

LA MORAL ORIGINARIA:
LA RELIGIÓN NEOLÍTICA

Jacinto Choza

La moral originaria: La religión neolítica



THÉMATA
SEVILLA
2017

Título: *La moral originaria: La religión neolítica*
Primera edición: junio 2017

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2017

Editorial Thémata
C/ Antonio Susillo, 6.
41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)
ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-947082-1-3 • DL: SE-1137-2017

Maquetación: Los Papeles del Sitio
Corrección: JCh
Impresión: Estugraf

Impreso en España • *Printed in Spain*

[Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright]

A

Higinio Marín Pedreño.

A

*Ananí Mercedes Gutiérrez Aguilar,
mi mujer.*

A

*Irene Choza Montes,
mi hija.*

«Llevadle, hijos míos, la luz del conocimiento a los hombres. Ilustradlos en la verdadera religión y dadles leyes, dadles orden, pues sin leyes ni orden no hay vida en la tierra».

INCA GARCILASO

(Comentarios reales de los incas, libro 1,

«Leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo»)

«Antes de la ley, había pecado en el mundo; pero donde no hay ley, no se imputa el pecado. [...] Pero la ley se introdujo para que el pecado abundase; mas cuando abundó el pecado, sobreabundó la gracia».

ROMANOS 5:13 y 20

«Nunca permitas que el sentido de la moral te impida hacer lo que está bien».

ISAAC ASIMOV

ÍNDICE

PRÓLOGO	15
CAPÍTULO 1: LA VIDA NEOLÍTICA Y LA AGRICULTURA. LA NUEVA MENTE HUMANA	29
1.1. La congregación espacial de los humanos.	29
§ 1. Transformaciones geológicas y ecológicas en oriente y occidente. <i>Diagrama de la vida neolítica</i>	29
§ 2. Transformaciones demográficas, económicas y políticas. Primeros asentamientos	35
§ 3. Revolución neolítica y neolitización. De Göbekli Tepe a Caral y Tenochtitlan	39
1.2. Del estado de naturaleza al estado civil. Domesticación del cielo y de la tierra	46
§ 4. Segundo parricidio originario, diluvio y memoria épica. Génesis del mito	46
§ 5. Domesticación del cielo y de la tierra. Valor ontológico de la ley moral	51
1.3. Categorías y operaciones de la nueva mente	62
§ 6. La luz y lo sagrado. Génesis, estructura e historicidad de los sím- bolos	62
§ 7. Símbolos numéricos y verbales. Los calendarios y la transforma- ción de la mente	74
CAPÍTULO 2: PRÁCTICAS DE SUPERVIVENCIA Y PRÁCTICAS RE- LIGIOSAS SEDENTARIAS	77
2. 1. De la vida nómada a la vida sedentaria. Agricultura, gana- dería y astronomía	77
§ 8. Agricultura, ganadería y astronomía. Nuevas fuentes de vida y nuevas religiones	77
§ 9. Del culto lunar al culto solar. Calendarios lunisolares y murallas	83

2.2. Familia y sociedad civil. Diferenciación de poderes. Iconografías y mitologías	90
§ 10. <i>Funciones socio-familiares masculinas y femeninas. Iconografías y mitologías</i>	90
§ 11. <i>Las voces «Adán» y «Eva» en la cultura natufian</i>	99
2.3. Del rito al relato. Monoteísmo y gramaticalización	104
§ 12. <i>Genesis del patriarcado y del monoteísmo. La voz «El» en la cultura natufian</i>	104
§ 13. <i>La precisión en la agricultura, las construcciones y los relatos</i>	107
2.4. Del matriarcado al patriarcado. Las fiestas neolíticas	111
§ 14. <i>Del matriarcado al patriarcado. El cero de los mayas y la «pornografía» ritual</i>	111
§ 15. <i>Ritos y sacrificios agrarios. La fiesta de comienzos del tiempo</i>	121
2.5. Distanciamiento entre supervivencia y religión. Las esferas de la cultura	124
§ 16. <i>Diferenciación de las esferas de la cultura</i>	124
§ 17. <i>Diferenciación de las esferas de lo sagrado. Emergencia de las divinidades</i>	129
 CAPÍTULO 3: EL CULTO NEOLÍTICO. LAS DIVINIDADES DEL ORDEN CIVIL	 135
3.1. Génesis y estructura del culto y de las divinidades neolíticas	135
§ 18. <i>Las dimensiones de la religión. La palabra poderosa y sus dos principios</i>	135
§ 19. <i>Diversificación y articulación de las divinidades. Politeísmo y monoteísmo</i>	140
3.2. Las divinidades antropomórficas masculinas	144
§ 20. <i>Tiempo lunar (Urano), tiempo solar agrícola (Cronos) tiempo sideral urbano (Jronos), tiempo objetivo y eternidad (Zeus)</i>	144
§ 21. <i>Hércules, Caín y los trabajos. Tierra, agua, aire y fuego</i>	151
§ 22. <i>Hércules, la moral patriarcal y los papeles de género</i>	156
3.3. Diferenciación de las divinidades femeninas. La madre, la esposa, la virgen	158
§ 23. <i>Cibeles y las figuras de la madre tierra. Amuletos y mensajeros</i>	158
§ 23. <i>Hera, Juno y los dioses domésticos</i>	166
§ 24. <i>Artemisa, la diosa de la naturaleza virgen</i>	168

3.4. Las fiestas neolíticas y la génesis de la liturgia	170
§ 25. <i>Las fiestas de la Candelaria de Puno y la «T'anta Wawa»</i>	170
§ 26. <i>Los orantes neolíticos. Construcción y enterramiento de santuarios</i>	173
CAPÍTULO 4: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ORDEN MORAL PAGANO. TEMPLO, SOCIEDAD Y LEY	183
4.1. Construcción del orden moral pagano	183
§ 28. <i>Propiedad, responsabilidad moral y orden civil</i>	183
§ 29. <i>Los sacrificios humanos y el ordenamiento civil. Fas, vis, ius</i>	186
4.2. Comunidad y localidad en las sociedades sedentarias. La promulgación de la ley	197
§ 30. <i>Los 'ayllus', 'huacas' y 'chacras' andinos. «Ecclesia», divinidad y localidad</i>	197
§ 31. <i>Promulgaciones de la ley divina. Ética ritual, moral y derecho</i>	204
4.3. Orden social revelado y construido. Moisés, Confucio y Muhammad	210
§ 32. <i>Orden divino de la sociedad. Moisés, Confucio y Muhammad</i>	210
§ 32.1. <i>Prescripciones rituales</i>	211
§ 32.2. <i>Imperativos de excelencia social</i>	212
§ 32.3. <i>Determinación de responsabilidad codificada</i>	215
§ 33. <i>División del trabajo religioso. Astronomía y jerarquía sacerdotal</i>	219
4.4. Santuarios, templos domésticos y templos urbanos	221
§ 34. <i>Santuarios, pirámides y templos. Hölderlin y el epitafio de Loyola</i>	221
§ 35. <i>Templo, firmamento y comunidad. El calendario metropolitano de Cuzco</i>	224
CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DEL ORDEN UNIVERSAL-RELIGIOSO NEOLÍTICO	231
5.1. Desarrollo del lenguaje imaginativo. Verso, signo y número	231
§ 36. <i>Lenguaje poético y lenguaje ordinario. Construcción y comunidad</i>	231
§ 37. <i>Imaginación poética y percepción neolíticas. «Construir, habitar, pensar»</i>	238
5.2. Génesis de los sistemas categoriales de la cultura occidental.	242
§ 38. <i>Los sistemas categoriales lingüístico y filosófico</i>	242

§ 39. <i>Lenguajes propio y figurado. Sinécdoque y metonimia, sustancia y accidentes</i>	247
5.3. Representación imaginativa y conceptual de lo divino	256
§ 40. <i>Los mitos del origen. Diferenciación del dios primordial y génesis de la tríada</i>	256
§ 41. <i>Los momentos del dios primordial. Ra y Viracocha</i>	261
§ 42. <i>Génesis histórica y gnoseológica de las condiciones del ateísmo</i>	267
5.4. Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas	273
§ 43. <i>Etapas y formas del trato con lo sagrado. Magia y mística neolíticas</i>	273
§ 44. <i>Sacramentos y farmacología divina. La Ayahuasca</i>	279
CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA Y VIDA MORAL DEL INDIVIDUO NEOLÍTICO	285
6.1. El alma de los vivientes y el alma de los hombres	285
§ 45. <i>El alma</i>	285
§ 46. <i>La humanización del alma en la comunidad</i>	289
6.2. Cartografía neolítica del más allá	291
§ 47. <i>El cielo y el infierno neolíticos</i>	291
6.3. El destino ultraterreno de las almas humanas en el neolítico	294
§ 48. <i>La convivencia con los antepasados. El camino de las estrellas</i>	294
§ 49. <i>Las almas en pena y el descanso de los difuntos</i>	296
6.4. Relación entre vida terrena y plenitud ultraterrena en el neolítico	299
§ 50. <i>Descomposición y recomposición. El mal: enfermedad y pecado</i>	299
§ 51. <i>Diversificación de los fines de la vida y de las formas de la moral</i>	304
§ 52. <i>Ley, voluntad divina y felicidad</i>	309
§ 53. <i>Vida con los dioses aquí y allá. Formas de plegaria, recogimiento y éxtasis</i>	314
BIBLIOGRAFÍA	321
SITIOS WEB CONSULTADOS	331
FILMOGRAFIA	334

PRÓLOGO

El contenido de este libro se expuso oralmente por primera, junto con el del volumen *El culto originario: la religión paleolítica*, en el semestre de otoño-invierno de 2013 en el University College de Virginia en Wise, mediante la invitación del profesor Witold Wolny. Después se expuso parcialmente en unas conferencias en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile en octubre 2016 y en la Facultad de Humanidades de la Universidad San Pablo CEU en Elche, España, en febrero de 2017. Esas exposiciones orales fueron de gran utilidad para la revisión y finalización del volumen mencionado, que se editó en junio de 2016, y de este *La moral originaria: la religión neolítica*, redactado durante los años 2015 y 2016.

La religión es el reconocimiento y la afirmación mutua entre los poderes que confieren la vida y el ser, y los seres humanos que la reciben (individual y colectivamente). Cuando ese reconocimiento se da en el orden de la actividad, de lo que el hombre hace, se llama culto, y es lo propio de la religión paleolítica. Cuando se da en el orden de la voluntad, de lo que el hombre quiere, propone y promete, se llama moral, ley, y es lo propio de la religión neolítica. Cuando se da en el orden de la inteligencia, de lo que el hombre piensa y sabe, se llama dogma, creencia, fe, y es lo propio de la religión calcolítica, de la edad de los metales. Cuando el reconocimiento y la afirmación mutua se da en el orden del sí mismo, de lo que el hombre vive en su interioridad, en su intimidad existencial, se llama contemplación, oración, plegaria, y es lo propio de la religión de la antigüedad.

Desde luego, las formas religiosas cronológicamente posteriores, del calcolítico o de la antigüedad, no cancelan las formas

anteriores, paleolíticas o neolíticas. Las asumen y las integran en formas más complejas de religión.

La religión neolítica es la religión de las primeras sociedades humanas, y no la de los primeros seres humanos, que no se agrupan en sociedades, sino en tribus. La diferencia consiste en que las primeras sociedades están formadas precisamente por tribus diversas, y la integración de ellas en una unidad más amplia de individuos humanos produce una primera diferenciación entre lo público y lo privado, entre lo oficial y lo particular. Esa diferencia abre una nueva dimensión de la religión que en la tribu apenas estaba esbozada.

En el paleolítico lo sagrado se presenta y representa en las realidades cósmicas y astrales, como la luna y el rayo, en el neolítico se presenta y re-presenta en las realidades socio-familiares, como el padre, la madre, el rey, el santuario y la ciudad, en el calcolítico se presenta y re-presenta en realidades espirituales como la palabra, la escritura, el mensaje, la promesa y la misión, y en la antigüedad no se re-presenta de ninguna manera, sino que se presenta o se hace presente al alma en la unión con ella que se alcanza en la meditación.

En el paleolítico el *chamán* vive entre las *fuerzas cósmicas* que expresan el poder y el ser sagrados. En el neolítico los *sacerdotes y magos* viven en la proclamación de la norma, del *orden económico y social*, en los preámbulos de la historia y de la eternidad, como Moisés, Confucio, los autores del Popol Vuh y los del manuscrito de Huarochirí. En el calcolítico los *sumos pontífices y escribas, profetas y guías espirituales* viven en la proclamación de la profecía y en la del misterio, que se presentan y re-presentan en la palabra, donde se manifiesta el poder sagrado como designio histórico (judaísmo, cristianismo e islam) y como apertura de la vía mística (religiones místicas, y diversas formas del judaísmo, cristianismo e islam). En la antigüedad el maestro espiritual vive en la unión con lo sagrado irrepresentable y conduce a quien lo desee a esa unión, y así lo hacen los maestros del budismo y el taoísmo, y diversos maestros del judaísmo, el cristianismo y el islam.

Aquí se entiende por neolítico un periodo temporal acotado por los siguientes parámetros. Cronológicamente, el tiempo comprendido entre el milenio 10 AdC y el 5 AdC en oriente medio y entre el 5 AdC y el 1500 dC en América. Tecnológica y económicamente, el periodo de desarrollo de la agricultura y la ganadería, de aparición de la propiedad inmobiliaria, y de la sustitución de la mujer como bien raíz en el paleolítico por la tierra como bien raíz. Jurídica y políticamente el periodo de aparición de los asentamientos urbanos y las formas de organización proto-estatales y estatales, y desde el declive del matriarcado hasta la generalización del patriarcado. Religiosamente, el periodo que se extiende desde el comienzo y la generalización de los sacrificios humanos hasta su abolición, desde el comienzo hasta la consolidación de los calendarios solares y las nuevas divinidades del tiempo, o lo que es lo mismo, el periodo que va desde Caín hasta Abraham en el mundo semita, desde Hércules hasta Agamenón en el mundo griego y desde las primeras pirámides hasta la llegada de los españoles en América.

El neolítico es el periodo de la formación y consolidación del orden social y moral, de lo que los modernos ilustrados llaman en Europa tránsito del estado de naturaleza al estado civil.

El fundamento del orden moral es el tiempo, y más en concreto, la posesión y propiedad del tiempo, que consiste en la capacidad de prometer y cumplir promesas. Así definieron al hombre Tomás de Aquino, como el ser que «se propone para sí mismo sus propios fines», y Nietzsche, como «el animal que puede prometer».

La posesión y propiedad del tiempo se realiza y se consolida con la posesión y la propiedad del espacio, es decir, con la posesión y propiedad de la tierra. Por eso la moral y el derecho aparecen propiamente en el neolítico, que es cuando se constituyen las formas de posesión y propiedad del espacio y del tiempo. La moral y la ley se hacen más complejas en el calcolítico y en la antigüedad, porque entonces los fines «naturales» del hombre, que son, como los de todos los vivientes, nacer, crecer, reproducirse y morir, quedan subsumidos y garantizados por las organizaciones

estatales, y la «realización de la existencia humana» se aleja cada vez más de esos fines naturales y de los requisitos biológicos de supervivencia. A partir de la época histórica, los hombres tienen que proponerse cada vez más los fines de su vida, intelectualmente y colectivamente, y la moral y el derecho se hacen saberes cada vez más complejos y artificiosos. Hay que examinarlos cada vez con más atención, más colectivamente, y hay que llegar al acuerdo sobre lo bueno y lo justo entre todos, como dice Aristóteles, y como vuelve a plantear entre los siglos XIX y XX Brentano remitiendo, más allá del estado civil, a la prehistoria.

Puede resultar chocante que un libro en cuyo título se anuncia una investigación sobre la moral no recoja en su contenido lo que el lenguaje ordinario del siglo XXI entiende frecuentemente por «moral», o sea, un deber ser impotente, que se limita a indicar lo que debe ser pero que nunca es, como lo describía Hegel. Esa es la comprensión de la moral en la modernidad. En sus inicios, e incluso en la antigüedad, la ley moral enuncia el conjunto de unos acontecimientos sociales e históricos, que tienen el mismo carácter inexorable que las leyes físicas. El devenir cósmico y el devenir social se rige por el mismo tipo de leyes.

El neolítico es el periodo en el que se descubre y se promulga la ley, y también los símbolos sagrados. Las religiones positivas integran los contenidos y formas de las anteriores en un proceso de sedimentación que constituyen las religiones históricas institucionalizadas. El proceso de sedimentación que forma cada una de las religiones institucionales es particular y único. La sedimentación histórica es en cierto modo aleatoria, como la de la síntesis pasiva y como la de la memoria (aunque quepa señalar algunas leyes).

La religión tiene como elemento originario y primordial el sacrificio, la eucaristía, no la moral, ni la revelación, ni la plegaria. La religión empieza en el paleolítico, y empieza con la plenitud de su esencia. Eso es lo que se ha examinado en el volumen *El culto originario: La religión paleolítica*.

En el neolítico el rito se convierte en mito, en relato, y el relato es a la vez norma imperativa: dice lo que es, lo que pasa y lo

que hay que hacer en un periodo de tiempo largo y que integra orgánicamente eventos muy heterogéneos. En el culto paleolítico los símbolos son cada uno de los elementos del rito, que remiten al poder, lo convocan y lo hacen presente de un modo inmediato.

En el culto neolítico los símbolos, que siguen siendo cada uno de los elementos del rito paleolítico, son también diversos tipos de palabra, que remiten también al poder y lo convocan, pero no de una manera inmediata, sino mediada por el saber y por el tiempo. Cazar un oso entre 15 o 20 hombres no es lo mismo que sembrar en otoño y cosechar en verano para dos mil o cinco mil personas. Pero la obediencia neolítica a la ley tiene el mismo sentido de culto sacrificial que el rito de caza paleolítico.

Análogamente la revelación y la fe calcolíticas, que mantienen los símbolos paleolíticos y los neolíticos, tienen también como símbolos diversos tipos de palabra escrita, mandatos y promesas (del tipo «yo le resucitaré en el último día»), que remiten al poder, lo convocan y lo hacen presente también de una manera nueva y distinta. Y también la fe calcolítica tiene el mismo sentido de sacrificio eucarístico que el culto paleolítico y la moral neolítica.

La secularización se puede dar a partir de la simbolización típica del neolítico, cuando el simbolizante (que a partir de ahora es un signo artificial) atrapa en su mismo nivel significativo a lo simbolizado (que es un significado trascendente). Entonces se difumina la referencia a un horizonte informalizable, el misterio, que dota de inagotable sentido al símbolo simbolizante. El simbolizante ya no simboliza sino que presenta, define y domina al simbolizado. Lo sagrado y trascendente, el misterio informalizable, queda entonces formalizado y resulta por eso dominado, controlable y previsible, resulta por eso humano, demasiado humano, como decía Nietzsche.

En el neolítico se inicia la simbolización mediante los números, el tiempo y el espacio. La numeración simultánea del tiempo, el espacio y la fecundidad son los calendarios, que ya existían en el paleolítico, pero no de una manera tan compleja y completa.

En el calcolítico ésta simbolización mediante números, tiempo, espacio y fecundidad se hace también mediante escritura, y en la antigüedad este símbolo se hace ciencia, saber universal y necesario, y así aparece en Pitágoras, Parménides, Heráclito, y los filósofos y teólogos posteriores.

En general, en cada una de las etapas históricas que se examinan en esta filosofía de la religión, el símbolo es distinto, aunque su efecto sea siempre el mismo: provocar el estupor ante el *mysterium tremendum et fascinans*, el misterio tremendo y fascinante, descrito por Rudolf Otto, con sus correspondientes repercusiones somáticas, como había señalado Kant al describir el sentimiento de respeto en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*.

Los símbolos son elementos materiales cuyo valor significativo depende del juego de relaciones entre significantes y significados de cada cultura, o sea, de su manera de interpretar el mundo, de organizar sus procedimientos de supervivencia, de su cultura, que varía mucho de unos pueblos a otros, según vivan de la caza, de la organización agrícola, la urbana, la industrial o la postindustrial, y según estén compuestos por medio centenar de individuos, varios miles, varios millones o miles de millones.

Como Hegel percibe y describe, los símbolos de una cultura, tanto estéticos como religiosos, no conmueven a los hombres de otra, no provocan ese efecto somático mencionado, no hacen presente el absoluto, el misterio trascendente. En cada época, los artistas y los innovadores religiosos, los genios, como Kant los llama, generan y ponen en circulación nuevos símbolos capaces de hacer presente lo informalizable y de provocar el correspondiente estupor, aunque los artistas, que pueden encontrarse con la incomprensión, no suelen encontrarse con una resistencia institucional como la suelen encontrar los renovadores religiosos.

Al igual que en el volumen sobre la religión paleolítica, también en este análisis de la religión neolítica se utilizan las mismas claves tomadas de diversos autores. Se recogen claves de la comprensión teórica del fenómeno religioso aportadas por Lutero, Vico, Hegel, Dilthey, Durkheim, Heidegger, Geertz, Eliade,

Rappaport, Panikkar, Beck y Vattimo. Por otra parte, se recogen la aportación de investigaciones empíricas realizadas en el plano de la antropología, la historia y la prehistoria en general, y más específicamente, en el plano de la arqueoastronomía (M. Rappenglueck), la iconografía diacrónica (N. Chausidis), la lingüística proto-indoeuropea (Marschack, Gimbutas, Harrod), la lingüística proto-afroasiática (C. Ereht, A. Militarev) y la lingüística evolutiva (Ruhlen, Coupé, Mc Neige).

En este volumen sobre el neolítico, se ha seguido el trabajo de algunos especialistas, particularmente los de Klaus Schmidt de la Universidad de Erlangen, fallecido en 2014 antes de su jubilación, y Trevor Watkins, de la universidad de Edinburgo, directores de las excavaciones de Göbekli Tepe y pioneros en la revisión de los supuestos teóricos del neolítico. Asimismo se han tenido en cuenta los trabajos de los colegas del departamento de Arqueología de la Universidad de Varsovia dedicados a las culturas andina y maya, particularmente los de Mariusz Ziolkowski y Janus Z. Woloszyn.

En el orden teórico las claves que se toman de Lutero, el inventor de los catecismos, son el desglose de la religión en cuatro factores esenciales, el dogma, la moral, el culto y la plegaria, y la interdependencia entre ellos.

De Vico se toman la tesis de la precedencia de la acción y la poíseis sobre la organización y la norma, y la de ambas sobre la reflexión y la teoría; la del 'sentido común' como concepción del mundo compartida por los individuos de una misma sociedad; la tesis de la simultaneidad de desarrollo del lenguaje hablado y escrito (emblemas, insignias, etc.); la tesis de la recurrencia del proceso que va de la barbarie a la civilización y luego a la decadencia en la 'barbarie de la reflexión', al predominio del saber teórico y de la autoconciencia y a la disolución del 'sentido común' («*corsi e ricorsi*»).

De Hegel se toma la tesis de la filosofía como elevación del espíritu de cada época a formas institucionales y a conceptos mediante la reflexión; la de la conexión entre cultura (espíritu

objetivo) e individuo a través de la formación (*Bildung*) y del hábito, que configuran los espíritus subjetivos; la tesis de la religión como forma de la representación que une la vivacidad y creatividad del sentimiento con la universalidad del concepto, y está a medio camino entre la forma sentimental del arte y la conceptual de la filosofía, y las tesis del fin de la historia, el arte y la religión con reservas.

De Dilthey se toman las tesis de la interconexión entre el espíritu subjetivo (individuo), el espíritu objetivo (costumbres) y el espíritu objetivado (expresiones materiales de la organización social y de la cultura), y de las esferas de la cultura entre sí; la tesis del arte y el lenguaje como expresión de la vida, y la tesis de la imposibilidad de conclusión de los procesos histórico-culturales.

De Durkheim se toman las tesis de lo sagrado como poder supremo y como fundamento de la comunidad; la tesis de las participaciones de lo sagrado (del tótem y de los tótems) como modo de organización de la comunidad y de determinación de la identidad individual en las diferentes fases de la vida, es decir, la tesis de la estructura sacramental del ordenamiento socio-cultural.

