana University Press.
- Wolff, Christoph (2008), *Johann Sebastian Bach: el músico sabio*. Barcelona: Robinbook.