De Heidegger se toma la concepción de Dios como lo informalizable más allá del ser a su vez diferenciado del ente, y como luz (en sentido platónico); la tesis de la muerte de Dios como final de la metafísica, como agotamiento del paradigma onto-teológico y la tesis del final de la modernidad como momento de un nuevo comienzo del pensar.

De Clifford Geertz, se toma la comprensión de la religión como apelación a un ámbito de sentido donde se postula solución para todos los problemas y situaciones vitales que desde un punto de vista racional y existencial no tienen salida ni solución alguna. Esta tesis se encuentra en no pocos autores, pero en Geertz tiene una peculiar claridad y permite percibir mejor el papel de la religión en relación con las demás esferas de la cultura. Por otra parte, Geertz retoma el tema viquiano del sentido común y lo desglosa y analiza en el contexto de la antropología de finales del siglo XX.

De Eliade se toma la tesis de la unidad de la religión a través de la multitud de formas que presenta en diferentes lugares y periodos históricos; la unidad de las manifestaciones de Dios (hierofanías) a través de las culturas y la historia, y la unidad de las experiencias personales (extáticas, místicas) desde el más remoto paleolítico hasta la más reciente actualidad. Esta tesis es sostenida por Hegel y muchos otros autores, pero Eliade la dota de un amplio soporte empírico.

De Rappaport se toma la tesis de la preeminencia del ritual y de las formas del lenguaje performativo (según los desarrollos filosóficos de Quine y Searle sobre el lenguaje performativo) y su valor creativo en todos los órdenes de la cultura; la tesis de la interacción y transposición permanente entre acciones rituales y fórmulas teóricas (dogmas, postulados sagrados fundamentales), y la tesis de la obsolescencia de fórmulas teóricas y acciones rituales en función de las nuevas formas de vida. Las tesis de Rappaport pueden considerarse un desarrollo de las tesis de Vico y de Durkheim, pero se fundamentan más bien en elaboraciones de la filosofía analítica del lenguaje de la segunda mitad del XX y en investigaciones antropológicas de todo el siglo XX.

De Panikkar se toma la tesis de la complementariedad de las religiones orientales y las occidentales, que también sostienen Campbell y otros autores, pero en la formulación de Panikkar es donde se presenta con más profundidad analítica y más consistencia filosófica y teológica.

De Beck se toma la tesis del proceso de personalización de la divinidad en las grandes religiones del siglo XX; la tesis del conflicto entre religiones institucionales y religión personalizada, y el cuestionamiento de las ventajas del ateísmo metodológico asumido por la sociología desde su nacimiento.

De Vattimo se recogen las tesis presentes en los debates posmodernos sobre la secularización, la metafísica y las religiones institucionales, sobre las cuales se pronuncian los académicos de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

Con estas claves se construye un modelo teórico de religión que aspira a posibilitar la comprensión de los fenómenos religiosos desde el paleolítico hasta el siglo XXI. Para ello el modelo teórico busca apoyo, además de en su propia consistencia, en las ciencias humanas y sociales que más aportaciones relevantes hacen para la comprensión de la religión. Entre ellas, la antropología, la arqueología y la prehistoria, y junto a ellas la arqueo-astronomía, porque el cielo es el lugar donde los hombres han buscado y encontrado la divinidad, la iconografía histórica, porque los hombres han representado a sus dioses en pinturas, relieves, esculturas, danzas y construcciones religiosas, y en la lingüística, porque las lenguas se han generado en el proceso en que los hombres nombraban sus medios de vida y sus dioses, entre esos hombres y esos dioses no existía en el principio el abismo que en el siglo XXI los separa. Las tesis que se formulan se proponen desde la conjunción de la mayoría de esos puntos de vista.

Desde el que pueden ser más discutidas es desde el de la lingüística, porque desde él se aportan más bien hipótesis que tesis, hipótesis que tienen un valor condicionado a la aportación de las pruebas que faltan. Cualquier lector de Vico, de Humboldt y de Sapir sabe que en cuestiones de filología no se puede especular, porque los hechos trascurren por unos vericuetos indeducibles e insospechados. Las tesis que aquí se presentan son tesis filosóficas y antropológicas, y aunque comprometen a la filología, no son tesis filológicas. Con todo, la filología tendría mucho que aportar en relación con estas tesis filosóficas y antropológicas.

Por último, y junto a todos los puntos de vista y aportaciones señalados, este estudio también se lleva a cabo desde la perspectiva de la unidad de las religiones. No solo en el sentido filosófico, sino también en el sentido religioso. Dicho de otra manera, si Leibniz podía decir, y Heidegger lo repetía, que todos los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas, también puede decirse con otra serie de autores, desde Blavatsky y Guenon a Eliade, que todas las religiones

se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado las mismas respuestas, por numerosos y diversos que sean los puntos de vistas desde los que se afirma.

El texto final lo han revisado Juan José Padial, de la Universidad de Málaga, y José Antonio Antón Pacheco, de la Universidad de Sevilla, a quienes agradezco de corazón su trabajo.

Inicialmente esta *Filosofía de la religión* se pensó como un libro de unos ocho o diez capítulos, pero conforme iba avanzando en el estudio y en la organización de los materiales, el proyecto se iba haciendo más amplio, y el libro más voluminoso e impracticable. Por eso, al final se ha optado por una serie de volúmenes autónomos, más fáciles de realizar y de manejar, tanto para el autor como para los lectores interesados.

En este segundo volumen se remite a los trabajos anteriores que guardan una cierta unidad con este y que son tenidos en cuenta en su composición. Se citan con las siguientes abreviaturas: HCH, *Historia cultural del humanismo*; FC, *Filosofía de la cultura*; FACTI, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*; CORP, *El culto originario: la religión paleolítica*; MORN, *Moral originaria: la religión neolítica*.

Los materiales y volúmenes de esta *Filosofía de la religión* quedan organizados en las siguientes fases, que podrán ir viendo la luz si el tiempo y las fuerzas lo permiten.

- Vol. 1: El culto originario: La religión paleolítica.
- Vol. 2: La moral originaria: La religión neolítica.
- Vol. 3: La revelación originaria: La religión de la edad de los metales.
- Vol. 4: La oración originaria: La religión de la antigüedad.
- Vol. 5: Religión oficial y religión personal. La escisión de la religión en el periodo histórico.

Sevilla, 25 de marzo de 2017, día de la Encarnación.

CAPÍTULO 1:
LA VIDA NEOLÍTICA Y LA AGRICULTURA.
LA NUEVA MENTE HUMANA

1.1. LA CONGREGACIÓN ESPACIAL DE LOS HUMANOS – § 1. Transformaciones geológicas y ecológicas en oriente y occidente. Diagrama de la vida neolítica - § 2. Transformaciones demográficas, económicas y políticas. Primeros asentamientos - § 3. Revolución neolítica y neolitización. De Göbekli Tepe a Caral y Tenochtitlan – 1.2. DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO CIVIL. DOMESTICACIÓN DEL CIELO Y DE LA TIERRA - § 4. Segundo parricidio originario, diluvio y memoria épica. Génesis del mito - § 5. Domesticación del cielo y de la tierra. Valor ontológico de la ley moral – 1.3. CATEGORÍAS Y OPERACIONES DE LA NUEVA MENTE - § 6. La luz y lo sagrado. Génesis, estructura e historicidad de los símbolos - § 7. Símbolos numéricos y verbales. Los calendarios y la transformación de la mente

1.1. LA CONGREGACIÓN ESPACIAL DE LOS HUMANOS

§ 1. TRANSFORMACIONES GEOLÓGICAS Y ECOLÓGICAS EN ORIENTE Y OCCIDENTE. DIAGRAMA DE LA VIDA NEOLÍTICA

EL tránsito del paleolítico al neolítico viene asociado frecuentemente con una serie de cambios geológicos y climatológicos, que alteran profundamente las condiciones de vida y, por tanto, la flora y la fauna del planeta.

Durante el periodo cuaternario, desde hace dos millones y medio de años, que es cuando aparecen y se difunden las diferentes especies de *homo* que se conocen, tienen lugar una sucesión de periodos glaciares e interglaciares que condicionan las formas de vida de diversas especies, y, por supuesto, la del *sapiens*.

Desde el comienzo hasta el final de glaciación Würm, es decir, desde el milenio 80 hasta el 10 AdC los periodos de calentamiento global han ocasionado diversas elevaciones del nivel del mar, y en el último periodo interglacial, el actual, el ascenso medio se estima en unos 110-120 metros sobre las épocas anteriores.

Algunos autores sostienen que el casquete polar escandinavo empezó a diluirse hace 16.000 años, y que llevó consigo enormes subidas de nivel del Mar Negro y el Caspio, y, obviamente, del Mediterráneo. Por eso puede decirse que en el Mediterraneo oriental, y en concreto en el mar Egeo, lo que queda sobre el nivel del mar de las civilizaciones remotas es menos del 5% del total, y, sobre todo, además de decirse, puede verse en los mapas del pleistoceno¹.

Los periodos glaciares e interglaciares del pleistoceno y el holoceno pueden verse en el cuadro siguiente².

Clima	Denominación (europea)	Antigüedad	Época
Postglacial	Actual	12.000 años	Holoceno
Glacial	Glaciación de Würm	80.000 años	Pleistoceno
Interglacial	Ris-Würm	140.000 años	Pleistoceno
Glacial	Glaciación de Riss	200.000 años	Pleistoceno
Interglacial	Mindel-Riss	390.000 años	Pleistoceno
Glacial	Glaciación de Mindel	580.000 años	Pleistoceno
Interglacial	Günz-Mindel	750.000 años	Pleistoceno
Glacial	Glaciación de Günz	1.100.000 años	Pleistoceno

[1] Vangelis Tourloukis and Panagiotis Karkanias, *The Middle Pleistocene archaeological record of Greece and the role of the Aegean in hominin dispersals: new data and interpretations*, *Quaternary Science Reviews* 43 (2012) 1e15; Weninger, B., et al. *The Impact of Rapid Climate Change on prehistoric societies during the Holocene in the Eastern Mediterranean* Documenta Praehistorica XXXVI (2009); Cfr. [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(prehistoric\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(prehistoric))

[2] Datos tomados de http://es.wikipedia.org/wiki/Periodos_glaciares, http://en.wikipedia.org/wiki/Glacial_period#Last_glacial_period, [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(prehistoric\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(prehistoric))

Estas alteraciones climatológicas quedan registradas obviamente en la memoria épica de los pueblos y referidas en forma mitológica (por una imaginación afectivo-valorativa) como diluvio universal, desaparición de la atlántida, y otros relatos, que narran acontecimientos diversos sucedidos escalonadamente entre el milenio 16 y el 2 AC. Así consta en las mitologías mesopotámica, hebrea, griega, maya, hindú, y otras, y los debates sobre tsunamis, caídas de meteoritos, inundaciones y diluvios, sucedidos entre los milenios 12 y 2, han ocupado numerosas páginas de las publicaciones académicas³.

La extinción de los grandes mamíferos terrestres, la disminución de la caza, el inicio paulatino de una ganadería y una agricultura rudimentaria, el aumento de población, de las comunidades y de las concentraciones, la aparición de asentamientos estables frente al nomadismo tradicional, las inundaciones y diluvios, es percibido por los jefes y los chamanes, por los ancianos y las matronas, y los miembros todos del grupo, según el sentido que podía tener para ellos, sentido que, evidentemente no podía ser otro que el de la destrucción. Los poderes que les daban la vida, la luz, la descendencia y la caza, ahora los destruían.

La destrucción puede recordarse y referirse después que ha pasado un cierto tiempo, después de que los acontecimientos vividos se sedimentan en la memoria. Al recordar la destrucción se elabora también el recuerdo del tiempo anterior a la destrucción, que aparece como dorado y paradisíaco por contraste⁴.

Los tiempos felices anteriores, los momentos destructivos del diluvio y los que les siguieron, son los elementos claves de la construcción del nuevo cosmos, que ahora no se basa solamente en la experiencia inmediata de la vida y la muerte, como en los

[3] Para las primeras versiones históricas del diluvio cfr. los capítulos dedicados al tema en Bottero y Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres*, Madrid: Akal, 2004, cfr., [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(mythology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(mythology))

[4] Es posible que las condiciones de vida fueran paradisíacas en algunos lugares y momentos del Paleolítico, como señala Sahlins, M., *La economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal, 1983.

tiempos anteriores al diluvio, sino también en el relato y el recuerdo. En el paleolítico la religión es relación inmediata con los poderes que dispensan vida, con la divinidad, es el culto que genera y pauta la vida. En el neolítico es también relación con los poderes que dispensan vida, pero esos poderes, aunque están igualmente en el cielo y en la tierra, están más mediados por la actividad humana que antes, pues la agricultura es una actividad más compleja e implica procesos de mayor duración y mayor cooperación que la caza. Además de esta acción directa sobre los poderes sagrados, la religión es ahora culto conmemorativo en mucha mayor medida, empieza a ser historia sagrada.

El tránsito del paleolítico al neolítico es el tránsito del lenguaje ritual performativo al lenguaje narrativo representativo, del vivir consciente y devotamente lo que se hace, al contar lo que se ha hecho en otros tiempos, del hacer al decir, del rito creativo al culto conmemorativo, de los dioses poderosos, presentes y actuantes, a los dioses poderosos nombrados y esculpidos.

La vida que antes estaba en las acciones de caza, de fecundación y nacimiento, ha pasado, además, a estar en las acciones agrícolas y ganaderas, que abarcan periodos más largos y complejos y que pasan también a estar representadas en unos signos y símbolos que tienen mucha autonomía respecto de esas acciones. Los símbolos, que antes eran porciones del poder sagrado, elementos naturales, o sea, materia viva con espíritu vivo, han pasado a ser representaciones del poder, de los dioses, que mantienen el poder de ellos, pero que ya no son ellos mismos. El conjunto de los símbolos, que antes era la mediación adecuada entre el hombre y lo sagrado, se convierte poco a poco en sistema de signos y en sistema de culto, en lenguaje y en liturgia codificada y recordada, que empieza a operar un distanciamiento y una nueva forma de comunicación con lo divino, y que a veces llega a generar obstáculos entre el hombre y lo sagrado.

El tránsito del paleolítico al neolítico, y sobre todo del neolítico a la edad de los metales, registra también la diferenciación y el distanciamiento entre oriente y occidente. En oriente

se producen los mismos cambios climáticos y demográficos que en occidente, pero en oriente no aparece la metalurgia del hierro, ni la escritura alfabética, que adquieren un desarrollo muy temprano, amplio e intenso en occidente. Ambas novedades, que aparecen de modo tardío y débil en oriente, no aparecen en América, que se mantiene en un cierto neolítico hasta la llegada de los españoles.

Posiblemente esos factores permiten explicar, y en cierto sentido comprender, una diferenciación entre oriente y occidente tan marcada como se percibe en la religión y en el arte⁵. Se trata de una diferencia que se expresa también en la elaboración de las teologías reflexivas occidentales desde el siglo VI AC, en el nacimiento del arte y la ciencia, y en el de la política y el derecho occidentales (FC caps. 6 y 7), y sobre lo que más adelante se volverá.

La geografía y el clima, la flora y la fauna, determinan muchos rasgos de la cultura y del carácter de los hombres, como Montesquieu señala en el siglo XVIII y Watsuji en época reciente⁶. No obstante, antes de esa diversificación, hay ya una enorme variedad de caracteres y de culturas dentro del paleolítico mismo, como Lévy-Bruhl muestra⁷.

La geografía y el clima determinan quizá en buena medida el tránsito al neolítico, periodo en el que, a su vez, se encuentran también grandes diferencias culturales, que afectan profundamente al arte y la religión. Por su parte, como se verá en otro momento, el tránsito del neolítico a la edad de los metales parece condicionado más bien por factores técnicos y organizativos como la metalurgia, el alfabeto y la pluralidad de ciudades-estados, antes que por factores geográficos climáticos.

El modo de vida paleolítico, y sus correspondientes religiones, persisten hasta el siglo XXI en puntos cada vez más pequeños

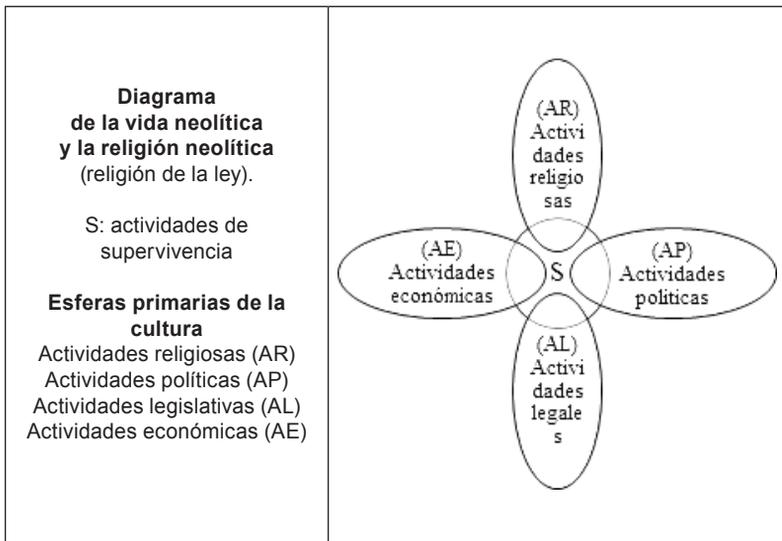
[5] Campbell, J., *Myths to live by*. New York: Bantam Books, 1973, chap. 4-7.

[6] Watsuji, T., *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006.

[7] Lévy-Bruhl. L. *El alma primitiva*, Barcelona: Península, 1985.

y recónditos de Asia, África, América y Oceanía, donde los cazadores recolectores han desarrollado sus culturas durante 10.000 años más en diversas direcciones y con resultados diversos, dentro de esos mismos parámetros generales paleolíticos⁸.

En el § 8.2. de *El culto originario: La religión paleolítica* (CORP), se representó la vida y la religión neolíticas mediante el siguiente diagrama de Venn.



En el diagrama se muestra la diferenciación de las esferas de la cultura, religión, política, derecho y economía, la excentricidad de todas ellas entre sí, y la excentricidad de todas ellas respecto de las actividades de supervivencia. La articulación de las actividades humanas que se exponen en el diagrama suministra buena

[8] Barnard, Alan, *Hunters and herders of southern Africa: a comparative ethnography of the Khoisan peoples*. Cambridge University Press, 1992. Agradezco a Alan Barnard la información que me ha suministrado directamente.

parte de las claves para la comprensión de la vida y la religión neolíticas que se examinan en este volumen.

§ 2. TRANSFORMACIONES DEMOGRÁFICAS, ECONÓMICAS Y POLÍTICAS. PRIMEROS ASENTAMIENTOS

LA población estimada de *sapiens* que salen de África hacia el milenio 80 AdC es inferior a 100 individuos o no muy superior, y hacia el milenio 10 AdC, en los inicios del neolítico, la población mundial estimada es de 6 millones⁹. Desde el 10.000 AdC hasta el 2000, la población humana se ha incrementado con ritmos variables, según el cuadro siguiente.

Año	10.000 AC	0	1750	1950	2000
Población m	6	252	771	2.530	6.055
Incremento % anual	0,008	0,037	0.064	0.506	1,752
Periodo de duplicación (años)	8.369	1.854	1.083	116	40
Nacimientos (miles de mill)	9,29	33,6	22,64	10,42	5.97
Nacimientos (%)	11,4	41,0	27,6	13	7,3
Esperanza de vida	20	22	27	35	56
Años vividos (miles de mill)	185,8	739,2	611,3	364,7	334,3
Años vividos (%)	8,3	33,1	27,3	16,3	18,0

Las transformaciones geológicas y ecológicas mencionadas dan lugar a que en los diez milenios que median entre el

[9] Livi Bacci, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, edición revisada de 2002, p. 44.

año 10.000 y el año cero la población se incrementa exponencialmente. Ya se han analizado en otro momento las consecuencias de estos cambios¹⁰. Con una esperanza de vida de unos 20 años, las comunidades de unos 50 miembros de cazadores recolectores necesitaban que nacieran 3 niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviviera. En esas circunstancias la mujer es el bien raíz, el poder y el bien supremo, y por eso se venera, se adora, se roba, se intercambia y se idolatra. Este dato arroja una cierta luz sobre la cantidad de idolillos de diosas encontradas en los yacimientos paleolíticos y sus funciones como objetos de culto.

En un volumen anterior (*El culto originario: La religión paleolítica*, CORP, § 10. *Tabla cronológica de culturas y religiones paleolíticas*), se ha señalado una periodización de esos milenios según la forma típica de comunidad y un número típico de individuos que las componían, y que se expone en la tabla siguiente.

Tipo de agrupación	Número de individuos	Época	duración
Bandas	50 a 100	Paleolítico	100.000-10.000 AdC
Tribus	100 a 1000	Neolítico	10.000-5.000 AdC
Reinos	1000-20.000	Calcolítico	5.00-1.500 C
Estados	>20.000	Edad del Hierro	1.500- 500 AdC

En el paleolítico el bien raíz es la mujer y a medida que se consolidan los asentamientos urbanos entre el neolítico y la edad de los metales, pasa a serlo la tierra. El crecimiento demográfico y la ampliación del territorio de asentamiento da lugar a la aparición y desarrollo de las ciudades, con lo que eso implica para la diferenciación de las esferas de la cultura (FC §§ 40-42), para la

[10] Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, cap. 3.

diferenciación y desarrollo de las artes y las formas de comunicación (FACTI caps. 1-3), para la diferenciación de las figuras religiosas institucionales (chamán, mago, sacerdote, sumo sacerdote y pontífice, cfr., CORP § 10) y para la diferenciación de las representaciones de la divinidad (fuerzas cósmicas, figuras animales, figuras mitad animales y mitad humanas, figuras exclusivamente humanas y nociones abstractas como ‘espíritu’, etc., cfr., CORP § 27) .

El proceso de aparición de todas esas novedades en los milenios mencionados, se puede ilustrar mediante las localizaciones de la siguiente tabla (FACTI § 33).

Tabla de aparición de las ciudades en Oriente Medio

Año AdC.	Cultura	Lugar y población Palestina/Jordania	Lugar Población Siria	Lugar Población Anatolia Turquía	Lugar Población Kurdistán (Mesopotamia)	Lugar Población Luristan (Irak)	Lugar Población Khuzistan (Iran)
15000	Caza rec.	Kebara			Zarzi		
10000	Agri-cultura	Cultura Natufiana	Tell Aswad	<i>Göbekli Tepe</i> Hagilar	Zawi Shanidar	Ganjareh Asiab	Bus Mordeh
7000	neolítico precerámico	Jericó 2000 Ain Ghazal 2000	Mureybet	Çatalhöyük 1000-2000	Giarmo	Tepe Gawra	Ali Kosh
6000		Beidha 1000	Buqrose-Kom	Hagilar		Eridu (Babel)	
5000			Tell Brak 4000			Uruk 5.000	
4000			Tell Brak 8.000			Larsa 10.000	
3000			Habuba Kabira 6-8000			Eridu (Babel) 6-10.000	
2000					Kish 40000	Babylon Ur 65000	

El registro fósil y el arqueológico señalan el Oriente Medio, la zona de confluencia de África, Asia y Europa, como el lugar donde se produce por primera vez en la especie humana el fenómeno de los asentamientos, la formación de las ciudades, la aparición y uso masivo de los metales y el inicio de la escritura alfabética. Se trata de una zona de bastante riqueza agrícola, ganadera y metalúrgica, de alta concentración de culturas diferentes y de población, con mucha movilidad e intercambio entre ellas, y que se extienden desde Europa occidental hasta la India y desde la cuenca del Danubio hasta las fuentes del Nilo y el Mar de Arabia.

El comienzo de la vida sedentaria implica una transformación del poder y de las representaciones del poder, y por eso de la política y la religión, de sus formas institucionales y de sus representaciones artísticas. No es posible disociar la forma suprema del poder político de la forma suprema del poder religioso, no es posible disociar al jefe del chamán, a los señores de los sacerdotes, a los reyes y estadistas de las autoridades episcopales, ni a los emperadores de los pontífices, aunque sean personas diferentes. Y no es posible disociar los palacios de los templos ni las celebraciones ‘civiles’ de las religiosas. Y eso tanto en las primeras culturas neolíticas del Oriente Medio como en las últimas de América, y de otras partes del mundo sin contacto alguno con el nudo de África-Asia-Europa.

Tabla de aparición de las ciudades en el resto del mundo

Año	Cultura	Europa Grecia España ciudad/ vol pobl	Europa Balcanes Ukrania ciudad/ vol pobl	Europa Caucaso ciudad/ vol pobl	Asia India China ciudad/ vol pobl	África Egipto ciudad/ vol pobl	América ciudad/ vol pobl
5000	Agrícola	Sesklo 3000- 4000					Caral (Peru) 3000
4000			Dobro- vody 10.000			Menphis 30.000 Nekhen 5-10000	

3000		Los Mil- lares España 1000					
2000		Knossos 10000			Erlitu (China) 24000	Helio-polis 39000	

No es posible separar el poder político del poder religioso porque el poder, como el ser, por su propia naturaleza ontológica, requiere plenitud y unicidad, o bien porque admite la pluralidad solamente mediante la armonía, de manera que si el poder político o el poder religioso no cuentan plenamente con el otro no son poder realmente. Las guerras de los dioses recogidas en las mitologías expresan las guerras entre ciudades o entre generaciones dentro de las mismas dinastías, desde finales del paleolítico hasta comienzos de la antigüedad.

Por otra parte, a medida que la población aumenta y los asentamientos urbanos se amplían y se multiplican, se produce una división y organización del tiempo, del espacio y de las funciones, que, por una parte, genera una administración cada vez más compleja en las instituciones religiosas al igual que en las políticas, y, por otra, abre y despliega las cuatro dimensiones de la religión, a saber, el culto sacramental y litúrgico, la moral, las creencias dogmáticas y la plegaria. Quizá las grandes transformaciones y los grandes conflictos religiosos de la humanidad se inician en los milenios que van desde el comienzo de la edad de los metales hasta el año 0.

§ 3. REVOLUCIÓN NEOLÍTICA Y NEOLITIZACIÓN. DE GÖBEKLI TEPE A CARAL Y TENOTCHITLAN

Los primeros santuarios y asentamientos urbanos y las primeras manifestaciones arquitectónicas de los que hay noticia por ahora son el santuario de Göbekli Tepe, la «ciudad» de Çatal-Hoyuk y

algunas otras señaladas en la tabla, en el Próximo Oriente. Son esos testimonios arqueológicos los que permiten pensar en los procesos ecológicos y políticos como procesos de transformaciones de la vida y de la mente, como procesos de zoomorficación y personificación de la divinidad, urbanización, desarrollo del lenguaje predicativo, gramaticalización, etc., entre el milenio 12 y el 5 AdC.

Hay acuerdo bastante general sobre que Göbekli Tepe es un conjunto de construcciones ceremoniales, un santuario, que aglutina a una comunidad numerosa de cazadores-recolectores, sin que haya propiamente asentamiento urbano. Este y otros fenómenos análogos dan pie para pensar que el neolítico no se produce principalmente por unos cambios en la infraestructura climática y alimenticia, que acaba con la caza y la recolección, siguiendo la secuencia de la escuela marxista de cambios infraestructurales, estructurales y super-estructurales. Esa es la secuencia de la revolución neolítica propuesta por Gordon Childe en los años 30. Schmidt y Watkins proponen que la revolución neolítica se inicia más bien por cambios en el nivel super-estructural, o sea, en los universos simbólicos, que son los que producen las alteraciones en la estructura organizativa de la comunidad y en la infraestructura productiva, y que sería más adecuado hablar de proceso de neolitización que de «revolución neolítica»¹¹.

Hace ya tiempo que el interés por la prioridad de unos factores sobre otros deja paso al interés por la sinergia de múltiples factores. Se toman como elementos de análisis la estructura administrativa o el «aparato burocrático» de la religión, la política,

[11] “Ordering time and space: creating a cultural world”, en J. Córdoba, M. Perez, C. Molist, I. Rubio y S. Martínez (eds.), *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*: 647-659, Madrid: Universidad autónoma de Madrid, 2009. Watkins, Trevor, “Changing People, Changing Environments: How Hunter-Gatherers Became Communities that Changed the World”, en B. Finlayson and G. Warren, (eds.), *Landscapes in Transition: Understanding Hunter-Gatherer and Farming Landscapes in the Early Holocene of Europe and the Levant*, Supplementary Series 8: 104-112. Oxford, Oakville: CBRL and Oxbow Book. 2010. Watkins, Trevor, “Neolithisation Needs Evolution, as Evolution Needs Neolithisation”, *Neo-Lithics* 2/13, pp. 3-8, 2013.

el derecho y la economía, y se examinan cada vez más en conjunción con los desarrollos de la psique. No es posible el desarrollo de ningún aparato si no hay un volumen de población superior a 3000 o a 4000 individuos, que permita la diferenciación y despliegue simultáneo de una economía de producción, de unos asentamientos y de unas formas rudimentarias de comunicación mediante signos gráficos (proto-escritura), pero para que esos aparatos se desarrollen no es necesario empezar por la economía productiva.

Semejante desarrollo del aparato por motivaciones diversas es el que pudo darse en la cultura natufian entre el milenio 12 y el 8 AdC. En Çatal-Hoyuk en el milenio 8, en Jericó poco después, y en otros asentamientos posteriores del Próximo Oriente o de otros puntos del Mediterráneo como los del sur de la península Ibérica.

Al parecer, Çatal-Hoyuk llega a aglutinar hacia el milenio 8 AdC una población de hasta 10.000 individuos, sin que puedan señalarse rasgos de división del trabajo y de diversificación urbanísticas de los espacios del asentamiento. Se trataría de una población de individuos conectados por vínculos de lo que Durkheim llama «solidaridad mecánica» por contraposición a la «solidaridad orgánica» propia de la división del trabajo en las sociedades complejas¹².

El caso de Çatal-Hoyuk abonaría la idea de que la solidaridad mecánica no es solamente una hipótesis teórica, sino una fase del desarrollo de las comunidades humanas, pero no solo de las comunidades pequeñas y poco desarrolladas, como pensaba Durkheim, sino también propia de comunidades grandes en proceso de desarrollo. La cuestión a averiguar sería el motivo y el tiempo que pueden llevar a unas comunidades, y particularmente la de Çatal-Hoyuk, a desarrollarse hasta el grado de las sociedades complejas, como son la sociedad asiria entre el Tigris

[12] Sobre Çatalhoyuk, cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Çatalhöyük> Cfr., Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1987.

y el Eufrates en el milenio 5 AdC o la sociedad Caral a 200 kms de Lima en el milenio 4 AdC. Hay analogías entre los diferentes asentamientos de la cultura Natufian en Oriente Medio y el tránsito al neolítico en algunas culturas de Norteamérica, Mesoamérica y el sur de Europa.

Para muchas personas de los siglos XX y XXI resulta familiar, gracias a la producción cinematográfica de Hollywood, la concentración de los pueblos apaches de las praderas norteamericanas, en celebraciones de varios días que aglutinaban a varios miles de individuos, los cuales, terminados los eventos, volvían a dispersarse en grupos de 50 o 100 individuos, y volvían a su vida habitual de cazadores recolectores.

Esas representaciones cinematográficas, que a menudo están bien documentadas antropológicamente, expresan intuiciones de la expresión artística que pueden resultar útiles para los análisis del tránsito al neolítico. Se trataba de concentraciones para la celebración de eventos de tipo religioso, político y económico indiscerniblemente, y no motivadas primordialmente por causas ecológicas o alimenticias. En algunos casos se concentraban en lugares donde había accidentes naturales llamativos y fácilmente identificables, y en esos mismos lugares o en otros más anodinos dejaban marcas o incluso ciertas «construcciones» estables.

Es el caso de los restos «arquitectónicos» más antiguos del Parque Nacional de «Mesa verde», en el estado de Colorado, poblado por etnias diversas desde 7.500 AdC, hasta el desarrollo de las culturas de los Indios Pueblo a partir del 750 dC. Los Indios Pueblo de Mesa Verde pueden ilustrar el tránsito de la caza y la recolección a la formación de los primeros asentamientos y a diversas formas de agricultura y ganadería¹³. De modo análogo lo hacen los indios Hohokan en «Mesa india», Arizona, a partir del 1000 dC¹⁴, y otros cazadores-recolectores de Mesoamérica y Sudamérica desde el cuarto milenio AdC.

[13] (https://en.wikipedia.org/wiki/Mesa_Verde_National_Park),

[14] (https://en.wikipedia.org/wiki/Indian_Mesa)

Las diferentes tribus de apaches y chichimecas del sur de los Estados Unidos se extienden por territorios que llegan hasta las provincias de Querétaro, México y Veracruz, donde algunos grupos semejantes a ellos, como los mexicas y los totonacas, abandonan las prácticas de cazadores recolectores y construyen, primero, santuarios en forma de pirámides, templos y tumbas, y posteriormente, a partir de esos santuarios, ciudades que van creciendo en complejidad.

Los apaches y chichimecas nómadas siguieron acosando a los totonacas establecidos en el Tajín (Veracruz) entre 800 y 1150, y a los mexicas establecidos en Tenotchtlan (la actual México DF) hacia 1325, y dedicados a la agricultura, hasta la llegada de los españoles a quienes ayudaron en su conquista.

Algo similar es lo que se supone para los asentamientos de la cultura Caral en Perú entre el 3.000 y 1.800 AdC. Sus ciudades desaparecen por completo, sus territorios pasan a ser espacios para cazadores recolectores y algunos elementos y rasgos de su cultura reaparecen en asentamientos posteriores en cientos de años como los de la cultura Chauvin, la cultura Mochi y otras del territorio peruano.

Estas poblaciones fueron afectadas en el cuaternario americano por la glaciación Wisconsin, el equivalente a la glaciación y el periodo postglacial Würm en Europa, aunque con diversos efectos en Norteamérica, Mesoamérica y Sudamérica, y algunas de ellas consta que guardan memoria épica del deshielo (diluvio e inundaciones). Se puede pensar la neolitización siguiendo esta secuencia de avances y retrocesos. Se puede pensar que el proceso de formación de las agrupaciones de Göbekli Tepe, Catal Hoyuk, y otras de Oriente Medio y del suroeste de Europa siguieron esas pautas de construcción, abandono y reconstrucciones posteriores¹⁵.

[15] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Wisconsin_glaciation . Para la comparación con el suroeste de Europa, cfr., Los Millares, Almería, España y los yacimientos megalíticos de Valencina de la Concepción, Sevilla, España, <https://es.wikipedia.org/>

	
<p>http://www.forosperu.net/temas/las-piramides-perdidas-de-caral.2575/. Perú.</p>	<p>https://es.wikipedia.org/wiki/El_Tajín, México. Pirámide de los Nichos</p>

Caral, el Tajin y Tenotchtlan son inicialmente santuarios y posteriormente asentamientos urbanos que convivieron durante muchas centurias con poblaciones de cazadores-recolectores, y en torno a los cuales todavía en el siglo XXI, en algunos de esos lugares, se mantienen grupos humanos con modos de vida asimilables a los de cazadores-recolectores de hace miles de años. En el territorio comprendido entre la península de Yucatan, el centro de la cultura Maya, y el actual Perú, donde surgen las primeras culturas neolíticas americanas, en los territorios de la actual Venezuela, Colombia y Ecuador, se desarrollan numerosas culturas de pueblos cazadores recolectores que no generan asentamientos urbanos pero sí centros de culto precursores del neolítico, o en los que puede advertirse el proceso de neolitización. De especial interés en este caso resulta la cultura maya, de la que consta un desarrollo excepcional en las construcciones ceremoniales, en la matemática y la astronomía, y en los sistemas de escritura y comunicación, cuyos asentamientos urbanos tienen una larga evolución antes de convertirse en ciudades, a diferencia de

wiki/Los_Millares, http://www.valencinadelaconcepcion.es/opencms/export/sites/default/valencina/galeriaFicheros/urbanismo/grandes_piedras_sevilla.pdf

lo que ocurre en Caral que parece haber sido una urbanización más rápida.

Quizá partiendo de unas formas de vida paleolíticas, unas comunidades se «neolitizan» y se consolidan como neolíticas por motivos ecológicos y económicos, otras por motivos políticos (estructurales) y otras por motivos religiosos y festivos (super-estructurales). Göbekli Tepe, parece haberse constituido por motivos «festivo-religiosos» y no dio lugar a ninguna ciudad propiamente dicha¹⁶, al igual que la cultura maya durante su prolongada existencia, Çatal Hoyuk sí, como Jericó, como Mureybet, Tepe Gawra y Eridu (Babel), y aunque todas ellas guardan memoria épica del deshielo («diluvio universal»), su origen no tiene por qué ser en todos los casos de orden ecológico y económico. Puede deberse a motivos religioso-festivos, o festivo-comerciales, o de otros tipos, y en correlación con cambios psicológicos, de técnicas comunicativas, etc.

Por lo que se refiere al final o a la culminación del proceso de neolitización, por una parte desemboca en el calcolítico y en la época histórica en el Próximo Oriente, y por otra culmina en América hasta la llegada de los españoles. América presenta la peculiaridad de mostrar las formas de máximo desarrollo neolítico, es decir, las modalidades más amplias y complejas de sociedades estatales, sin metales y sin escritura, a saber, el imperio azteca y el incaico. Por razones prácticas la arqueología latinoamericana prescinde del término y del periodo «neolítico» y divide el tiempo que va desde el milenio cuarto AdC en los cuatro periodos formativo, preclásico, clásico y postclásico. Las formaciones imperiales y estatales de oriente próximo y de extremo oriente empiezan, de modo bien diverso, en conjunción con la metalurgia y la escritura, y son propiamente calcolíticas.

[16] Oliver Dietrich, German Archaeological Institute, Berlin, "Who built Göbekli Tepe?" <https://tepetelegrams.wordpress.com/>

1.2. DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO CIVIL. DOMESTICACIÓN DEL CIELO Y DE LA TIERRA

§ 4. SEGUNDO PARRICIDIO ORIGINARIO, DILUVIO Y MEMORIA ÉPICA. GÉNESIS DEL MITO

Las transformaciones geográficas y ecológicas, por una parte, y demográficas, políticas y económicas, por otra, se han examinado desde el punto de vista científico-positivo, o sea, el punto de vista de la exterioridad objetiva, el de lo que las cosas son confrontando su manifestación con objetos materiales que permiten su medida.

Las transformaciones sociales y políticas requieren ser descritas también desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva, o sea, el punto de vista de la exteriorización de la subjetividad en instituciones sociales y culturales, en ritos y en mitos, y el punto de vista de la comprensión de esas actividades y productos culturales en la vida ordinaria por parte de la gente común, que es el punto de vista de la historia y las humanidades.

Además hay que adoptar, junto con los anteriores, el punto de vista de la interioridad subjetiva para examinar cómo el *sapiens* utiliza y comprende los productos culturales, las herramientas, las instituciones y las categorías que crea, cómo comprende el mundo y cómo se comprende a sí mismo con ellas, para comprender la religión desde dentro del hombre mismo, desde su intimidad.

A la vez, y finalmente, hay que adoptar el punto de vista de la interioridad objetiva, de lo que las realidades son en sí y para sí, para comprender la religión y lo sagrado. En el caso de la religión, y puesto que lo sagrado está, por definición, más allá de los límites del intelecto humano, se trata de comprender el modo en que el hombre se refiere a lo absolutamente trascendente en cuanto tal, y el modo en que se refiere a ello y se comporta respecto de ello, implicándolo y manifestándolo en la inmanencia de la cultura de maneras diversas.

Numerosos grupos de cazadores recolectores, una vez que han constituido los primeros asentamientos, siguen celebrando sus danzas rituales con los cantos correspondientes, pero ahora ya no están en los escenarios del pasado. Están en escenarios nuevos y referidos a situaciones nuevas, que contrastan con las del pasado. Estos escenarios y situaciones anteriores son traídos al recuerdo y referidos en los cantos y ritos de antes pero ahora también en relatos. Estos relatos unas veces son versiones orales de los ritos, repetición de elementos verbales de ellos, otras veces formas verbales nuevas que se añaden a los ritos antiguos, o bien descripciones y relatos de los nuevos tiempos que dan lugar en algunos casos a nuevos ritos.

Lo que recuerdan de su vida nómada es que antes han vivido tiempos caóticos y peligrosos, que han sobrevivido a cataclismos de los que se han salvado milagrosamente, y que el nuevo orden se ha instituido después de unos conflictos sangrientos, después de unas luchas fratricidas entre tribus, cuyo vencedor salva a todos los demás mediante la imposición de una norma, la promulgación de la ley. Y saben que la promulgación de la ley es una acción divina porque salva del caos y de la muerte.

Lo que los hombres se cuentan a ellos mismos y transmiten a los demás, de todos los acontecimientos geológicos, ecológicos y socio-políticos, son las primeras modalidades de relatos de lo acontecido, según la comprensión que ellos alcanzan de lo que viven y según sus recursos expresivos. Esos relatos primordiales son los mitos. Así es como los comprendió Vico y como descifró sus claves.

Relatos sobre el primer comienzo, o sea, sobre su primera visión de la tierra y del cielo, de los primeros días y las primeras noches, sobre los primeros animales cazados que con su carne y su sangre les salvaron del hambre y de la muerte (comienzo del mundo, creación del orden familiar, caza del oso, parricidio originario, culpa y mal), sobre la extinción de la caza y el vaciamiento de los bosques (final de la vida agradable y segura, 'expulsión del paraíso'), sobre las luchas entre tribus y la vida salvaje en el caos.

A estos recuerdos, una vez elaborados, se añaden los relatos sobre el segundo comienzo, a saber, el comienzo de la vida en los asentamientos, relatos sobre nuevas luchas entre tribus hermanas (segundo parricidio primordial), entre Caín (campesinos de los asentamientos agrícolas) y Abel (nómadas cazadores y pastores), entre Rómulo y Remo (agricultores los dos), sobre el fin de las glaciaciones, el deshielo y las inundaciones (segundo castigo divino, el diluvio), sobre la supervivencia asombrosa del cataclismo (salvación con la ayuda divina, Noé y el arca), etc.

A los relatos del segundo comienzo se añaden los referentes a los tiempos siguientes, a saber, los relatos sobre la dispersión de los grupos y el encuentro entre tribus de lenguas diferentes (confusión de las lenguas, torre de Babel), sobre las formas antiguas de religión y el comienzo de cultos más «civiles» (idolatría, sacrificios humanos y su prohibición), sobre la ocupación y apropiación de nuevos territorios (origen de la propiedad inmobiliaria, salida de Abraham de Ur), y los relatos de conflictos entre las tribus que constituyen la población de las ciudades (la llegada a la tierra prometida de Moisés, la *Orestíada* de Esquilo) (Cfr. FC § 57). Son los diversos estratos de himnos, poemas e historias que los filólogos identifican en los relatos y libros sagrados e históricos de las primeras civilizaciones con escritura.

Estos relatos son los que permiten mantener la identidad de cada grupo cuando se reúnen para celebrar acontecimientos, como las concentraciones de los pueblos apaches, de las tribus de Göbekli Tepe, de las etnias de Çatal Hoyuk y Jericó, de las diversas tribus de chichimecas que conquistan Tenochtitlan junto a Cortés, y de tantas otras en tantos lugares.

Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, del registro arqueológico, todos esos acontecimientos son sucesos geológicos y ecológicos. Desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva son mitos, relatos imaginativos de la historia de los pueblos. Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva son el contenido de la memoria épica, las formas de la piedad y del patriotismo de los grupos y los individuos. Desde el punto de

vista de la interioridad objetiva, son los misterios de la vida y la muerte, la salvación y la destrucción, la culpa y el mal, los poderes supremos y la libertad, es decir, el contenido de la religión neolítica y posterior¹⁷.

Siguiendo a Frazer¹⁸, y con ayuda de la no menos enciclopédica obra de Eliade¹⁹, el conjunto de los acontecimientos paleolíticos y neolíticos elaborados narrativamente y conservados en la memoria épica, se pueden disponer en relación con la cronología de los registros fósiles y arqueológicos de comienzos de siglo XXI en la siguiente tabla.

Primer comienzo.	Episodios de la memoria épica de las culturas humanas.	Episodios de los registros cronológicos científicos de comienzos del s. XXI
Paleolítico Creación del mundo y del hombre.	Creación del mundo.	Big-Bang físico, -17 mil mil. años
	Gigantes y Titanes. Prometeo.	<i>Homo Erectus</i> , Neandertales, -3 mill. años -150.000 años
	Creación de los primeros hombres. Adán y Eva y análogos Origen del mal. Primer pecado de los hombres. Primer parricidio originario.	«Eva negra», <i>homo sapiens</i> Big-Bang cultural, hace 50.000 años Ritos de caza originarios. Primera dispersión de las lenguas. Hace 50.000 años.
	Primer castigo divino. Expulsión del paraíso	Fin del paleolítico. Fin de las reservas de caza. Segunda dispersión de las lenguas. Entre hace 15 y 10.000 años

[17] El contenido de la religión no es inicialmente, ni esencialmente, el relato, sino el sacrificio, el culto, que ya ha desplegado todos sus registros en el paleolítico. Desde ciertos puntos de vista se puede considerar que el contenido de la religión es el relato y la moral, o la revelación y la fe, pero tanto la una como la otra asumen como contenido el sacrificio y la renovación de la vida. Cfr. Derrida, J. y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997.

[18] Frazer, J.G., *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid, FCE, 1993, pp. 9-204.

[19] Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones y Historia de las creencias y las ideas religiosas, I, II y III*, Barcelona, Paidós, y vol III-2, Barcelona, Herder, 1999.

Los episodios pertenecientes al comienzo de la sociedad humana y a los primeros himnos y relatos verbales, pueden disponerse según las siguientes correspondencias:

Segundo comienzo.	Episodios de la memoria épica de las culturas humanas.	Episodios de los registros cronológicos científicos de comienzos del s. XXI
Neolítico Creación de la sociedad humana	Segundo parricidio originario. Caín y Abel. Rómulo y Remo. Teseo y Egeo.	Sacrificios humanos. Nacimiento de la agricultura y la propiedad inmobiliaria.
	Segundo castigo divino. Diluvio Universal. Noé.	Fin de la glaciación Würm. Cambios climáticos. Subida del nivel de las aguas. Entre - 8.000 y - 4.000 años
	Dstrucción de Nínive, Sodoma y Gomorra	Segunda difusión de las lenguas. Entre -10.000 y - 8.000 años.

Los episodios pertenecientes al comienzo de la urbanización, el estado y la escritura, pueden disponerse según las siguientes correspondencias:

Tercer comienzo.	Episodios de la memoria épica de las culturas humanas.	Episodios de los registros cronológicos científicos de comienzos del s. XXI
Calcolítico Creación de las ciudades y el estado	Tercer pecado de los hombres. Confusión de las lenguas.	Primeros Templos-Fortaleza. Primeros estados. Hacia - 4.000 años.
	El habla, don de los dioses. Tercera difusión de las lenguas. Isis, Hermes, Pandora.	Tercera dispersión de las lenguas. Hacia - 4.000 años.
	Tercer castigo divino. Torres para subir al cielo (Babel, etc.) Fin de los sacrificios humanos. Abraham. Numa.	Fin de los sacrificios humanos. Desarrollo de la escritura. Nacimiento de la ciencia. Entre - 3000 y - 500 años adC.

Inicialmente el contenido de la memoria son relatos religiosos. Son los mitos. En sus comienzos la historia es historia sagrada, y

está inspirada por los dioses porque de ellos proviene todo lo que ayuda a vivir (o dicho desde un punto de vista «ateo», todo lo que ayuda a vivir se dice «sagrado»). A medida que se diferencian y autonomizan las esferas de la cultura, junto a la historia sagrada aparece una historia política (de los faraones, sátrapas, etc.), una historia jurídica (código de Hamurabi y otros), una historia económica (títulos de propiedad como los de las tablillas de barro sumerias) y una historia poética popular, y en los lugares donde se desarrolla la escritura, esas historias se empiezan a fijar en textos orales primero y escritos después.

Las historias profanas tienen un carácter nuevo y diferente del de los mitos. Los mitos, como se irá viendo, no son relatos que refieren acontecimientos empíricos exactos, como los relatos profanos, o mandatos imperativos exigibles frente a terceros promulgados en calidad de leyes. Como las esculturas y pinturas de seres humanos en paredes o en cerámicas no son «retratos» que pretendan reproducir de modo empíricamente exacto a personas singulares. Los mitos hacen también eso, y en sentido literal, como Vico no se cansa de mostrar y repetir, pero además se refieren a la presencia y al principio de actividad no empírica y no formalizable intelectualmente (misteriosos) de los poderes presentes en esos entes y eventos empíricos (poderes sagrados).

§ 5. DOMESTICACIÓN DEL CIELO Y DE LA TIERRA. VALOR ONTO-LÓGICO DE LA LEY MORAL

Los relatos nombran el nacimiento de las fuerzas poderosas que antes y ahora acompañan a las tribus que inician esos asentamientos: la luna, el sol, el tiempo, los astros de la noche, la vía láctea. Esos son los poderes que han estado desde el principio de los padres, imperando y gobernando el ciclo de la fecundidad de las mujeres, la salida del oso de su letargo invernal, el comienzo o el fin de la caza de los animales que el cielo envía, ciervos, toros, conejos o salmones.

Los astros del firmamento que estuvieron desde el principio y que acompañaron al grupo durante todos los cambios de su forma de vida, siguen estando ahí como siempre, e igualmente inspirando las nuevas formas de vida y mostrando su poder haciendo nacer los granos, los vegetales, insuflando su fuerza en las tierras heridas y abiertas como animales cazados, y haciendo aparecer los frutos en otros tiempos. Los poderes sagrados siguen estando en el cielo y siguen actuando desde el cielo. Por eso el cielo es la casa que acoge, orienta y da alimento a todos los hombres. Un alimento que ahora no proviene de los animales que el padre celestial hace aparecer en los periodos de caza, que el cielo mismo fija, ni de unos frutos que llegan también en los periodos aleatoriamente queridos por el cielo.

Ahora el alimento, que sigue apareciendo en tiempos fijados por el cielo, surge en lugares donados o «revelados» también por los mismos poderes del cielo. Son muchos lugares, cada vez más, se encuentran en determinados puntos de la tierra, y son preparados por los humanos para acoger los poderes vivificantes de los dioses. Los poderes del cielo fecundan las tierras y las tierras dan fruto, muchísimos frutos, para alimentar a miles de personas durante años y años.

Ahora esos procesos, más complejos que los de la caza, más duraderos, integradores de mayor número de personas y grupos con actividades más diversificadas, y con mayor poder nutritivo y vitalizante, son a la vez el contenido de relatos que dan cuenta de ellos, de imperativos inexcusables, y de mediciones y cálculos que tienen el mismo carácter ritual y valor sagrado que las ceremonias de caza paleolíticas.

Pero ahora esas ceremonias no son instantáneas y su resultado tampoco. Son muy duraderas, se prolongan durante todo el año, y por eso el culto ahora se convierte en norma imperativa, en promesa de bien y de mal que se cumple a resultas de las propias actividades. Con el tránsito a la agricultura el rito se convierte en ley, en moral.

Como puede advertirse, la ley moral no es un conjunto de prescripciones que pueden cumplirse o no. Es la descripción ontológica de la dinámica de lo real. En el paleolítico no existía tal descripción, la dinámica de lo real se producía por sí misma y el hombre con sus ritos hacía de comparsa. Pero en el neolítico esa dinámica se duplica con un relato y unas prescripciones. El relato describe lo que ocurre y las prescripciones mandan hacer determinadas cosas para que eso ocurra. Pero desde el punto de vista subjetivo más tarde llega a parecer que el hombre puede cumplir la prescripción o no. Todavía más tarde, a partir del calcolítico, la descripción se autonomiza como conjunto de proposiciones teóricas y se convierte en objeto de creencia, de fe.

Desde el punto de vista ontológico no hay diferencia entre culto, moral y dogma, la hay desde el punto de vista fenomenológico, de la conciencia subjetiva, porque históricamente la subjetividad y sus contenidos se van autonomizando y se puede llegar a creer que el orden ontológico real depende en su cumplimiento de lo que el hombre quiera y haga, y depende en su existencia de lo que el hombre sepa y crea con certeza,

En el neolítico el sentido del firmamento y de los bosques y campos que describe la arqueoastronomía del siglo XXI y que analiza Heidegger en sus últimos trabajos sobre el cielo, la tierra, los divinos y los mortales, es el que tenían en el paleolítico, pero ahora todo tienen un duplicado en la representación, como se irá viendo.

Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, de la ciencia empírica, se puede decir: los asentamientos urbanos, las ciudades, los estados y los imperios aparecen donde se da un alimento que se puede conservar en grandes cantidades durante mucho tiempo sin que se estropee, a saber, el grano. Maíz en América, trigo en el Oriente Medio (cuencas del Nilo, y del Tigris y el Éufrates), y arroz en Asia¹.

[1] Cfr., Harris, Marvin, *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 2011.

En cada continente las tierras son distintas y los vegetales también, pero el cielo es el mismo y varía poco y regularmente, y los poderes del cielo son los mismos, aunque hay en el cielo nuevos poderes y sus fuerzas se conocen mejor.

El cielo neolítico está mejor documentado por la arqueoastronomía que el paleolítico. Porque no está dibujado en paredes de cuevas recónditas y de reconocimiento difícil. Está en construcciones al aire libre. En pirámides, dólmenes, menhires y otros monumentos megalíticos con objeto de rendir culto a los dioses del firmamento y de comunicarse con ellos².

Para abordar el tema del conocimiento y la habitabilidad del cielo, el problema actualmente más arduo resulta ser que para un occidental medio del siglo XXI, el cielo es prácticamente inexistente, y, si existe, es como algo lejano y que interesa solamente a grupos de aficionados. Los hombres del siglo XXI viven en ciudades, y en ellas no se orientan por el sol durante el día ni por las estrellas durante la noche. Se orientan más bien por los nombres de los barrios o municipios, por los mapas de las líneas de autobuses y metros, o por instrumentos electrónicos como el GPS. Eso por lo que se refiere al espacio.

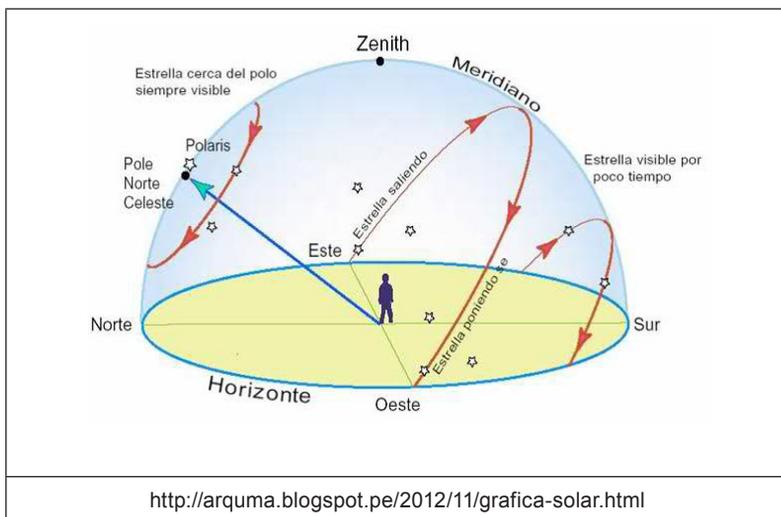
Por lo que se refiere al tiempo se orientan por los relojes, públicos y personales, por la apertura y cierre de establecimientos y oficinas, por los anuncios publicitarios de eventos próximos o remotos, etc. Cuando en 1892 la ciudad de Chicago celebra el cuarto centenario del descubrimiento de América, inaugura el primer sistema de iluminación eléctrica urbano del mundo, y, precisamente en la ciudad más industrial del mundo de entonces, la alternancia trabajo/descanso de los humanos deja de coincidir con el evento cósmico de la alternancia día/noche. Hace muchos años, siglos, que el cielo no es un marco de referencia para la orientación espacial ni temporal de los *sapiens*.

[2] Cfr. Cossard, Guido, *Firmamentos perdidos. Arqueoastronomía: las estrellas de los pueblos antiguos*, México: FCE, 2014.

Para el hombre del siglo XXI el marco y los elementos de orientación se encuentran en papel impreso o en pantallas de ordenador. Para los hombres del paleolítico y del neolítico, en el cielo. El cielo era un marco de orientación espacial, un mapa, y, un marco de orientación temporal, un calendario. Tanto el cielo del día como el de la noche, pero sobre todo el de la noche. El calendario registraba el sagrado y regular, poderoso y manso acontecer de un cielo y una tierra acogedores, domesticados.

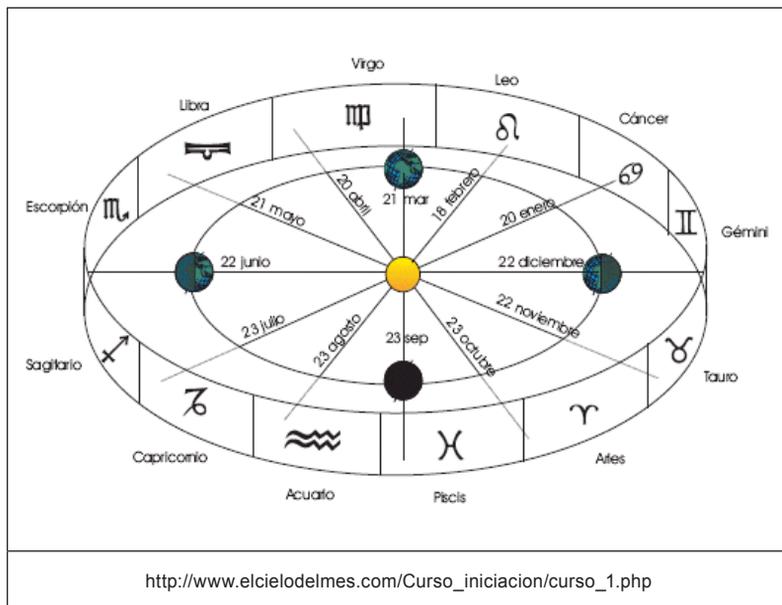
En el paleolítico de modo incipiente y en el neolítico de modo pleno, el cielo es un mapa que consta de:

1. Una estrella fija en torno a la cual giran unas estrellas singulares (los planetas y otros astros) y unos grupos de estrellas (constelaciones). Dicha estrella está situada hacia la mitad del arco que va desde el Zenith (punto central de la bóveda celeste) hasta el punto norte en que la línea del horizonte separa el cielo y la tierra. La estrella era la polar desde la edad de los metales³.

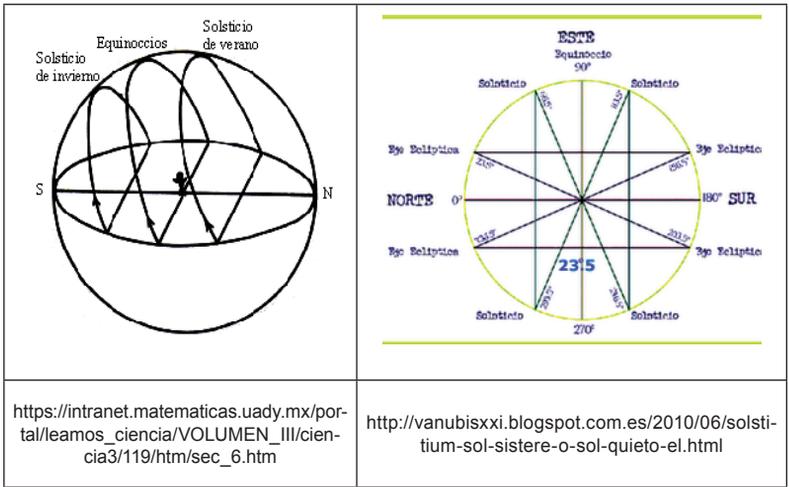


[3] Cfr. Guido Cossard, *Firmamentos perdidos. Arqueoastronomía: las estrellas de los pueblos antiguos*, México: FCE, 2014, pag. 84 «Modelo del universo en el Neolítico».

2. En ese giro en torno a la polar o su equivalente, unas constelaciones siempre son visibles y otras desaparecen y reaparecen en el horizonte según las estaciones del año.



3. El sol, en el hemisferio norte, sale en verano por el nor-este y se pone por el nor-oeste (solsticio de verano), describiendo el arco más largo, y en invierno sale por el sur-este y se pone por el sur-oeste (solsticio de invierno), describiendo el arco más corto.



Si se representa gráficamente esa trayectoria del sol desde el 21 de diciembre (solsticio de invierno) al 21 de junio (solsticio de verano), resulta una espiral en que las curvas decrecen en el sentido de las agujas del reloj. Si lo que se representa es el trayecto desde el 21 de junio al 21 de septiembre resulta una espiral en que las curvas crecen en el sentido inverso al de las agujas del reloj. Hay numerosas representaciones neolíticas de estos dos trayectos solares, e incluso algunas representaciones paleolíticas.



4. El ciclo de la luna es más complejo que el del sol. Por una parte, presenta un ciclo de 28 días que va desde la fase de luna nueva a la de luna llena, y por otra tarda unos 19 años en recorrer la bóveda celeste en un ciclo completo.

5. El sol y la luna rara vez desaparecen del cielo.

6. La luna y las constelaciones se mueven sobre un fondo permanente de estrellas, que desde Platón o antes se denominan estrellas fijas.

7. El sol, la luna y los planetas, se mueven siempre en el interior de una banda muy precisa de constelaciones según las épocas del año, las constelaciones del zodiaco, que en buena parte se descubren y nombran en el neolítico.

El cielo no es, pues, una agrupación caótica y aleatoria de agujeros de luz en la oscuridad, que es como aparecen las estrellas para el hombre del siglo XXI cuando sale de su espacio urbano, sino como un conjunto de «cuarteles» bien ordenados de norte a sur y de este a oeste, en los cuales va apareciendo la luna en sus diferentes fases del mes, y en los cuales van apareciendo una serie de agrupaciones de estrellas o constelaciones en diferentes épocas del año, en relación con las cuales describen su círculo las estrellas singulares como Venus, Marte, Júpiter, y otras.

La aparición de la luna en las diferentes fases marca la fecundidad de la mujer de la especie *homo sapiens* en el paleolítico, la aparición de unas u otras especies animales, y la fecundidad de los «huertos» paleolíticos antiguos y de los primeros cultivos neolíticos después.

El cielo paleolítico, la luna y las constelaciones, marcan la fecundidad humana y animal, y el cielo neolítico, el sol, las estaciones y las constelaciones correspondientes marcan la fecundidad vegetal, la salvaje antigua y la agrícola nueva. Los agricultores de los pueblos mediterráneos saben todavía en el siglo XXI qué luna de qué solsticio marca la recogida de la aceituna o de la castaña.

Las figuras mostradas proporcionan algunas claves con las que el hombre del siglo XXI puede hacerse una idea del modo en que el cielo podía ser considerado el hogar, la «casa», por el hombre neolítico. No solo era la casa de su familia y su tribu, sino también la casa de los poderes que hacían vivir a los animales y fructificar los campos, es decir, la casa de las fuerzas que cuidaban de su supervivencia. Los poderes sagrados y los humanos tenían la misma casa, como comentaba Rousseau.

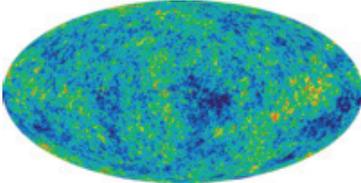
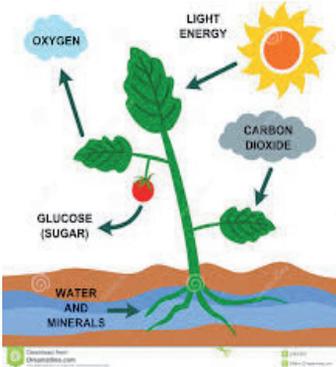
Esa casa es tiempo ordenado, cíclico, en el que las fuerzas se expanden y se remansan, al ritmo de la vida de los animales y de los hombres. Por eso el cielo puede ser interpretado como tiempo y como fuerza, que es como lo entiende Heidegger en sus últimos trabajos según una hermenéutica histórica o historicista al estilo de Dilthey, es decir, intentando comprenderlo como lo entendían quienes lo nombraron y adoraron en esos términos⁴.

En el siglo XX y XXI el cielo, el universo en general, se aprende y se explica desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, de la ciencia empírica, y se describe en los lenguajes de la ciencia con la fórmula de la teoría de la relatividad $E=mc^2$, de Einstein⁵. Por su parte, la vida se entiende y se describe con la fórmula $6\text{ CO}_2 + 6\text{ H}_2\text{O} \rightarrow \text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6 + 6\text{ O}_2$, la ecuación de la fotosíntesis de Sachs⁶.

[4] Alejandro Rojas Jiménez, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Málaga: Universidad de Málaga, 2008. Heidegger no comparte los principios de la hermenéutica de Dilthey, pero en este caso sí parece guiarse por ellos.

[5] https://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_de_la_relatividad .

[6] <https://es.wikipedia.org/wiki/Fotosíntesis>

	
<p>Radiación de fondo de microondas. El Universo. https://en.wikipedia.org/wiki/Universe</p>	<p>http://aprendesobrelafotosintesis.blogspot.com.es/2013/10/grado-sexto-area-ciencias-naturales.html</p>

La fórmula de Einstein podría entenderla una mente común actual (una mente «ateá») como referida a poderes iniciales extra-cósmicos (creadores o sagrados para una mente no «ateá») para el supuesto de que en ella la masa «m» tuviera como valor 0. En ese caso, como el producto de cualquier cifra por cero es cero, el universo físico remitiría a la fuerza que lo pone en el ser desde la nada o tal vez desde una masa cero, cualquiera que fuese el significado de un universo de masa cero. Esa perspectiva y ese escenario no tienen mucho sentido en la física de los siglos XX y XXI que solo considera lo que se puede medir, pero son la perspectiva y el escenario más propio de épocas anteriores.

De modo análogo, la ecuación de Sachs podría entenderla una mente común actual como referida a los poderes creadores de la biomasa a partir de los vivientes autótrofos mediante la energía solar, es decir, como referida al poder que se pone en juego en la conjunción de los vegetales y del sol. En la fotosíntesis que llevan a cabo los vegetales el dióxido de carbono y el agua se descomponen para dar lugar a otros dos compuestos diferentes,

por una parte, hidratos de carbono (azúcares, y alimentos en general) y por otra oxígeno puro, elemento básico generador y regenerador del aire que respiran los vivientes heterótrofos, es decir, los animales.

En la ecuación de Sachs también puede considerarse el caso de que el oxígeno puro liberado tienda a cero, lo cual significaría el deterioro y la destrucción de la atmósfera respirable. Ese es precisamente el fenómeno detectado a finales del siglo XX y denominado cambio climático, efecto invernadero, problema ecológico, etc., que apunta a la disfunción de la fotosíntesis como disminución o degeneración de la vida, y que es vivenciado como destrucción de la vida y acaso del planeta.

Desde el punto de vista de la ciencia, o sea, desde el punto de vista de las relaciones cuantificables entre objetividades, de la bioquímica de los siglos XX y XXI, la extinción de la vida no es un tema de especial importancia o que tenga sentido, porque el sentido pertenece al orden de la subjetividad y no al de las objetividades, pero desde el punto de vista existencial, de la vida humana, sí tiene importancia y sí tiene sentido, y mucho.

Este es el punto de vista desde el que los poderes que fundamentan la vida se pueden percibir como extracósmicos, como misteriosos, y pueden considerarse como sagrados, y esos poderes con ese sentido son los que comparecen en los símbolos religiosos. Eso es lo que ocurría en el paleolítico y el neolítico, y eso es lo que vuelve a ocurrir en el siglo XXI. Por eso en el siglo XXI la naturaleza, especialmente la vida vegetal y animal, aparecen como símbolos sagrados, y por eso el problema ecológico es uno de los factores que rompe el monopolio de la ciencia como clave de la interpretación pública de la realidad⁷.

[7] A mediados del siglo XX el economista alemán Ernst F. Schumacher percibió esos problemas y los expuso en un libro que fue traducido a más de treinta idiomas: *Small Is Beautiful: A Study Of Economics As If People Mattered. Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Akal, 2001.

La física y la bioquímica son lenguajes científicos, que no tienen de suyo valor simbólico, porque la ciencia solo describe procesos empíricamente constatables, hechos mensurables, y no alude a los valores y al sentido de las cosas para la existencia humana, como señalaron Husserl y Weber. Eso es justamente lo que hacen los símbolos, lo que Heidegger examina en sus últimos trabajos sobre el cielo, la tierra, los divinos y los mortales y en todos aquellos en que opera en clave de lenguaje poético.

Hay una estructura y una historicidad de los símbolos, que en cierto modo emerge en el neolítico, que se muestra en la edad de los metales según la modalidad de libro sagrado o de escritura sagrada, y que se continúa en la antigüedad, la modernidad y la época post-histórica según otras modalidades diversas como se irá viendo.

1.3. CATEGORÍAS Y OPERACIONES DE LA NUEVA MENTE

§ 6. LA LUZ Y LO SAGRADO. GÉNESIS, ESTRUCTURA E HISTORICIDAD DE LOS SÍMBOLOS

EN sus primeras actividades cuando aparece sobre el planeta hace unos 150.000 años, el *nous* o intelecto del *sapiens*, al tener sus primeras experiencias sensibles, sus primeras sensaciones, formaliza la realidad, las «cosas» y sucesos, según el valor que tienen para su vida, para su supervivencia. Las marca con sonidos (interjecciones, o sustantivos-verbos, proto-palabras), es decir, las nombra, las singulariza y les atribuye un significado y un valor, o sea, un sentido, lo cual le permite gestionar de la misma manera las demás experiencias análogas. Por eso las experiencias análogas ya no son sensaciones de lo desconocido, sino *percepciones*, captación sensible de lo que ya tiene significado y sentido, ubicación de lo que se capta en un marco de experiencias, de conocimientos, e identificación de lo dado en la experiencia sensible

como un tipo de cosas o una clase de elementos o asuntos con determinado sentido, colocación en un determinado fichero o clasificación dentro de una *categoría*.

Esa formalización, que es la dotación de significado y de sentido determinado, y esta clasificación en ficheros o categorías correspondientes, se lleva a cabo dentro de un campo iluminado, dentro de un ámbito de sentido, de un horizonte que no es formalizable aunque es lo que permite formalizar. Lo iluminado se ve en ese campo gracias a luz que ilumina, pero la luz misma no se ve si no enfoca a los cuerpos. La luz es formalizante pero no es formalizable. Esa luz se capta sensiblemente porque hace visibles las formas de las cosas, pero ella misma no se percibe como algo con una forma, no tiene ni puede tener unos contornos imaginables ni conceptualizables, no es formalizable. En la cultura griega y latina antiguas a la luz en ese sentido se le llama el *phanum*. El *phanum* a su vez tiene comienzo, no está ahí siempre, remite a un principio o a un origen informalizable también, pero que ya no se capta sensiblemente, ni de ninguna manera. Ese principio del que surge la luz se puede caracterizar y describir, por ejemplo, como la noche, la nada, el caos, aquello de donde nace la luz y que no es luz⁸.

El hombre paleolítico sobrevive, capta la vida, lo que tiene sentido porque le ayuda a sobrevivir, como el animal cazado, la sangre o la muerte, y repite el proceso de matar para vivir durante miles de años, a lo largo de los cuales formaliza la vida y la muerte, la caza y la comida ritual, en relación con las apariciones y desapariciones de la luna y el sol en la noche y en el día, y en relación con la aparición y desaparición de las estrellas y las constelaciones.

Porque las estrellas y las constelaciones señalan cuándo la mujer puede concebir, cuándo va a dar a luz a partir del momento

[8] Este proceso está desarrollado en Choza, J., *La intelección primera*, THEMATA (50), 2014. Sigo aquí a Antón Pacheco, José Antonio, *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010.

en que se fecundó, cuándo van a aparecer los osos, los salmones o los ciervos, y cuándo van a aparearse. La vida viene del cielo pero el cielo la dispensa ordenadamente, regular y cíclicamente, y hace falta un cierto comportamiento del hombre en cada uno de esos momentos para que todos esos beneficios le alcancen. Se trata de un comportamiento que ha aprendido y que enseña a los niños y jóvenes a repetir ejecutando danzas y cantos.

La correspondencia entre experiencias subjetivas cognoscitivas y experiencias vitales valorativas y sus correlatos formales y formalizables, sus horizontes informalizables y el origen radical de esos horizontes más allá del abismo, también tienen una estructura y una historicidad. La indagación sobre todos esos campos y elementos cognoscitivos se produce una y otra vez en la historia, siempre que alguien se cuestiona la realidad y la intelección misma de ella, siempre que alguien «vuelve a los orígenes». Ese cuestionamiento suele ser una nueva comprensión de la realidad, sus sentidos y su intelección, y suele marcar el comienzo de una nueva forma de la religión y la filosofía en la historia de cada cultura⁹.

Las sucesivas formas de comprensión de la realidad, sus sentidos y su intelección en la cultura occidental se pueden representar en la siguiente tabla¹⁰.

[9] Uno de los primeros estudios reflexivos sobre el cuestionamiento de la realidad y su intelección, que marca el comienzo de la religión cristiana se encuentra en el filósofo judío Filón de Alejandría. Cfr., Garay, Jesús de, «La extrañeza de la inteligencia en Filón de Alejandría», *Anuario Filosófico*, 2000, (33), pp. 203-216.

[10] Cfr. Choza, J., *La intelección primera*, THEMATA (50), 2014.

A. Experiencia sensible-estética (del intelecto)	B. Experiencia vital-valorativa (del corazón)	C. Realidad formalizable. Logos real/ideal	D. Horizonte de sentido informalizable	E. Principio trascendente informalizable
1. Estética, Cognoscitiva Religiosa	Adoración, Sobrecogimiento (Chamanes).	Fuerzas y vivientes naturales. Ritos	Vida	Fundamento de la vida allende el abismo
2. Cognoscitiva, Epistémica Sapiencial	Admiración (Platón, Aristóteles)	«Ideas», Logos Epistémico y Sapiencial	Ser, Bien, Luz Intelecto Primero Saber	Uno Dios
3. Cognoscitiva Técnica, Científica	Duda Certeza (Descartes)	Logos dominador Ciencia-Técnica	Caos Cosmos controlable	Dios creador Garante y evidente
4. Cognoscitiva Moral	Temor Respeto (Kant)	Logos moral Ley moral	Bien Mal	Juicio final
5. Cognoscitiva Existencial	Angustia (Kierkegaard, Heidegger)	Logos existencial	Ser	Misterio, Abismo
6. Cognoscitiva interpersonal	Llamada (Levinas)	Prójimo en todas sus formas	Alteridad	Misterio de alteridad

En la historia de la cultura occidental la filosofía nace como vuelta al origen, como reflexión de la experiencia cognoscitiva sobre sí misma, cuando el pensamiento se ha distanciado mucho de la experiencia vital, cuando la vida ha dejado de sentirse a sí misma como una experiencia originaria.

Cuando se inicia la vida sedentaria, tanto si está provocada por motivos pacíficos como si está provocada por cataclismos y muertes, e independientemente de si el proceso ha durado pocas o muchas generaciones, si ha sido evolutivo o ‘revolucionario’, los hombres han tenido unos testigos y acompañantes fieles, como se ha dicho, los supremos poderes del cielo. Las fuerzas supremas del firmamento, de la misma manera que les dispensaron

vida a sus antepasados remotos y a sus padres, se las dispensan también a ellos.

En las nuevas formas de vida hay reparto de tareas, distribución de funciones, división del trabajo social. Hay unos cuantos individuos que a partir de las antiguas danzas y cantos elaboran las historias y las cuentan una y otra vez. Las elaboran a la vez que se las aprenden, y de la misma manera que los niños corrigen a los mayores si se equivocan cuando les cuentan los cuentos por enésima vez, los oyentes de los asentamientos neolíticos ayudan y corrigen a sus aedos y sacerdotes cuando van elaborando y aprendiendo su propia historia.

Ahora en los relatos aparece algo quizá desconocido para el hombre paleolítico y completamente nuevo: la noción de «comienzo» y el sentido o los sentidos del «comenzar», del «principio». No solamente los relatos empiezan y terminan, sino que además los relatos empiezan por el comienzo, y lo nombran diciendo: «En el principio era la noche...», o «en el principio eran las aguas desmadradas y turbulentas, las aguas informes...», o «en el principio era el caos...».

Ahora los hombres pasan del contacto con lo trascendente tremendo y fascinante en la danza, a su representación en el relato, que se construye ahora y se repite en lugar de eso que hacían antes. Se pasa del parricidio originario en el que consistía la caza, y mediante el segundo parricidio de las luchas fraticidas entre tribus hermanas de la fase de consolidación de los asentamientos, a la agricultura y a la construcción de la comunidad agrícola, a la ciudad, a la gran ciudad, mediante una nueva distribución de las tareas y una nueva organización, mediante un conjunto de normas, mediante la ley. Se pasa del tabú al deber, al poder de la norma, que no es inferior al del tabú.

Puede ser que se recuerde y se narre ese tránsito como un caclismo, como un pecado, una culpa, una responsabilidad y una libertad, o que no se recuerde con todos esos elementos.

En cualquier caso, lo que hay es un nuevo comienzo, un comienzo empírico, histórico, y una nueva comprensión de lo que

significa principio, una comprensión del principio en general, del principio trascendental, que tiene su expresión en el relato.

En ese tránsito se va consolidando una progresiva hegemonía de la percepción sobre la sensación, un desarrollo de la inteligencia imaginativa, de la imaginación intelectual. Es un tránsito de tocar lo desconocido y percibir lo que se sabe, a vivir en el poder y el tiempo representados, a vivir en la ley promulgada y construida, o lo que es lo mismo, a vivir en la ficción, en su sentido etimológico de *fictio* como configuración sobrevenida¹¹.

Desde el punto de vista de los medios de representación y comunicación, de los elementos significativos, se pasa del contacto inmediato con el fundamento de la vida en el paleolítico a su representación mediante símbolos en el neolítico, y luego a su representación en signos escritos en la edad de los metales. Este proceso, esta historicidad de los símbolos, es una secuencia en periodos históricos de la maduración de la imaginación y del intelecto. Dicha maduración histórica da lugar a una madurez de la imaginación y del intelecto de los individuos de esas culturas, que consiste en incorporar en cada acto de su ejercicio lo adquirido a lo largo de mucho tiempo ya pasado. Un funcionamiento así de esas facultades es lo que Aristóteles y Kant describen después como proceso cognoscitivo psicológico individual, diferenciado en varios momentos como organización de un conjunto caótico de sensaciones en imágenes identificables y en categorías (inicialmente imaginativas, como Vico señala), aunque ninguno de los dos indaga cómo se forman los juegos completos de categorías en las culturas humanas.

La historicidad del símbolo hace que los del paleolítico sean diferentes de los del neolítico y del signo calcolítico alfanumérico, aunque tengan la misma estructura.

[11] Cfr. Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 2012, voz *Fictio*

En todos los periodos, la estructura del símbolo viene dada por la articulación de los siguientes elementos¹²:

1. Un elemento material formalizable cognoscitivamente, o sea, materia cognoscible empíricamente.
2. Un ámbito de elementos relacionados y ordenados en el que el nuevo elemento tiene significado y sentido, o sea, un cosmos o un mundo.
3. Una relación de presencia mutua, de cara a cara, entre el sujeto o el grupo formalizante y el horizonte y el origen absoluto informalizables.
4. Una significación efectiva, perceptiva, verbal o escrita, mediante el símbolo, mediante los elementos simbolizantes, entre el sujeto o grupo y lo simbolizado informalizable.
5. Una comprensión del significado y del sentido, del valor de lo simbolizante en relación con lo simbolizado, unas claves de interpretación o de exégesis de lo que se está viviendo en la vivencia.
6. Un horizonte y un trasfondo informalizable que se manifiesta y que se capta, se vive.
7. Una comunicación efectiva entre el individuo o el grupo y lo informalizable (experiencia religiosa o experiencia mística)

Los elementos utilizados en los símbolos rituales paleolíticos son realidades naturales y tienen un uso análogo en las distintas culturas paleolíticas¹³. Los que aparecen en el arte parietal y el arte mueble, y que se usan en los ritos, tienen como significantes

[12] Cfr. Trias, E., *Pensar la religión* en Derrida, J. y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: Ediciones La Flor, 1997, pp. 131-153. La teoría del símbolo de Trias se encuentra en su obra «La edad del espíritu», y en el artículo «La razón fronteriza». Para una historia y una ontología del símbolo, cfr., Antón Pacheco, José Antonio, *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010. .

[13] Se reproduce aquí el parágrafo 39 a de J. Choza, *Filosofía de la cultura*, Sevilla, 2ª ed. 2014.

realidades naturales, y tienen como significados también realidades naturales¹⁴.

Estas características de los significantes y los significados de los símbolos paleolíticos pueden percibirse con claridad en el siguiente cuadro.

Símbolo significante	significado	Símbolo significante	significado
Tierra	Refugio/ infierno	Toro	Fuerza
Aire	Alma / vida	Caballo	Hembra
Agua	Vida/ fecundidad	Pájaro	Alma del difunto
Fuego	Poder / divinidad	Vulva	Hogar / vida
Luna	Menstruación	Pechos (pezones)	Hogar/ alimento
Leche	Madre	Semen	Primavera
Sangre	Vida	Falo	Poder / Padre

La historicidad se muestra en que a partir del neolítico los símbolos constan cada vez más de significantes que no son realidades naturales sino representaciones artificiales, y de significados que son cada vez más no solamente los poderes naturales mismos, sino también representaciones de esos poderes. Por eso puede decirse que el símbolo se despliega principalmente a partir del neolítico, que es cuando se empieza a introducir el elemento artificial en el significante.

Cuando se generaliza el uso de signos, que son grafismos convencionales, y resultan más numerosos y frecuentes que los

[14] Ries, Julien, *Le symbolisme dans le culte des grandes religions: actes du Colloque de Louvain-La-Neuve: 4-5 octobre 1983*, Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1985; cfr. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, 1989.

de símbolos, que son realidades naturales, el tipo de referente o de significado al que el significante remite, pasa a ser representado también, y ya no pertenece solo al orden real, sino también a un orden nuevo que es precisamente el orden intencional, abstracto o ideal.

El conocimiento y la vida empiezan a referirse también a ese nuevo orden. Durante los milenios del neolítico los significantes pertenecen indistintamente a los dos órdenes, pero en la edad de los metales y sobre todo en la edad antigua, poco a poco van perteneciendo cada vez más al orden de la representación intencional, al orden de los signos.

El contraste entre los significantes y significados de los símbolos y los de los signos pueden exponerse en el siguiente cuadro.

Símbolo			Signo	
	Significante (Natural)	Significado (Real)	Significante (Artificial)	Significado (Ideal)
1	Presente	Futuro/ más allá	Presente	Atemporal
2	Singular	Universal concreto	Singular	Universal
3	Empírico	Trascendente	Empírico	Objetivo
4	Contingente	Necesario	Contingente	Necesario
5	Elegido/ espontáneo	Ser real	Elegido/ arbitrario	Esencia inteligible
6	Operante	Activo	Inoperante	Inactivo
7	Eficaz	Eficaz	Ineficaz	Ineficaz
8	Polisémico	Eficacia plural	Unívoco	Unívoco

Los signos artificiales de la edad de los metales y de la edad antigua se siguen refiriendo a los poderes de los que depende la vida pero esos poderes se han desdoblado en dos órdenes: poderes religiosos y poderes civiles. Los símbolos y signos religiosos se refieren a un poder religioso representado icónicamente, y los símbolos y signos civiles se refieren a un poder que no está re-presentado sino presente, y que es relevante en orden a la supervivencia. Por eso el poder civil opera también como símbolo y como signo de poder religioso.

A lo largo de la antigüedad, el medievo y la modernidad, en las culturas occidentales, los símbolos y signos religiosos, aunque siguen teniendo como referentes los poderes sobrenaturales reales, connotan cada vez más el orden de los poderes religiosos y políticos institucionales, que son su significado real. Estos poderes institucionales, por el simple hecho de ser poderes, son a su vez también símbolos del poder absoluto originario, sobrenatural. Nada se parece más al poder que el poder, y nada lo hace más presente.

A lo largo de la antigüedad, el medievo y la modernidad, los poderes institucionales religiosos y políticos van siendo cada vez menos relevantes en orden a la supervivencia, a medida que lo va siendo cada vez más la sociedad civil, que gana protagonismo frente al poder institucional (el estado y la iglesia). Entonces los símbolos y signos del poder institucional, tanto civil como religioso, van perdiendo también su valor simbólico, hacen cada vez menos presente el poder porque las instituciones políticas y religiosas tienen cada vez menos poder. Tanto los significantes como los significados pasan a tener un carácter más bien intencional y objetivo.

A finales de la modernidad y en la época post-histórica lo que empieza a tener más valor simbólico, a la vez que la vida vegetal y animal amenazada por las disfunciones de la fotosíntesis, es la vida humana amenazada. Esa vida humana declarada de valor infinito, de dignidad, en cuanto despojada completamente de poder, en cuanto vulnerable y vulnerada, remite inmediatamente

al poder que de suyo le otorgaría de hecho el valor que le corresponde de derecho. Lo que en el periodo poshistórico opera como símbolo del poder absoluto, a *sensu contrario*, y lo que, en sentido inverso, tiene valor de símbolo religioso más contundente son los pobres.

La historicidad del símbolo se puede expresar según lo dicho en la siguiente secuencia.

	Simbolizante (signo sensible)	Simbolizado (poder supremo informalizable)
Paleolítico	Sangre, sacrificio cruento, menstruación, luna, noche, vulva, mujer, danza, música. Imágenes cósmicas y animales.	Mana, Manítú
Neolítico	Semen, libación, falo, sol, cielo, flor, fruto, danza, templo, fiesta, música. Imágenes zoo y antropomórficas.	Ra, Viracocha
Calcolítico	Autoridad, poder, palabra, promesa, muerte, sexo, cielo, templo, fiesta, música. Imágenes zoo y antropomórficas.	Yahweh, Horus
Antigüedad y medievo	Autoridad, palabra, aritmética, geometría, cielo, templo, fiesta, música, belleza, persuasión, intimidad. Imágenes antropomórficas.	Zeus, Deus, Tao, Brahman, Alah
Edad moderna	Autoridad, orden, ciencia templo, fiesta, música, belleza, persuasión, intimidad. Imágenes antropomórficas.	Dios
Periodo poshistórico	Pobres, marginados, ecosistema, naturaleza. Música. Imágenes abstractas.	Misterio trascendente

El símbolo, y también el signo, mientras conservan su poder simbolizante, tienen valor de revelación, por una parte, y de adivinación, por otra. De revelación, porque hace manifiesta en el significante una realidad oculta, que es la del significado. De adivinación, porque hace presente en el significante algo que pertenece al futuro o al más allá, que es el orden del significado. El símbolo dice lo que las cosas han sido, son y serán. Esas son las características del símbolo religioso, desde la gnosis griega y la religiosidad medieval hasta la Cábala y la rehabilitación contemporánea de los símbolos por Corbin, Guénon y otros¹⁵.

Durante varios milenios se mantienen a la vez las características de símbolos y de signos, hasta que finalmente se pierden las de los símbolos. Cuando los símbolos se convierten en signos, entonces los iconos, los gestos y los gritos de los rituales pasan a ser mandatos y normas primero, y proposiciones descriptivas después. La secuencia histórica de las series de símbolos permite comprender en qué medida los de una época no tienen valor para los hombres de otras.

Los símbolos más propios del neolítico son los astros, los diversos momentos de su aparición y desaparición, los efectos que dichos eventos llevan consigo, como la fecundación, el crecimiento y la maduración de los vegetales y productos agrícolas en general, y las secuencias numéricas de los tiempos en que todo ello tiene lugar. Los signos simbólicos más propios del neolítico son los calendarios, porque los calendarios indican los momentos en que los poderes que dispensan vida realmente, el sol y la luna, producen cosechas, frutos, fecundidad, mareas de los océanos, etc.

Los calendarios, en la medida en que están compuestos por números, son símbolos que tienen como significantes signos intencionales, y en la medida en que son símbolos que se refieren a un ejercicio efectivo y real de poderes naturales, como los del sol

[15] Cfr. Antón Pacheco, *op.cit.*, y Ries, *op. cit.*

y la luna, remiten a poderes informalizables que efectivamente crean la vida y la conservan, es decir, la salvan de la extinción.

§ 7. *SÍMBOLOS NUMÉRICOS Y VERBALES. LOS CALENDARIOS Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA MENTE*

LA mayor parte de las estatuillas y bajorrelieves de diosas de la fecundidad paleolíticas conocidas y estudiadas hasta ahora son también calendarios del embarazo humano. Calendarios de 280 días, 10 meses de 28 días, es decir, meses lunares y calendarios lunares. El embarazo humano dura 270 días si se cuenta en meses solares, es decir 9 meses de 30 días. En el orden empírico un embarazo dura realmente entre 270 y 280 días.

Cuando empieza a desarrollarse la agricultura, y más aún cuando se consolida, los calendarios lunares paleolíticos empiezan a convivir con los calendarios solares. Primero se combinan ambos, y luego los lunares casi desaparecen, aunque nunca del todo. Así, en la cultura occidental, la fiesta de la pascua cristiana, que coincide con la judía, se celebra el día de la luna llena más próxima al equinoccio de primavera, 21 de marzo en el hemisferio norte, según el calendario solar adoptado por la cultura global del siglo XXI.

Inicialmente, la numeración simultanea del tiempo, el espacio y la fecundidad, animal, vegetal o ambas, es lo que constituye un calendario. En el paleolítico ya era así, pero en el neolítico lo es mucho más. En el calcolítico ésta numeración del tiempo, el espacio y la fecundidad se hace también extensiva a los periodos políticos de reyes y dinastías, y a los eventos sobresalientes de esa vigencia de los poderes políticos, que precisamente se procura que tengan lugar en los momentos que los calendarios consideran favorables. Además, esa numeración se ilustra también, en oriente medio, en Asia y en América, mediante la escritura alfabética y otras formas de comunicación gráfica. En la antigüedad mediante esos símbolos y signos de la numeración y la escritura

se genera la ciencia, un saber «universal y necesario», y aparecen en occidente figuras legendarias como los siete sabios, Pitágoras y otros, y figuras bien documentadas históricamente como Parménides, Heráclito y otros.

Cuando empiezan los calendarios solares empieza el cálculo numérico. Un cálculo que tiene valor de símbolo sagrado porque es el cálculo de un poder real que produce efectos reales sobre la vida de la comunidad. Ese cálculo implica un desarrollo de la imaginación y del intelecto, un intelecto vinculado a esa imaginación, y por eso la vivencia intelectual y existencial provocada por el símbolo es una referencia a lo trascendente informalizable, a lo tremendo y fascinante. Entonces el hombre empieza a vivir cada vez más en la percepción, es decir, en la imaginación y el intelecto conjuntamente, en su mundo interior, y menos en la sensación, menos en la presencia real de los poderes sagrados, en el mundo extramental. Entonces organiza la vida y la realidad de otra manera, y tiene como marco de referencia la noción de principio y fin, la de cero y la de infinito.

Cuando empieza la edad de los metales y el periodo histórico, el intelecto se va autonomizando respecto de la imaginación y la realidad se organiza más sobre conceptos abstractos como la aritmética y la geometría. A partir de un determinado grado de desarrollo, la mayoría de las nociones de la geometría son conceptualizables pero no imaginables, como por ejemplo un miriedro, el polígono de mil lados.

Como en su momento se verá, la aritmética y la geometría, al igual que la palabra, pueden tener valor simbólico. El símbolo sagrado por excelencia será el «Logos», la «palabra» y el «libro». Pero ese valor simbólico, esa referencia del hombre a lo trascendente informalizable, ya no acontece en una referencia al cielo, al cosmos en general, desde un árbol o desde un monte santo, sino que acontece en la intimidad humana. La religión se ha convertido en religión de la interioridad, y el culto es un culto interior. Más tarde se cae en la cuenta de que la ciencia también es una ciencia de la interioridad, y entonces surge con cierto desasosiego

la pregunta sobre la «realidad trascendente» de la que habla la ciencia y a la que ella se refiere.

Eso ya pertenece al periodo post-histórico, el momento en que lo que tiene valor simbólico, lo que efectivamente remite a la «realidad trascendente» es, en el orden de la naturaleza, la vida vegetal y la animal, y en el orden de la sociedad humana, los pobres.

En cada uno de esos periodos de la historicidad del símbolo, la realidad y la vida se han organizado y concebido de una manera diferente. La mente ha funcionado de manera diferente y las categorías generadas en cada periodo han sido diferentes. Las religiones y sus autoridades máximas, también. El chamán trata inmediatamente con las fuerzas naturales y maneja siempre símbolos naturales, el sacerdote neolítico es un astrónomo que trata con las fuerzas naturales no de un modo inmediato, sino mediante los cálculos aritméticos, la jerarquía sacerdotal de la edad de los metales acoge en sus cálculos aritméticos los ciclos de la tierra y el agua, y otros muchos, y el guía espiritual de la antigüedad trata inmediatamente con lo sagrado en la intimidad de su corazón y así lo enseña a los iniciados. Como es obvio, la aparición de un nuevo tipo relación con lo sagrado no cancela los anteriores, que persisten en los periodos históricos siguientes.

Desde esta perspectiva se muestra muy certera la tesis de Mircea Eliade de que el hombre no será bien comprendido hasta que se estudie desde el punto de vista de la religión.

CAPÍTULO 2: PRÁCTICAS DE SUPERVIVENCIA Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS SEDENTARIAS

1. DE LA VIDA NÓMADA A LA VIDA SEDENTARIA. AGRICULTURA, GANADERÍA Y ASTRONOMÍA – § 8. *Agricultura, ganadería y astronomía. Nuevas fuentes de vida y nuevas religiones* - § 9. *Del culto lunar al culto solar. Calendarios lunisolares y murallas* – 2. DIFERENCIACIÓN DE PODERES ENTRE FAMILIA Y SOCIEDAD CIVIL. ICONOGRAFÍAS Y MITOLOGÍAS - § 10. *Funciones socio-familiares masculinas y femeninas. Iconografías y mitologías* - § 11. *Las voces «Adán» y «Eva» en la cultura natufian* – 3. DEL RITO AL RELATO. MONOTEÍSMO Y GRAMATICALIZACIÓN - § 12. *Génesis del patriarcado y del monoteísmo. La voz «El» en la cultura natufian* - § 13. *La precisión en la agricultura, las construcciones y los relatos* – 4. DEL Matriarcado AL PATRIARCADO. LAS FIESTAS NEOLÍTICAS - § 14. *Del matriarcado al patriarcado. El cero de los mayas y la «pornografía» ritual* - § 15. *Unidad de rito y relato. La fiesta de comienzos del tiempo* – 5. DISTANCIAMIENTO ENTRE SUPERVIVENCIA Y RELIGIÓN. LAS ESFERAS DE LA CULTURA - § 16. *Diferenciación de las esferas de la cultura* - § 17. *Diferenciación de las esferas de lo sagrado. Emergencia de las divinidades*

1. DE LA VIDA NÓMADA A LA VIDA SEDENTARIA. AGRICULTURA, GANADERÍA Y ASTRONOMÍA

§ 8. AGRICULTURA, GANADERÍA Y ASTRONOMÍA. NUEVAS FUENTES DE VIDA Y NUEVAS RELIGIONES

LA vida y la religión paleolíticas tienen dos puntos de apoyo fundamentales, los ritos de caza y los de nacimiento, vinculados a dos realidades sagradas a la vez celestes y terrestres de valor supremo, el oso con sus estrellas y el nacimiento con sus ciclos lunares. Estas dos realidades sagradas inspiran y presiden las dos acciones humanas básicas, a saber, la comida con su requisito previo, la caza, y el alumbramiento con su requisito previo, la ovulación y fecundación. Esos son los actos religiosos fundamentales y los actos de supervivencia fundamentales.

El universo entero se puede representar en función de esos dos actos y se puede comprender en función de ellos. Hay una fuerza inteligente única, que se diferencia en fuerzas cósmicas por una parte (luna, sol y estrellas) y fuerzas animales masculinas y femeninas, por otra. Las fuerzas cósmicas se representan como astros y como fenómenos astrales (eclipses, truenos, rayos, etc.) y las vitales como animales o como seres humanos, especialmente como mujeres. Esos son los elementos y factores de las prácticas de supervivencia, de las prácticas religiosas y de las artes plásticas y escénicas indiscerniblemente.

Las representaciones paleolíticas de lo sagrado consisten en conjuntos de animales agrupados o superpuestos, en situación de ser cazados o sacrificados, o exhalando el aire vivo de la respiración, con hombres y mujeres danzando alrededor. A veces son mitad animales mitad hombres, en campos astrales, donde el chamán se funde con la vida animal. Lo sagrado se representa como conjunto de fuerzas cósmicas difusas, que se manifiestan en los animales y en los hombres, y esas representaciones se pueden interpretar como plegarias visuales y danzas visuales.

En la iconografía y coreografía paleolíticas se solapan figuras animales unas con otras, figuras animales con humanas, animal muerto y animal vivo, animales exhalando o recibiendo flujos vitales, de acuerdo con unas categorías mentales que no son las del neolítico ni las posteriores.

Por otra parte, lo sagrado absolutamente trascendente es también aquello a lo que el chamán accede en los raptos y éxtasis. Todo eso, según las descripciones de Lévy-Bruhl y de estudios posteriores.

En los diez o cinco milenios del neolítico (15 o 10 al 5 AC) y los cinco del calcolítico (5 a 1 AC), en la cultura de la nueva piedra y la cultura de la metalurgia, el modo de vida cambia, se consolidan los lenguajes predicativos y la escritura, y aparecen y se consolidan los nuevos sistemas categoriales lingüístico y filosófico.

Entonces se modifican las concepciones y las representaciones de lo sagrado. Lo sagrado en parte permanece como una

entidad trascendente, difusa e irrepresentable, y en parte va dejando de ser una fuerza difusa, un flujo ubicuo, y va adoptando la forma de fuerzas cósmicas más delimitadas, «sustanciales», representadas simbólicamente mediante astros, animales, vegetales, minerales y fluidos. Junto a estas representaciones de lo sagrado en términos de «sustancias», de «cosas sólidas», se mantienen también las representaciones en términos de elementos fluidos, como en el paleolítico, pero ahora esos elementos fluidos se delimitan también, y se diferencian en líquidos (agua), gaseosos (aire, viento) e ígneos (fuego, sol). Se trata de imágenes que posteriormente adoptarán la forma de conceptos abstractos y de nociones no conceptualizables, con frecuencia de carácter simbólico, que darán lugar a las nociones religiosas y teológicas de la época histórica.

En esta línea pueden interpretarse las divinidades y los rituales de Göbekli Tepe, Jericó, Çatal Höyük, Caral, Machu Pichu, Mohenjo-Daro, Harappa y otros yacimientos neolíticos¹, que corresponden a lugares donde se consolida definitivamente el sistema social heredado del paleolítico, en comunidades de 2000, 3000 y hasta 10.000 habitantes y mayores a medida que pasa el tiempo, como se ha indicado anteriormente.

El tránsito del paleolítico al neolítico se puede describir como un cambio rápido y violento, como una «revolución», o como una transición lenta y a veces difícil de percibir, como un «proceso de neolitización» como se ha señalado en el capítulo anterior. En cualquier caso se trata del cambio de una vida nómada basada

[1] Además de las voces de Wikipedia en inglés correspondiente a estas ciudades, sobre Göbekli Tepe, cfr. Klaus-Dieter Linsmeier and Klaus Schmidt: *Ein anatolisches Stonehenge*. In: *Moderne Archäologie*. Spektrum-der-Wissenschaft-Verlag, Heidelberg 2003. Sobre Jericó, cfr., Gates, Charles, "Near Eastern, Egyptian, and Aegean Cities", *Ancient Cities: The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*. London: Routledge, 2003; Sobre Çatal Höyük cfr., Hodder, Ian. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London; New York: Thames & Hudson, 2006. Para una visión actualizada hasta 2009 de los conocimientos sobre el neolítico cfr. <http://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/numero/398/el-origen-del-neolitico-1180>

en la caza y la recolección de frutos y granos a una vida sedentaria basada en la agricultura y la ganadería. Ese cambio se da primero en unos puntos del planeta distantes y no relacionados, donde se producen espontáneamente granos silvestres en abundancia (trigo, maíz o arroz), y poco a poco el nuevo modo de vida va siendo adoptado de una manera u otra por la mayoría de los grupos humanos, en un proceso que a la altura del siglo XX ha absorbido a la totalidad de la población, excepto a pequeños grupos de América, África y Asia, que quedan marginados de la civilización.

El tránsito a la vida sedentaria en algunos lugares tarda en producirse miles de años, y en otros unos pocos siglos. Oriente Medio, el valle del Indo y el del río Amarillo en Asia, el Altiplano Andino y su costa y Mesoamérica se urbanizan en unas pocas siglos. Otros territorios, como Europa, Asia nororiental, América del Norte y el resto de Sudamérica continúan habitados por cazadores recolectores, que no inician procesos de urbanización aunque en algunos casos practiquen durante milenios la agricultura, como los mayas y los habitantes del norte de Sudamérica (las actuales Venezuela, Colombia y Ecuador)².

Al pasar de la caza a la agricultura como medio de vida, cualesquiera que sean las causas geológicas, climáticas o ecológicas, se producen generalmente dos cambios que llevan consigo una multitud de configuraciones culturales: el aumento de población de los grupos humanos, que pasan de unos 50 individuos a comunidades de más de 2000 y 3000 individuos, y el tiempo en relación con el cual ese grupo de individuos proyecta y calcula sus actividades de supervivencia, que suele ser la secuencia de primavera, verano, otoño e invierno, o sea, la secuencia de uno o varios años para la agricultura, o la de una serie de años para la ganadería.

[2] En la arqueología mesoamericana y andina, el periodo preclásico comprende desde varios milenios AdC hasta el 100 o 200 dC, y el clásico desde el 200 al 1000 o después, cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_archaeological_periods

El paso del grupo de 40-50 individuos al grupo de 2000-3000 individuos lleva consigo la diferenciación entre familia y sociedad civil, en función de la división del trabajo y la diferenciación de las esferas de la cultura. En un grupo de 40 individuos puede no haber diferencias entre la familia en sentido amplio y la sociedad civil, incluso aunque las parejas sean estrictamente monógamas dentro del grupo. También en la actualidad se dan reuniones de familias formadas por 4 o 5 hermanos y primos con sus cónyuges, parejas estrictamente monógamas, que integran a más de 50 personas. Cuando eso mismo ocurre en el paleolítico más remoto, la familia y la sociedad civil no están apenas diferenciadas.

Cuando el grupo está formado por más de 2000 individuos, la familia monógama, entendida tanto en sentido reducido como en sentido amplio, se diferencia netamente de la sociedad civil porque es imposible mantener relaciones «familiares», propias de los vínculos de sangre y de domicilio compartido, entre 2000 personas. Y esa diferenciación entre familia y sociedad civil tiene consecuencias religiosas, como se irá viendo. Entre otras, la aparición de divinidades estrictamente familiares, no solo en el sentido de divinidades que cuidan a la familia, sino también en el de divinidades que pertenecen a la misma familia como antepasados.

Por lo que se refiere a la medida del tiempo, el paso de contarlos por ciclos lunares, es decir, por meses, a contarlos por ciclos solares, es decir, por años, y a organizar la vida del grupo en función de los nuevos periodos, lleva consigo una representación y organización de la vida basada en el cálculo, y en concreto, en el cálculo de un tiempo que puede ser muy prolongado e incluso infinito como la serie de los números naturales.

En el neolítico las actividades fundamentales para la supervivencia y el culto religioso siguen siendo la comida y los nacimientos, es decir, la celebración de la vida, la eucaristía, pero hay algunas diferencias entre la eucaristía paleolítica y la eucaristía neolítica. Los frutos de la agricultura y la ganadería siguen siendo dones divinos, tan divinos como la caza, y los nacimientos de los hijos también. Pero en el neolítico el culto que se celebra

en esas fiestas de la cosecha y de los nacimientos está mediado por una serie de actividades humanas que son más en cantidad y más largas en duración, es decir, el culto está mediado por un cultivo. Cultivo de la tierra, cultivo de los animales, cultivo de la propia prole y cultivo del espacio habitado, de la ciudad. El cultivo es por una parte actividad festiva y eucarística, por otra actividad jurídica y gestión de la propiedad inmobiliaria, y por otra actividad monótona y penosa, actividad «secular», trabajo³.

El sol, la luna y las estrellas siguen siendo los poderes que otorgan la vida, el alimento. Otorgan la fecundidad a la mujer como antes, y ahora la otorgan a los campos cultivados y a los animales cultivados de un modo nuevo. Pero no solo los astros. Ahora el poder sagrado se percibe también en el agua. El agua es un poder que da la vida, pero también se tiene experiencia de que la destruye, y de que, en ambos casos, viene del cielo. Y se tiene experiencia de que el cielo avisa con señales de que otorgará aguas, benéficas o destructivas. Quizá empieza también a percibirse con más claridad que los poderes que otorgan la vida operan igualmente en el aire, que todos los vivientes respiran y por el cual viven, y en el fuego, que todo lo transforma. Por eso en el neolítico la tierra, el agua, el aire y el fuego se delimitan mejor y se comprenden mejor como poderes sagrados, como dioses.

La luna quizá dispensa su poder de la misma manera que antes, pero el sol lo hace de un modo que empieza a aprenderse en el neolítico. Hay meses, ciclos lunares, en que el sol calienta o quema, y otros en que no, y los cultivos reciben su fuerza de una manera u otra, y de una manera que viven o de una manera que mueren. Cuando eso ocurre, en el firmamento unos conjuntos de estrellas lo señalan, y los humanos van aprendiendo en el cielo los momentos del vivir y del morir, de descansar y trabajar.

A partir del neolítico el «tiempo» engloba una gran diversidad de tiempos cualitativamente diferentes, que pueden ser

[3] Esta es la diferencia más originaria que señala Goeges Bataille. Cfr., *Teoría de la Religión*, Madrid: Taurus, 1991, (orig. 1973)

simultáneos como lo eran en el paleolítico los tiempos del embarazo, la lactancia, la caza del ciervo, la pesca del salmón, etc., y como lo siguen siendo en el neolítico los tiempos de las uvas y el trigo, de la miel y las castañas, pero ahora aparece también un tiempo cuantitativo con el que se miden tiempos cualitativos, como el primer año de la ciudad o de la torre o del tempo, o el decimonoveno. En cualquier caso, todos esos periodos son también momentos de manifestación de «lo sagrado», «mana», «fuerza inteligente», el «sol», el «cielo». A partir del neolítico el tiempo comienza a aritmetizarse un poco, a calcularse más y mejor, y los caminos y las fuerzas del sol también.

Por su parte el «espacio», engloba una gran diversidad de espacios cualitativamente distintos, que pueden ser ocupados a la vez por un mismo «flujo vital», como en el paleolítico. El chamán puede hacer su viaje astral y estar a la vez en el toro («tauro») del firmamento y en los toros salvajes de los campos. Pero a la vez el espacio empieza también a geometrizarse, a medirse y a definirse jurídicamente en términos de «propiedad». Así es el espacio de la «ciudad» y del «campo sembrado», y en algunos casos el espacio de los caminos por los que las caravanas van de un asentamiento a otro. También el espacio y su fuerza, su producción de trigo, se puede calcular y valorar, y cada vez se calcula y valora más y mejor.

La vida entera se puede organizar según esos cálculos del tiempo y del espacio, y así la vida está resguardada, protegida, salvada. Esa protección se expresa y se simboliza en el calendario y en las murallas.

§ 9. *DEL CULTO LUNAR AL CULTO SOLAR. CALENDARIOS LUNISOLARES Y MURALLAS*

LAS diosas de Laussel y de Lespuguee, y otras de las tantas que se han encontrado entre la costa cantábrica en el extremo suroccidental de Europa y la península de Kamchatka, en el extremo

nororiental de Asia, de una antigüedad de 10000, 20000 o 30000 años, son calendarios del embarazo humano. Tienen diez estrías marcadas en el cuerno que porta en la mano o en los músculos que van de las nalgas a las corvas de las rodillas, que es el tiempo del embarazo humano contado en meses lunares de 28 días, como se ha visto en otro lugar (CORP, §16).

Hay también calendarios de cuatro semanas, que es lo que dura el ciclo de la luna y el ciclo menstrual de la mujer. Las mujeres mapuches y de otros grupos de cazadores recolectores saben en qué momento del ciclo menstrual se encuentran, cuando son fértiles y cuando no. Aunque tienen sus propios procedimientos anticonceptivos los utilizan para casos especiales⁴. Generalmente regulan la natalidad mediante sus propios calendarios «naturales». Actualmente en el occidente urbano del siglo XXI hay mujeres que saben regular sus embarazos de la misma manera, pero no es frecuente.

Un calendario sirve para saber el tiempo en que suceden o no suceden algunos procesos y, si se trata de procesos en los que la actividad humana puede tener una incidencia relevante, para saber el momento en que se pueden o se deben ejecutar algunas acciones. Un calendario del ciclo menstrual sirve para eso, y un calendario del embarazo también. Hay periodos de los 270 o 280 días del embarazo en que se pueden y se deben ejecutar algunas acciones y otros en los que no. En ambos casos se trata de medidas de la situación en que se encuentra el poderoso flujo de la vida, el misterioso proceso del llegar a ser. Por eso la elaboración y gestión del calendario es una tarea estrictamente sacerdotal.

Un calendario solar también marca procesos de la vida, del llegar a ser de las cosechas, los ganados, y del alimentarse y vivir poblaciones de más de 3000 individuos. Los calendarios miden la

[4] Mora Penroz, Ziley, *Técnicas arcaicas del éxtasis: seducir, engendrar y parir «los hijos del Cielo»*, Temuco (Chile): Editorial Kushe, 1992. Agradezco al Dr. Sergio Valenzuela, de la Universidad de Chile, la información sobre este y otros estudios acerca de las prácticas de obstetricia y ginecología mapuche.

vida, la cuidan, la protegen, la hacen posible. Por eso son símbolos sagrados. Marcan los momentos en que la presencia del poder sagrado es más neta y de intensidad mayor.

El solsticio de invierno es el día en que las noches empiezan a ser cada vez más cortas y los días cada vez más largos, y el solsticio de verano el día en que las noches empiezan a ser cada vez más largas y los días más cortos. En el hemisferio norte corresponden al 21 de diciembre y el 21 de junio respectivamente. En el hemisferio sur son, a la inversa, los días del solsticio de verano y de invierno respectivamente.

El equinoccio de primavera es uno de los dos días del año en que la noche y el día tienen la misma duración y el equinoccio de otoño es el otro día. Corresponden al 21 de marzo y 21 de septiembre.

Los calendarios lunares del paleolítico están hechos marcando grupos de cuatro o de diez líneas o estrías en conchas, cuernos, estatuillas, huesos, etc. Las estrías se podían ir rellenando de ocre, o polvillo de otro color para llevar la cuenta del día o del mes en que se está.

Los calendarios solares neolíticos suelen estar hechos con grandes piedras verticales clavadas en el suelo, menhires, dispuestos en secuencia lineal, en paralelo o en un círculo o en dos o más círculos concéntricos. Con frecuencia están contruidos según los principios del reloj de sol, que marca las horas según la longitud de la sombra⁵. El reloj de sol puede ser una barra de metal clavada en una tabla. Situada fijamente sobre una pared o un tejado, y unos números escritos en la tabla y que indican la hora que es cuando la sombra de la barra toca el signo que corresponde a la hora. Una buena cantidad de calendarios neolíticos están hechos así, pero para medir no la hora del día que es,

[5] El reloj de medir las horas del día no es un invento neolítico, sino de la edad de los metales, y su uso no se generaliza hasta el periodo histórico. Al parecer, el reloj más antiguo del que se tiene noticia es egipcio y de mediados del milenio 2 AdC. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_timekeeping_devices, y <https://en.wikipedia.org/wiki/Clock>

sino el mes del año que es según que el sol proyecte la sombra de un menhir sobre otro que está a una determinada distancia El santuario de Stonehenge en Inglaterra contiene un calendario de ese tipo.

	
<p>Reloj de sol egipcio, 100 AdC http://www.profesorenlinea.cl/medio-social/RelojSol.htm</p>	<p>Stonehenge https://en.wikipedia.org/wiki/Stonehenge</p>

Otro tipo de calendario neolítico son las pirámides. Las pirámides tienen cuatro lados triangulares convergentes en un vértice al que se llega generalmente mediante pisos escalonados y escaleras. Los lados de la pirámide están orientados respecto de los cuatro puntos cardinales, de modo que los rayos del sol incidan sobre todos ellos. Frecuentemente cada lado tiene 9 pisos escalonados, lo que significa un total de 36 pisos. Si cada piso tiene diez ventanas la pirámide tiene un total de 360 ventanas, una por cada día del año. El año se puede dividir en 36 meses de 10 días, en 18 meses de 20 días, en 12 meses de 30 días, y de otros modos.

Los calendarios neolíticos suelen ser calendarios lunisolares, y son los que se han mantenido hasta la actualidad. Miden el ciclo solar de 360 días tomando como unidad el ciclo lunar de 28

días. Corresponden al cálculo formulado en la pregunta ¿Cuántos ciclos lunares, o cuantos meses, caben en un ciclo solar, o en un año? Responder a la pregunta con un cálculo lo más ajustado posible es lo que ha dado lugar a las modificaciones de los calendarios, que se han producido todos en el periodo histórico porque entonces es cuando ha surgido más perentoriamente la necesidad de medir el tiempo de modo más exacto.

En las pirámides de los diferentes periodos del «neolítico» sudamericano, y en cada uno de sus pisos, a lo largo del año los rayos del sol pueden entrar de un determinado modo por las diferentes ventanas, y la luz de las constelaciones que se divisan desde cada una de ellas. Dado que las constelaciones son divinidades las pirámides son calendarios que constituyen al mismo tiempo un santoral, especialmente las de América. Como las divinidades celestes se corresponden con procesos vegetales y animales de la tierra al comienzo del neolítico, y con acontecimientos civiles conforme las ciudades se desarrollan, el calendario-santoral no solo indica los poderes sagrados que están actuando en los diferentes tiempos sino también lo que ocurre en los vivientes, en los campos, en los ganados y en las ciudades, en esos momentos.

La correlación entre figuras del cielo y acontecimientos de la vida agrícola y la sociedad civil es una herencia neolítica que perdura en los calendarios del siglo XX en los países más urbanizados de occidente. Dicha correlación se encuentra en los calendarios babilonios, egipcios, celtas, incas, mayas, chinos e hindúes. Se encuentra en los calendarios romanos y en los calendarios y retablos cristianos medievales. Y en algunos casos se mantiene en la actualidad. En España los frutos de la fiesta de todos los santos y los difuntos (Halloween en las tradiciones celtas y anglosajonas) son las castañas y las nueces, que los árboles ofrecen maduros a comienzos del mes de noviembre. También cada 11 de noviembre se celebra en España la fiesta de San Martín, que es el día señalado en muchas localidades para el sacrificio del cerdo («la matanza»).

Los rayos de la luna también pueden marcar los tiempos. Los calendarios solares construidos mediante formaciones de menhires y los construidos en pirámides frecuentemente recogen también las posiciones de la luna y sus efectos sobre las aguas de la tierra o sobre la fecundidad vegetal, animal y humana.

A diferencia del sol, que tarda un año en dibujar en el firmamento las dos espirales de su trayecto de que se ha hablado, la luna tarda 18⁶ años solares en hacer su recorrido completo. El ciclo completo de la luna es conocido en el neolítico y lo registran sus santuarios rituales, calendarios y templos⁶. Un caso típico, pero no excepcional, es el Pozo de Santa Cristina en Cerdeña⁷, un pozo en el que la superficie del agua está a 640 m. de profundidad y en el cual se reflejan los rayos de la luna solamente cuando el astro está en el punto más alto de su órbita, lo que ocurre efectivamente cada 18⁶ años. La luz del sol llega a la superficie del agua en los equinoccios a través de la escalera, de manera que una vez cada 18⁶ años las aguas son visitadas por la luna y el sol en un mismo periodo de 24 horas.



[6] Cossard, Guido, *Firmamentos perdidos. Arqueoastronomía: las estrellas de los pueblos antiguos*. México: FCE, 2014, pp. 182-183.

[7] Arnold Lebeuf, *Nuraghic Well of Santa Cristina, Paulilatino, Oristano, Sardinia*, en Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy, pp 1413-1420, Date: 07 July 2014.

El pozo podía ser un santuario especialmente dedicado a la fecundidad, análogo a las «resbaladillas de la fertilidad» neolíticas del Val de Aosta⁸, donde las mujeres que deseaban quedarse embarazadas se deslizaban de determinada manera bajo los rayos de la luna.

Los calendarios lunisulares van adquiriendo cada vez más complejidad a medida que transcurre el tiempo dentro de cada cultura, y presentan complejidad muy diferente en ellas. Probablemente el más complejo y completo de todos los calendarios sea el de la cultura Maya en Mesoamérica, pero por muy complejo y completo que sea un calendario piramidal, no puede recoger en todas sus «ventanas» configuraciones propicias para todos los cultos y poderes de la luna y el sol, como los del pozo de Santa Cristina. Por eso los calendarios se diversifican en santuarios que se esparcen en el espacio y que convocan a los hombres en diversos periodos de tiempo. Porque hay cultos que solo se pueden celebrar en determinados lugares, y cada cierto tiempo, cada año, cada cuatro años o cada 18'6 años.

Los poderes sagrados se diversifican espacial y temporalmente a la vez que ecológica y socialmente, y el culto se hace histórico, como la especie humana misma. También a lo sagrado corresponde una espacialidad y una historicidad, de algún modo acompañada con la espacialidad e historicidad humanas. El tiempo, la vida del grupo humano y los poderes sagrados se sincronizan y se conmensuran, y el espacio se articula también con las actividades del grupo humano y con los poderes sagrados. El grupo se ubica en un lugar que se define y recorta y los poderes sagrados se manifiestan y actúan en lugares igualmente definidos y recortados⁹.

[8] Cfr. Cossard, G., *Firmamentos perdidos*, cit., pag. 173

[9] El pensamiento de Tetsuro Watsuji apunta en esa dirección, pero considerando el tiempo y el espacio en su sentido fenomenológico-existencial como clima y como paisaje, y no en su sentido científico-abstracto como espacio y tiempo Cfr., *Antropología del paisaje. Clima, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006.

A partir del neolítico los hombres empiezan a vivir en tiempos y espacios acotados, definidos en su conjunto y en cada una de sus partes, y articulados entre sí. En algunos puntos los santuarios preceden a los asentamientos acotados y amurallados cuando llegan a establecerse, y en otros aparecen simultáneamente.

Pero el calendario y la muralla, por muy claros que sean sus antecedentes naturales en el curso de los astros y en las cavernas, son artificios que surgen de la mente humana. Son una proyección externa de la organización del medio en su interioridad, que es lo que acontece en el largo proceso de neolitización.

2. FAMILIA Y SOCIEDAD CIVIL. DIFERENCIACIÓN DE PODERES. ICONOGRAFÍAS Y MITOLOGÍAS

§ 10. *FUNCIONES SOCIO-FAMILIARES MASCULINAS Y FEMENINAS. ICONOGRAFÍAS Y MITOLOGÍAS*

CUANDO las comunidades humanas pasan de estar integradas por 40 individuos a estar integradas por más de 2000 y sus actividades pasan de programarse para ciclos lunares de cuatro semanas a programarse para ciclos solares de 12 meses, y cuando los individuos agrupados en tanta cantidad se dividen y forman grupos diferenciados según unas actividades más variadas y más numerosas que las que se hacían en el paleolítico, se empieza a marcar cada vez más la diferencia entre la familia nuclear y la sociedad civil, como se ha dicho.

Ya dejan de estar todos en presencia de todos, dejan de saber todos lo que hacen todos simplemente por presenciarlo, empiezan a desarrollar sus actividades en grupos separados que necesitan comunicarse entre ellos, y entonces empieza a ser necesaria una información y una comunicación que antes era superflua. Dicha información y comunicación se realizaba mediante

representaciones de las actividades que antes realizaban juntos y de las realidades a las que antes se referían juntos. Esas representaciones podían ser mímicas, plásticas o verbales, podían ser gestos, podían ser imágenes, iconografía, y podían ser palabras, relatos y órdenes.

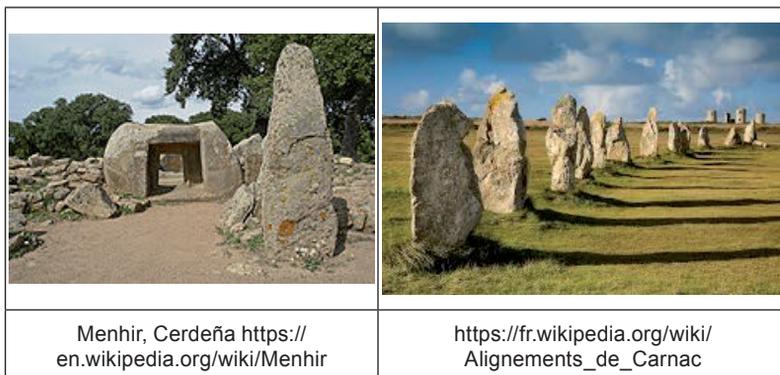
Unos grupos realizaban trabajos agrícolas, otros de tipo ganadero, otros construían lugares para adorar al sol o a la luna, o casas, o tumbas, otros hacían vasijas, o vestidos, o hachas o lanzas, herramientas que son una especie de indicación de mímica, de gestos de las actividades para las cuales esas herramientas son utilizadas. Los poderes sagrados siguen estando en el cielo, pero ahora actúan en unos tiempos y en unos espacios que hay que acondicionar, y en esos espacios los poderes actúan en unos momentos y no en otros, una vez al mes o una vez al año, o más de tarde en tarde. Entonces el poder sagrado puede representarse mediante un dibujo o una estatua o un bajorrelieve, y su acción se puede recordar y se puede relatar. La representación iconográfica queda así acompañada de representación verbal, de mitos. La iconografía y la mitología se desarrollan juntas de un modo nuevo en el neolítico.

Las fuerzas cósmicas se siguen representando como fuerzas astrales y como fuerzas animales, pero ahora la fuerza de la vida se encuentra más que en la sangre de los animales salvajes, de los animales cazados, en el principio del que surgen los vegetales, al que se asimila el de los animales y los hombres, a saber, la semilla, el semen. Con el comienzo de la agricultura el semen aparece junto a la sangre o más bien en lugar de la sangre, junto con el agua y con la leche, como fuente de la vida¹⁰. Este proceso es difícil de reconstruir en oriente medio y en la

[10] Esto está claro en todas las culturas neolíticas, pero especialmente en la incaica, que es una de las que más se extiende en el tiempo con documentación que llega hasta la modernidad europea. Cfr., María Rostworowski Tovar. «El mundo sagrado de los Incas». En *Incas*. Biblioteca Imprescindibles Peruanos. Perú: Empresa Editora El Comercio, 2010; cfr. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

india, pero no tanto en la formación del imperio inca y del imperio azteca¹¹.

El semen suele estar asociado al símbolo fálico, una de cuyas expresiones neolíticas es el menhir. El menhir es algo firme, estable, fuerte, duradero, y es principio de orientación, clave del calendario, y por eso es una prefiguración de las categorías de sustancia y de causa como separadas y fuera de la categoría de tiempo.



La diversidad de actividades y de sus elementos clave en relación con el desarrollo de la vida es una división de poderes y de divinidades, una división de funciones y una división del trabajo.

En el neolítico no solo hay cazadores y poderes sagrados que proporcionan caza, no solo hay héroes cazadores y dioses de la caza, hay también héroes domesticadores, agricultores,

[11] Un modelo de proceso análogo al que se describe aquí, pero referido a las culturas mesoamericanas puede verse en Lopez Austin, A y Lopez Lujan, Leonardo, *The myth and reality of zuyua. The feathered serpent and Mesoamerican transformations from the classic to the postclassic*, en Carrasco, D., Lindsay J. and Scott S., eds, *Mesoamerica's classic heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder: University Press of Colorado, 2000, especialmente los cuadros de las pp. 35-38.

canalizadores de aguas, etc. Por otra parte, no solamente hay diosas de la fecundidad, sino que en su lugar aparece una diosa madre que se manifiesta en tres ámbitos diferentes y que tiene iconografía propia en cada uno de ellos: la madre selva (diosa de la fecundidad paleolítica), la madre tierra (la diosa de la fecundidad de los campos cultivados) y la madre hogar o madre familia. El semen se produce de una manera y la leche de otra, tanto en el caso de los animales domésticos como en el de los hombres y el de los campos.

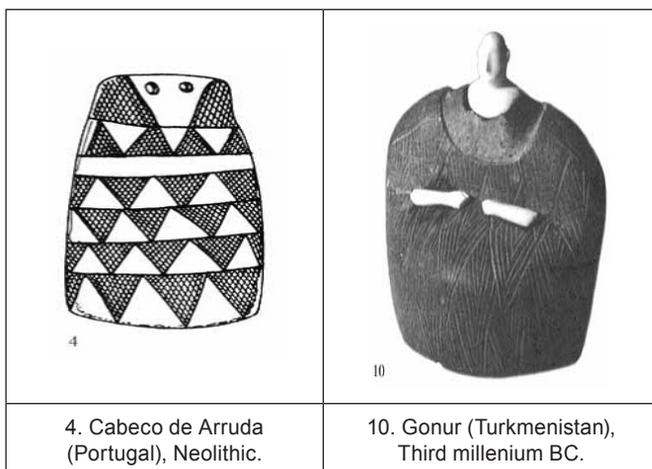
Los poderes sagrados más característicos del neolítico son, por una parte, la tierra, el aire, el agua y el fuego, y el semidios civilizador que los domestica, Heracles, y por otra la Madre Tierra. Heracles conserva durante mucho tiempo rasgos de chamán y en las sucesivas versiones en que aparece, está asociado con las técnicas y actividades que jalonan la neolitización y marcan la «revolución» neolítica, a saber, los «trabajos de Hércules» que se refieren todos al inicio de la ganadería, la agricultura y el regadío, como señala Vico¹², y que se asocian a la hipersexualidad y polisexualidad del héroe.

La Madre Tierra en la iconografía neolítica aparece como abierta receptora de semen, como concipiente, como gestante embarazada y como parturienta. Se representa como una hembra humana, una mujer. La representación comprende igualmente los pechos, el vientre y la vulva, pero no glúteos ni nalgas exagerados, y el conjunto es menos exuberante que el de las diosas paleolíticas.

A diferencia de las diosas paleolíticas, lo que más se enfatiza en la iconografía neolítica es la vulva y la vagina. La vulva se representa como ocupando todo el cuerpo, o bien, la superficie del cuerpo consta de numerosas filas horizontales en cada una de

[12] Cfr. Vico, G.B., *Ciencia Nueva, libro I, XX y §§ 535-547*. Sobre la presencia de Hércules en Asia, cfr., Fernando Wulff Alonso, *Grecia en la India*. Madrid, Akal, 2008. Agradezco a Fernando Wulff aclaraciones sobre la universalidad de la figura de Hércules en general y en Asia en particular.

las cuales se inscriben triángulos con la base arriba o abajo alternativamente. Como si se tratara de los surcos de un campo cultivado en los cuales se han excavado los hoyos correspondientes a cada puñado de semilla que debe colocarse en él. De hecho en las plantaciones a tresbolillo de olivos, castaños, etc., se usa esta formación, que tiene muchas ventajas desde el punto de vista de la fertilidad (o desde la productividad, en terminología moderna)¹³.



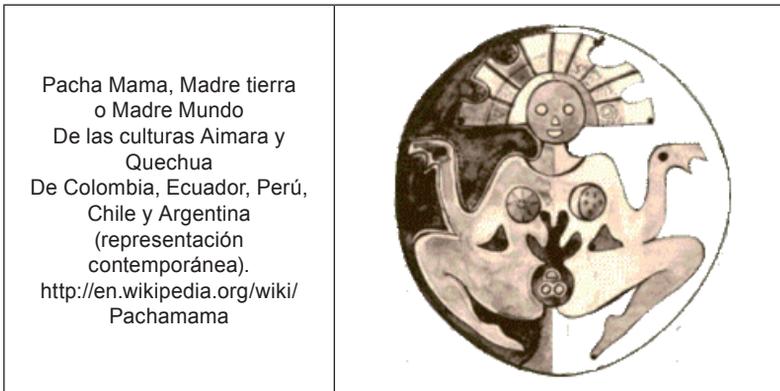
Otras veces no se representa la vulva, sino más frecuentemente, una figura femenina mostrando la abertura de la vagina, la criatura naciente o bien el vacío del abismo, como se muestra en la selección iconográfica de Nikos Chausidis o en las representaciones de la Pachamama pre-incaica¹⁴.

[13] <http://www.permacultura.org.mx/es/herramientas/formulario/tresbolillo/>, «El marcado de plantación al tresbolillo, las plantas ocupan en el terreno cada uno de los vértices de un triángulo equilátero, guardando siempre la misma distancia entre plantas que entre filas» (consultado 17-08-2016).

[14] <http://en.wikipedia.org/wiki/Pachamama>



Por otra parte, la representación de la diosa madre, además de centrarse en la vagina, en el abismo generador, empieza a centrarse en lo que podríamos llamar la proporción, de manera que la figura de la mujer se va estilizando hasta alcanzar las formas egipcias y minoicas de los milenios 3 y 2¹⁵.



[15] Chausidis, Nikos, "Mythical Representations of 'Mother Earth' in Pictorial Media", en G. Terence Meaden, ed., *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artifacts from history and prehistory*. Oxford: BAR International Series 2389, 2012. Se mantienen la numeración y nomenclatura inglesa del estudio citado. Agradezco a Nikos Chausidis su autorización para utilizar los materiales de su trabajo.

El cuerpo del ídolo en algunos casos es un animal, especialmente un animal nocturno, como los búhos de época calcolítica que se encuentran en el suroeste de la península Ibérica.

	
<p>http://chusay.blogspot.com.es/2014/10/dolmenes-de-valencina-de-la-concepcion.html (15-08-2016)</p>	<p>http://chusay.blogspot.com.es/2014/10/dolmenes-de-valencina-de-la-concepcion.html (15-08-2016)</p>

Este tipo de ídolo se relaciona con astros o constelaciones, relacionadas a su vez con la fertilidad agraria y animal. En la misma zona de la península ibérica se localiza un tipo de ídolo masculino, con el sexo claramente diferenciado, y que tiene casi la forma de un pilar, como los de Göbekli Tepe en Turquía, o la de un palo central de tienda, como las de los nómadas de la cultural natufian, que sí tiene un sentido fálico como más adelante se verá¹⁶.

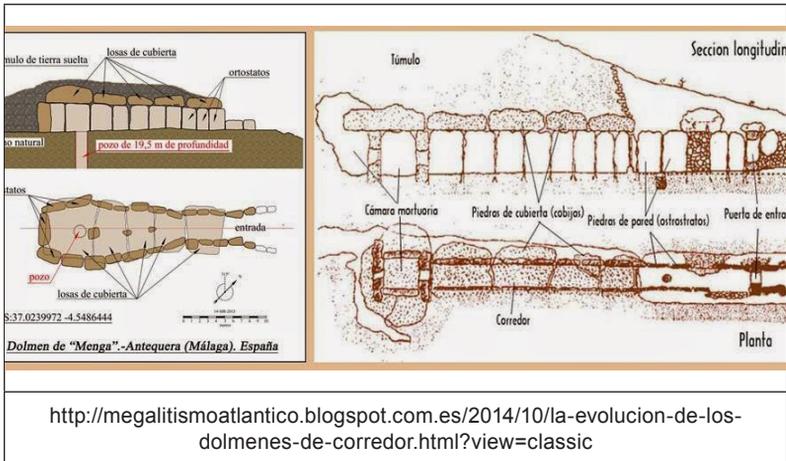
[16]<http://chusay.blogspot.com.es/2014/10/dolmenes-de-valencina-de-la-concepcion.html>

Los ídolos parece que se van estilizando desde los principios del neolítico hasta el calcolítico (hasta el periodo clásico y posclásico en América), aunque en Göbekli Tepe hay figuras estilizadas junto a figuras simbólicas y otras muy realistas. De todas formas, la belleza en sentido greco-occidental no parece ser un rasgo neolítico, sino más bien de la edad de los metales. No hay cazadores recolectores ni pueblos actuales del neolítico americano (como los del altiplano andino) o de las estepas mongólicas y siberianas, en que las mujeres muestren la «belleza» de uno o varios elementos anatómicos como la de las imágenes asirias, egipcias o minoicas. No hay exhibición de la belleza de los ojos, el cráneo, el tocado del cabello o los pechos ni algún otro elemento anatómico.

La excelencia de la mujer, que ha dejado de basarse ya en su rendimiento reproductivo, no se basa todavía en su belleza, por muy realista que sea el rostro, como es el caso de los huaco retratos de la cultura Moche de Perú. Se basa en la jerarquía social, en el rango, y el rango se expresa en marcas cromáticas que pueden ir directamente sobre la piel o sobre el atuendo¹⁷.

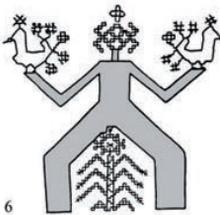
Finalmente, en correlación con la representación masculina neolítica más monumental, el menhir, la representación femenina neolítica más monumental, es el dolmen, de los cuales hay amplia representación entre el milenio V y el III en la franja atlántica de toda Europa. El dolmen es el seno de la madre tierra, al que se accede por un corredor que es el conducto vaginal. La boca del dolmen se orienta frecuentemente para que el sol, el «semen solar», a través del corredor, penetre hasta la cámara, el útero de la tierra, en el solsticio de verano o en el solsticio de invierno. En la cámara se depositan a los difuntos precisamente en posición fetal, y allí quedan hasta que vuelven a la vida desde el mismo seno materno del que nacieron.

[17] Cfr., Woloszyn, Janusz Z., *Los rostros silenciosos. Los huacos retratos de la cultura moche*, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2008. Agradezco a Janusz la amabilidad con que me ha aclarado algunos aspectos de los huacos retrato.



El juego del menhir y el dolmen tienen el mismo valor simbólico que el árbol de la vida paleolítico y la representación hermafrodita del cosmos de que ya se ha hablado¹⁸, pero ahora en una conjunción de factores astronómicos, agrarios, socio-familiares, masculinos y femeninos, de mayor complejidad. El ciclo y los momentos de la vida ahora no quedan representados en calendarios lunares, sino en calendarios lunisolares, que marcan los momentos de los ritos agrarios y las funciones de los diferentes grupos familiares y sociales.

[18] Чаусидис, Никос, Сукња између жене и земље: дијахрони преглед семиотике покривања доњег дела женског тела, Скопје, 2009; Chausidis, Nikos, «Mythical Representations of 'Mother Earth' in Pictorial Media», en G. Terence Meaden, ed., *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artifacts from history and prehistory*. Oxford: BAR International Series 2389, 2012. Se mantienen la numeración y nomenclatura inglesa del estudio citado. Agradezco a Nikos Chausidis su autorización para utilizar los materiales de su trabajo. Cfr. Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2018, 6, 4. «La cueva-útero y la comunidad eclesial». §24. «La cueva y el seno materno».

 <p>6</p>		
<p>Árbol de la vida y representación hermafrodita del cosmos, nota 17</p>	<p>Dolmen de la pastora, Valencina, Sevilla, http://www.juntadeandalucia.es/cultura/agendaandaluciaticultura/evento/dolmen-de-la-pastora-y-dolmen-de-matarrubilla (17-8-2016)</p>	<p>https://idescubre.fundaciondescubre.es/2015/03/20/la-interprete-de-huesos/ (17-8-2016)</p>

§ 11. LAS VOCES «ADÁN» Y «EVA» EN LA CULTURA NATUFIAN

COMO es obvio, los ritos de la fertilidad agraria y las funciones socio-familiares de la época neolítica no se realizan en silencio. Se realizan con danzas, cantos, procesiones, recitaciones, y todos los fenómenos de tipo acústico que suelen acompañar a los actos litúrgicos y a las artes escénicas en general.

Tanto las funciones socio-familiares masculinas como las femeninas se ejecutan con cantos, imprecaciones, súplicas, etc., que además de una representación plástica iconográfica son una representación gráfica-lingüística, es decir, fonética y semántica al mismo tiempo, y de las que surgen, mediante el proceso de gramaticalización, el lenguaje predicativo y la escritura. El estudio de las etimologías de los términos, que a partir del calcolítico empiezan a tener una notación contrastable, permite aventurar

descripciones de la vida y contenidos de la autoconciencia humanas neolíticas.

En el área cultural semita, se utilizan dos pictogramas: una cabeza de toro que se representa como una A tumbada con el vértice a la izquierda y significa «fuerza», y una especie de cuadrado o semicírculo abierto por el extremo inferior, como una G girada a la derecha o una **m**, y que significa «tienda», para formar con los dos un conjunto que quiere decir «Padre». Esta composición pictográfica (**A** tumbada- **G** girada) se pronuncia «Ab» o «Abba». «Padre» significa la casa, la tienda, el palo central que sostiene la tienda, la fuerza que sostiene la casa, erección, deseo sexual, la fuerza del deseo, la fuerza de la ira, y, en general, una serie de actividades propias del cabeza de familia entre los cazadores recolectores paleolíticos¹⁹.

En la tradición semita, en el primer milenio AC aparece por primera vez el nombre de «Eva» para designar actividades y funciones que ya eran propias de la mujer en el paleolítico y en el neolítico.

En efecto, el nombre de «EVA», se escribe mediante un pictograma que representa a una persona de pie con los brazos levantados hacia el cielo formando una especie de **T**, que significa alabar o ensalzar en general (ese parece ser el significado de los pilares de Göbekli Tepe, que son orantes). Si se le coloca a la izquierda el pictograma de la cabeza de toro como una A tumbada mencionado antes, entonces significa venerar al padre, al marido, amar; si a la izquierda del pictograma cabeza de toro se pone el pictograma tienda también mencionado antes, como una G girada, entonces significa cuidar la casa, proteger, amar a la familia, y también familia.

Estos pictogramas se expresan fonéticamente mediante la voz Ha-Waw-, que corresponde al sonido y a la grafía EVA, y que se relaciona y parece dar lugar, según el diccionario de Lane, a tres raíces:

[19] Benner, Jeff A., *The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible*, on line edition, 2005, pag. 52

1. Ha-Waw-Ba (Ha-Alif-Ba) = transgredir, cometer un pecado, estar en una condición o estado malo, seguir un camino que lleva al pecado o al delito, gritar o llorar de dolor y pena lamentándose o quejándose .

2. Ha-Waw-Tay (Ha-Alif-Tay) = guardar, custodiar, proteger o cuidar a una persona o cosa, defenderla, prestarle atención, estar pendiente o preocupado por las cosas de uno, tener compasión por una persona, ocuparse de los asuntos de uno y gestionarlos, retirarse a una cierta distancia, abandonar y ponerse en contra, atraer hacia uno mismo o apretarlo y guardarlo en posesión, abrazar una cosa, construir una muralla alrededor de una cosa, tener bajo el propio poder una cosa o un asunto, monopolizar una cosa, esforzarse por hacer cambiar a una persona mediante engaño o astucia (es decir, en un asunto que se deseaba de ella y que ella rechazaba), rodear o envolver los lados de una persona o cosa, tener una cosa en poder de uno, destruir o causar destrucción, acaparar algo para uno fuera del alcance de los demás y no dejarle escapar, conocer y comprender algo, conocer una cosa intrínseca y extrínsecamente, alcanzar lo más profundo de una cosa, tener conocimiento comprensivo y completo de una cosa, pretender y perseguir algo de modo juicioso y prudente, seguir un camino seguro, buscar el medio más eficaz, utilizar el procedimiento más seguro .

3. Ha-Waw-Ya (Ha-Alif-Ya) = ser o volverse verde oscuro o rojo oscuro o marrón o negro y seco por razón de la edad. Recoger, reunir o juntar algo, coger o tomar posesión de algo, mantener algo en la propia posesión o comprensión, poseer, comprender o contener una cosa, cambiar una cosa en otra, envolver, adoptar una forma redonda o circular, enroscarse, hacer un pequeño abrevadero para los propios camellos, adoptar la forma redonda o circular cuando esta enrollada.

«Eva» significa, pues, «mujer-esposa-madre», y el significado de mujer esposa en el neolítico viene dado por la descripción de tres series de actividades y sus implicaciones, 1) llorar, y por ello, sufrir, y por ello haber ejecutado algo incorrectamente y

ser culpable, 2) cuidar, cuidar la vida y lo viviente, y por ello orar y suplicar al poder vivificante que otorga, mantiene y refuerza la vida, y 3) secarse con la edad, marchitarse como los vegetales.

Por su parte, «Adán» significa «varón-padre», y el significado de varón padre en el neolítico viene dado por la descripción de otras series de actividades y sus implicaciones, que son, 1) poner la tienda, la vivienda, 2) fecundar a la «mujer-esposa-madre», 3) imperar, mandar.

Se puede aceptar la tesis de Vico de que el lenguaje se inicia con universales fantásticos, con palabras que significan una pluralidad de acciones y de nombres. Se puede aceptar la tesis psicolingüística análoga de que el lenguaje se inicia con grupos de sonidos que forman «palabras-marco» de las que van derivando palabras cada vez más diferenciadas referidas a elementos cada vez más homogéneos²⁰. Se puede aceptar que la fase «holofrástica» del lenguaje corresponde no solo al desarrollo de las capacidades lingüísticas en el niño, sino también en el *sapiens*²¹.

En esa línea, se puede aceptar que «Adán» y «Eva» son términos semitas primitivos que describen un conjunto de acciones llevadas a cabo por los hombres, cabezas de familia, y por las mujeres, madres de familia, y que no son nombres propios sino nombres comunes, mediante los cuales se designan a las personas por las actividades que realizan²². También no pocos lingüistas mantienen aunque con matices, que Homero y Abraham no son solamente nombres propios, sino también nombres comunes²³.

[20] MacNeilage, Peter F., *The Origin of Speech. Studies in the Evolution of Language*, Volume 10. Oxford and New York: Oxford University Press, 2010.

[21] Tapia Poyato, Ana María, «Fases evolutivas en la etapa holofrástica del niño», *CAUCE*, Revista de Filología y su Didáctica, n.º 22-23, 1999-2000 / págs. 571-579

[22] Para un análisis etimológico completo de los términos de la cultura natufian, cfr. Militarev, Alexander, *The jewish conundrum in world history*. Boston: Academic Press, 2010. Agradezco a Alexander Militarev el haberme proporcionado tablas y referencias de sus estudios de etimologías.

[23] Cfr. Segura, Bartolomé, *Ensayo sobre la Iliada*. Sevilla: Thémata, 2016.

Tales nombres son codificaciones fonéticas de acciones heterogéneas, que se van agrupando en conjuntos cada vez menos heterogéneos. Así se van formando voces con valor simultáneo y alternativo de verbos, sustantivos y nombres comunes, que inicialmente pueden no diferenciarse de los nombres propios, como observó Sapir. Esos nombres pueden designar las fuerzas eficaces que realizan la acción y la personificación de quien las realiza.

Algunas acciones se realizan desde el paleolítico, como construir la tienda y colocar el palo central, o como fecundar a la mujer, por parte del hombre, o como pasar con la edad del verde al rojo y al negro y secarse, o como cuidar la tienda. Otras empiezan a realizarse después del diluvio y de los primeros asentamientos urbanos, es decir, en el neolítico, como poner murallas alrededor o hacer abrevaderos pequeños para los camellos.

Este modo de designar al hombre y a la mujer, mediante la descripción de sus tareas en relación con la prole, puede ser también el procedimiento de designar las acciones del sol en relación con los granos, o de la lluvia con las siembras, de los vientos con las aguas y las velas, de las flechas con la caza, de manera que los antiguos poderes sagrados y elementos totémicos pasaron, de representarse en pinturas rupestres como fuerzas cósmicas y animales, a representarse verbalmente con voces significativas que nombraban el poder de la divinidad y la acción realizada, y a representarse también como divinidades cosmo-mórficas, zoo-mórficas y finalmente antropo-mórficas, como señalaba Durkheim. Así puede explicarse por qué es tan frecuente encontrar en tantas culturas neolíticas, y de cazadores recolectores contemporáneos, esa constelación superior a 4.000 dioses transmitida por Varron y que le resultaba tan chocante a San Agustín.

Ese es también el procedimiento seguido para describir las relaciones de unas fuerzas con otras, de unos animales con otros y de unos dioses con otros, es decir, el procedimiento para desarrollar en cada cultura las mitologías respectivas según sostiene Gianbattista Vico.

3. DEL RITO AL RELATO. MONOTEÍSMO Y GRAMATICALIZACIÓN

§ 12. *GENESIS DEL PATRIARCADO Y DEL MONOTEÍSMO. LA VOZ «EL» EN LA CULTURA NATUFIAN*

El proceso de gramaticalización, de desarrollo de los términos y desinencias funcionales de las lenguas, es correlativo al desarrollo de los términos léxicos de esas mismas lenguas, es decir, de los nombres, verbos y adjetivos, que son los términos que designan cosas y acciones como se ha dicho antes (§§ 3 y 6).

La evolución del léxico parece confirmar la tesis de Vico de que primero surgen las acciones vitales, en segundo lugar aparecen las normativas sobre esas acciones, y en tercer lugar la reflexión teórica sobre la vida, y eso tanto en el léxico de la vida cotidiana como en el de la vida religiosa.

En algunas lenguas afroasiáticas, como en las boreoafroasiáticas, entre las que se encuentra el hebreo, Dios se dice con el término «El» (semíticas), o se nombra como «Ra» y como «Nun» (egipcio antiguo).

«El» deriva de una acción que significa originariamente «acercarse», secundariamente «mirar», y en tercer lugar «segundo mirar» o sea «comprender», «entender»²⁴. De ahí surge el término «El», «Dios», que significa «el que ve», ya en el neolítico, y que es también el significado del término hindú Budha.

Yhwh parece ser un neologismo, una forma abreviada de *Allelu-ya*= Alabad a Yah, porque Yah = «El que hace ser». Anteriormente, Yah es el nombre de la deidad cananea que crea, a la que se le hacen sacrificios, y que tiene mujer, ASHRAH. Así es en su origen el dios hebreo cuando el judaísmo era politeísta o enoteísta²⁵. Ese Dios se hace uno porque el poder y el ser son uno, o

[24] Ehret, Ch. *Reconstructing protoafroasiatic, (protoafrasian): vowels, tone, consonants, and, vocabulary*. Los Angeles: UCLA Press, 1995.

[25] Patrick Miller, *The religion of Ancient Israel*. Westminster: John Knox Press, 2000.

porque, como dice Maimónides en la *Guía de perplejos*, Elohim es homónimo de Dios, los ángeles, los reyes y los jueces, o sea, del poder y la autoridad que se ejerce mediante la palabra.

En egipcio «Ra» deriva de «*buʕun/baaʕ*» que significa «abundancia», «riqueza», «fluir», «inundación» y «cielo». De «*baaʕ*» deriva «Ra», que significa «el sol», el que causa y produce abundancia, el que se eleva, la representación de «Dios» por antonomasia entre los egipcios.

Por otra parte, «Nun» significa inicialmente «lo duradero», «lo que soporta», «flujo», «aguas fluyentes», «aguas del caos» y «caos celestial», luego pasa a significar «emanación» y termina significando, «Dios», en época neolítica para los pueblos boreoafroasiáticos y chádicos, como si en un principio fueran indiscernibles el caos, el diluvio, los desbordamientos del Nilo y el poder sagrado, y posteriormente se fuera perfilando la noción de «donde emana la creación», «lo eterno (que fluye)» y «Dios»²⁶.

En el léxico religioso y en los mitos, lo sagrado es poder cósmico, y también carácter o esencia animal, después acción humana, como «acercarse» y «mirar», y finalmente palabra. Las construcciones son la mejor ilustración de la creación mediante el poder de la palabra, y por eso a partir del neolítico Dios crea mediante la palabra.

En el neolítico se inicia la gramaticalización y, tal vez al mismo tiempo, la escritura. Se genera un amplio repertorio de actividades y con ellas un amplio repertorio de escenarios y de poderes, a los cuales hay que venerar, rendir culto y nombrar, y por eso aparecen nuevos nombres, o bien se amplían nombres antiguos y se aplican a actividades nuevas.

De la misma manera que las voces Adán y Eva parecen designar actividades del hombre (varón padre) y de la mujer (hembra madre), en su mayor parte neolíticas, la raíz semita ELHĪM

[26] Cfr. De Diego González, A., «Reconstruyendo la experiencia boreoafroasiática del conocimiento: un análisis de los prototérminos clave», *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, v. 35, n. 4, p. 301-311, Oct.Dec., 2013.

(Elohim) parece haber adquirido también en el neolítico el significado de «fuerza», «poder» y de «nosotros fuerza única», según los diccionarios de Lane y Friedman. Hay motivos para asignar a la raíz EL el significado de la unidad y el del poder único, es decir, para analizar a través de su evolución la génesis del monoteísmo. En el neolítico del creciente fértil, a partir del milenio 12 AC, la comunidad humana, que crece por encima de los 10000 individuos, empieza a experimentarse a sí misma como una. El poder político y religioso se van diferenciando y articulando unitariamente mediante las órdenes de unos jefes (el proto-Faraón o el rey correspondiente), hasta alcanzar la armonía y la unidad que aparece en Sumeria en el milenio 5 AC. Una ciudad está en paz si hay armonía entre los poderes internos, si se obedece la voz de mando. Las realidades cósmica y social son cada vez más complejas, pero a la vez son más unitarias. Los hombres están aprendiendo que saber es poder, es reducir a unidad, obedecer la voz del padre, y están aprendiendo a poner nombres, y a darle un nombre a lo que unifica todo lo diverso: «amor», y también «logos».

Lo diverso y su unificación se dan en todos los frentes, y en primer lugar en el de la religión, es decir, en el de los poderes sagrados venerados por las tribus que componen los asentamientos y que permiten ampliar y potenciar la vida a medida que se va escuchando y obedeciendo la voz del padre. En cada una de las esferas de la cultura suena la voz del padre, de un padre que despliega grupos humanos numerosos y los diferencia internamente. Las voces de los padres son los poderes sagrados que operan en esas comunidades. El despliegue de las diferentes esferas es la distribución de funciones entre los diferentes grupos de individuos, probablemente sin un orden cronológico deducible a priori²⁷.

[27] Un modelo de proceso análogo al que se describe aquí, pero referido a las culturas mesoamericanas puede verse en Lopez Austin, A y Lopez Lujan, Leonardo, *The myth and reality of zuyua. The feathered serpent and Mesoamerican transformations from the*

La integración de los diferentes grupos con sus diferentes voces paternas, con sus voces paternas o sus dioses, se corresponde con un cierto orden «ontológico» según lo que la sociedad es y requiere para mantenerse como un cuerpo orgánico, como un organismo. Lo primero en esas etapas es un centro radical, un poder político unitario, que es trasunto de un poder religioso supremo, y eso guarda relación con la aparición del monoteísmo de Ra o de Yahweh. El poder político se ejerce mediante la voz paterna, las ordenes de mando, y la palabra imperativa. Por eso el poder religioso de la creación se despliega también mediante la voz. A partir del neolítico la creación es obra de Dios mediante la palabra, y no solamente tarea de las fuerzas cósmicas y biológicas mediante la unión sexual.

§ 13. LA PRECISIÓN EN LA AGRICULTURA, LAS CONSTRUCCIONES Y LOS RELATOS

GÖBEKLI Tepe es el santuario más antiguo de que se dispone en el registro arqueológico, data del milenio 10 AC y está situado al sur de la actual Turquía, en la frontera con Siria²⁸. Troya es quizá el yacimiento arqueológico más estudiado, sus diferentes niveles comprenden desde el milenio 3AC hasta el 1AC y está situado en el noroeste de Turquía, en la puerta de entrada al estrecho de los Dardanelos, que comunica el mar Mediterráneo con el mar Negro.

classic to the postclassic, en Carrasco, D., Lindsay J. and Scott S., eds, *Mesoamericas's classic heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, 2000, especialmente los cuadros de las pp. 35-38.

[28] Cfr. Klaus-Dieter Linsmeier and Klaus Schmidt: "Ein anatolisches Stonehenge". In: *Moderne Archäologie*. Heidelberg: Spektrum-der-Wissenschaft-Verlag, 2003; Cfr. Steven Mithen, *After the Ice: A global human history, 20,000-5000 BC*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2004, y K. Schmidt, "Göbekli Tepe—the Stone Age Sanctuaries: New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs," *Documenta Praehistorica XXXVII* (2010), 239-256: http://arheologija.ff.uni-lj.si/documenta/authors37/37_21.pdf

En el mundo occidental, hay yacimientos arqueológicos especialmente claves para la prehistoria: Göbekli Tepe es uno de los que ilustra con más nitidez el paso del paleolítico al neolítico, Valcamonica y Troya el paso del neolítico al calcolítico, y Troya y Babilonia el del calcolítico a la historia antigua.

Las comunidades de entre 1000 y 5000 individuos que viven entre el milenio 10 y el 5 AC, que desarrollan el proceso de gramaticalización en correlación con la construcción de los primeros megalitos, santuarios, templos y ciudades, y en correlación con las prácticas de la agrimensura, la astronomía y la geometría, llevan a cabo una elaboración narrativa de sus comienzos. Junto a la figura del chamán, que parece darse en la cultura de Göbekli Tepe, aparece también la del *aedo*, inicialmente quizá no muy diferenciada de la del chaman, puesto que el aedo tiene también poderes taumatúrgicos²⁹.

Los relatos en los que se da cuenta del origen del cosmos a partir del caos de las aguas primordiales, probablemente pertenecen a comunidades que han sobrevivido a una o varias de las inundaciones que se producen al término de la glaciación Würm y que tarda milenios en terminar. En esos relatos la acción creadora de Dios se ejerce mediante la palabra y mediante el modelado de la arcilla, que son las dos grandes innovaciones neolíticas. Esas comunidades son las que a partir del 5000 AC dan lugar a las culturas sumeria, mesopotámica, egipcia, hebrea, griega, balcánica, hindú y otras.

No pocas veces estas comunidades conservan también otro tipo de recuerdos sobre el origen, relacionados con la fecundidad animal, la caza y ritos sacrificiales de animales, que se elaboran oralmente entonces, y que antes pertenecían a los ritos paleolíticos conmemorativos y propiciatorios de la creación y regeneración del cosmos. Frecuentemente la memoria épica neolítica fusiona recuerdos y tradiciones paleolíticos antidiluvianos

[29] Burkert, Walter, "The making of Homer in the 6th century BC: rhapsodes versus Stesichorus", *Papers on the Amasis painter and his world*, Malibu: Getty Museum, 1987.

y los yuxtapone y mezcla con recuerdos y tradiciones postdiluvianas, al elaborar sus propios relatos orales, en los que refiere el origen del universo a partir de unas aguas y un caos ‘marítimo’ primordiales.

En los santuarios, en las peregrinaciones y en las incipientes fiestas urbanas, las nuevas comunidades sedentarias no solamente cuentan con el chaman y con el aedos para la elaboración de sus historias. En las tareas de construcción colabora la población entera, y la construcción misma tiene a la vez una dimensión de rito, de representación y de relato cosmogónico de los orígenes, como la danza de los pigmeos aka³⁰.

En este contexto, la repetición de las instrucciones sobre cómo y cuando cortar las piedras, cómo y cuándo llevarlas a un sitio, dónde ponerlas, en conjunción con tareas análogas de otros equipos, facilita el desarrollo de todas las desinencias nominales de acusativos, ablativos, genitivos, etc., y las desinencias verbales de futuros, condicionales, subjuntivos, participios, imperativos, etc., y el aprendizaje de todas ellas. En la realización de los trabajos de construcción, las comunidades neolíticas dispusieron de unos 5000 años para generar y aprender sus propias gramáticas, que es más tiempo del que los niños occidentales del siglo XX han tenido para aprenderse las declinaciones y conjugaciones de los verbos de las lenguas propias y extranjeras en los respectivos sistemas educativos.

Esa formación y ese aprendizaje de las lenguas es paralelo a la formación y aprendizaje de la astronomía, la agrimensura, la geometría y la aritmética. Todos esos procesos desarrollan una capacidad y una necesidad de exactitud en la información y en la comunicación, de la que depende el éxito en las tareas colectivas de arquitectura, agricultura y ganadería, y de las que a su vez en último término depende la supervivencia de la comunidad.

[30] Cfr., *Los cantos polifónicos de los pigmeos aka de Centroáfrica*, <https://www.youtube.com/watch?v=kZVlbrPaccY> Para una interpretación de esta danza como relato, cfr. J. Choza, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Sevilla: Thémata, 2015, § 21.

Quizá en el neolítico es cuando empieza a tener vigencia el principio de que «la letra con sangre entra»³¹.

El sistema social genera papeles y actores entre los individuos, cuyas acciones y cuyas figuras constituyen una sociodramática de la vida humana que inspira también los posteriores sistemas de escritura como se ha señalado (FACTI § 30. *Génesis zoomorfica y antropomórfica del alfabeto. Arte esquemático español*, § 31. *El individuo como actor y como personaje. Lenguaje, juego y carnaval*. § 32. *La sociodramática de la vida humana*).

En Göbekli Tepe hay gran variedad de bajorrelieves con animales de una precisión en nada inferior a los de Persia, Egipto y Grecia, posteriores en miles de años, y una pequeña variedad de estatuas de figuras humanas en las que no se conserva, o no se buscaba, semejante precisión y exactitud, según sugiere Schmidt en sus comentarios³².

Semejante precisión en la escultura no deja de tener relación con la exactitud exigida en los cálculos astronómicos y arquitectónicos, y en las instrucciones verbales a los equipos, para llevar a cabo construcciones como las del santuario en cuestión. Como confirmando las tesis repetidas insistentemente por Humboldt sobre la correlación entre el desarrollo de la inteligencia y el desarrollo de los términos funcionales y leyes de la gramática³³.

[31] Para una exposición detallada de este proceso, cfr. J. Choza, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, cit., caps. 1-3.

[32] Cfr., K. Schmidt, "Göbekli Tepe—the Stone Age Sanctuaries", cit.

[33] Cfr., Humboldt, W., *Sobre la génesis de las formas gramaticales y su influencia en la evolución de las ideas*, cit., y *Sobre la escritura alfabética y su conexión con la estructura de las lenguas*, en *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991.

4. DEL MATRIARCADO AL PATRIARCADO. LAS FIESTAS NEOLÍTICAS

§ 14. *DEL MATRIARCADO AL PATRIARCADO. EL CERO DE LOS MAYAS Y LA «PORNOGRAFÍA» RITUAL*

El bien raíz en el paleolítico es la mujer, en el neolítico la tierra y en la era post-histórica el dinero. La mujer es el bien raíz en el paleolítico porque en esos grupos de cazadores-recolectores de unos 50 individuos, con una vida media de unos 20 años, hace falta que nazcan tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviva³⁴.

Cuando empiezan los asentamientos, una extensión no muy grande de terreno produce alimento para 10.000 o 20.000 individuos durante un año o más, pues siendo el alimento el grano, puede conservarse varios años sin que se estropee, como se ha indicado.

La mujer cede su posición de fundamento de la supervivencia a la tierra, pero por eso mismo la tierra a su vez es también mujer. Es la madre tierra. Como se ha indicado en la descripción de los dólmenes, tiene útero, donde se forman los vivientes y se recoge a los difuntos. Tiene vagina, por donde penetra el sagrado poder fecundante del sol. Es fecundada justamente por el sol y por diversos fluidos, especialmente el agua, el semen y la leche. El proceso de gestación tras la fecundación y concepción, es decir, tras la siembra, ya no se mide por los calendarios lunares paleolíticos, como los de las figuras de las diosas de Laussel o Lespuges (CORP § 14), sino, como también se ha dicho, por calendarios lunisolares en los que el ciclo solar integra aproximadamente doce ciclos lunares (doce meses).

[34] Cfr., Attali, J., *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta 1988; Abellán, A et al., *La población del mundo*. Madrid: Síntesis, 1998; Cfr. Choza, J. *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, cap. 3, 1-3.

En el paso del calendario lunar al calendario solar, del paleolítico al neolítico, los sacrificios de animales cazados ceden su puesto a y se combinan con sacrificios de animales domésticos y «sacrificio» de vegetales: libaciones, etc. En el neolítico empiezan a tener un valor importante como ofrenda otros fluidos además de la sangre. Aunque la del neolítico es la cultura de los sacrificios humanos, como se verá más adelante, emergen en ella con un poder sacrificial clave el agua, la leche, y especialmente el semen. Es decir, todo lo relacionado con la fecundación y fertilidad de esa mujer, que ahora no es sin más la hembra humana que debe parir al menos tres niñas, sino la misma tierra.

En este contexto, tan importante como era antes la obtención de la caza, lo es ahora el procedimiento de obtención y conservación de estos fluidos, y de su utilización en los rituales. La fuente principal para la obtención de semen es el falo, y por eso el falo empieza a tener en el neolítico una presencia que en el paleolítico no tenía. Y no solamente el falo, sino todavía más la fecundación misma, la cópula, que en el paleolítico aparece menos representada.

Con la representación de la cópula surge un problema análogo al que se ha señalado antes respecto de la representación del cielo (§ 5), a saber, que en la cultura occidental moderna y posmoderna la representación de la cópula y la interpretación correspondiente está bloqueada porque se percibe y se comprende normalmente bajo las categorías de «pornografía», de «escándalo» y de «erotismo», lo que tiene como resultado la incompreensión de su representación neolítica y su descripción como enigmática.

Pero las categorías de «pornografía», «escándalo» y «erotismo» tienen a su vez su propia historia, su comienzo y su final en la cultura de occidente. Para su comienzo se podría señalar simbólicamente la prohibición por parte de la República

Romana de las Bacanales en 186 AdC³⁵ y para su final el estallido de la revolución sexual en 1960³⁶. Para evitar el inconveniente de las proyecciones y los anacronismos, en este estudio se opta por relacionar la representación plástica de la cópula en el neolítico con sus representaciones mitológicas y arquitectónicas de la misma época. La primera representación plástica de la cópula de que se tiene noticia es la que se conoce con el nombre de «los amantes» de la cueva de Ain Sakhri en Bethlehem del 9000 AdC, pero también se les puede dar el nombre de dioses de la mitología neolítica.

En la mitología griega preclásica el momento cero de la creación, el «comienzo» de todo es el punto en que Urano (el cielo) se une a Gea (la madre tierra) y de ella nacen los titanes y los dioses³⁷. En la mitología egipcia, Nut se representa desnuda, con el cuerpo arqueado a modo de bóveda celeste, sobre su marido Geb (la Tierra)³⁸. En la mitología inca, Viracocha se representa, en sus diferentes fases, como dios solar que fecunda a la madre tierra³⁹. Esa es la representación mitológica y plástica del punto cero, del comienzo absoluto.

[35] Pierre Sauzeau, (ed), *Bacchanales. Actes des colloques Dionysos de Montpellier* (1996-1998). Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 2000.

[36] Choza, J. y González del Valle, J.M., *La privatización del sexo*. Sevilla: Thémata, 2016.

[37] «la augusta stirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes». http://campus.usal.es/~licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf (consultado 18-8-2016)

[38] [https://en.wikipedia.org/wiki/Nut_\(goddess\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Nut_(goddess))

[39] <https://es.wikipedia.org/wiki/Viracocha> y <https://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>



https://en.wikipedia.org/wiki/Ain_Sakhri_lovers
9000 BCE, Ain Sakhri caves, Wadi Khareitoun,
Bethlehem

Entre todas las culturas neolíticas, las que parecen haber descubierto el número cero son la babilonia, la hindú y la maya. En el siglo I AdC los maya utilizan como notación del número 0 una concha o bien el dibujo de una concha como grafismo⁴⁰. Tanto en la cultura maya como en otras la concha significa también la

[40] Monaco, Nancy I, *Matemática e historia*. «El número cero» *¿La nada matemática?*, Tesina de Grado en Matemáticas, Buenos Aires, 2009, file:///C:/Users/Jacinto%20Chozas/Downloads/Dialnet-MatematicaEHistoria-3045279.pdf

vulva⁴¹. En el Museo Precolombino de Benalmádena hay figuritas femeninas de la cultura Valdivia de unos 8 cms., que tiene cubierta la vulva con una concha⁴².

Para la cultura maya el cero es también el símbolo de la luna nueva, de la nada, de la fertilidad absoluta a partir de la cual se genera todo, y el momento de la luna nueva después del equinoccio de primavera se toma en diversas culturas como comienzo de la creación, del tiempo y del año. Desde esta perspectiva se puede decir que la estatuilla natufian designada como «los amantes», que es la representación de la cópula más antigua que se conoce, podría designarse de un modo menos anacrónico como «el cielo y la tierra», «el sol y la luna», «Nut y Geb», como «Urano y Gea», y de otros modos en correspondencia con los mitos y los megalitos de la época.

La cópula es la versión neolítica y plástica del cero, que a su vez es el correlato neolítico de la luna nueva paleolítica en tanto que punto de partida absoluto. Pero ahora el cero es quizá la primera expresión conceptual del comienzo o de la nada como comienzo. La noche de luna nueva paleolítica es en clave imaginativa lo que el cero neolítico es en clave conceptual.

El cero representado mediante la concha, significa la vulva o el triángulo púbico en tanto que comienzo de la vida y ya no solamente de la vida, sino también del ser. Lo que hay antes de la vida o antes del ser es la noche de luna nueva, que conceptualmente corresponde a la nada.

La cópula es el acto mediante el cual surge el cosmos desde la nada, donde la vulva o la vagina representan el cero, la nada, y el falo representa el poder, el uno. Esa síntesis o esa indiferenciación de representación imaginativa y conceptual es lo que se expresa en los relatos mitológicos de unión sexual del cielo y la tierra, de lo masculino y lo femenino, en las representaciones

[41] Cfr, Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*. Paris: Laffon/Jupiter, voces «conque» y «coquille»

[42] <http://www.benalmadena.es/museo>

escultóricas de los mitos, y en las representaciones arquitectónicas que son los dólmenes y menhires.

Pero ahora en el neolítico la unión de viviente sexuado animal masculino y femenino tiene representaciones imaginativas y conceptuales nuevas. Ahora la imaginación es ya casi inteligencia abstracta sin perder su referencia a lo concreto y natural.

La fertilidad agraria es una mimesis de la animal y de la humana. La tierra toda esta feminizada y hay que fertilizarla. Se fertiliza con agua sagrada, con leche y con semen, que se ha obtenido antes, o que se produce en el momento de la siembra, mediante uniones sexuales rituales sobre los surcos de la tierra.

Así es como quizá podría interpretarse el papiro erótico de Turín, que reproduce diversas maneras de eyacular y copular en el Egipto del segundo milenio AdC, y los «huaco [cerámica] eróticos» de la cultura Moche, del neolítico peruano (desde el año 0 a 600 dC).

El caso de la cerámica Moche, dado que frecuentemente se trata de vasijas, se puede interpretar como recipientes que muestran procedimientos para obtener semen y depósitos para guardarlo. Si se interpreta así esta cerámica puede resultar menos enigmática de lo que aparece para los visitantes de los museos⁴³.

[43] Janusz Z. Woloszyn, que se cuenta entre los principales estudiosos de las cerámicas Moche, no tiene nada que objetar a esta interpretación pero tampoco la apoya. Cfr., Janusz Z. Woloszyn and Katarzyna Piwowar, "Sodomites, Siamese Twins and Scholars: Same-Sex Relationship in Moche Art", *American Anthropologist*, vol 117, 2, pp. 285-301, 2015. Agradezco a Janus que me haya facilitado este trabajo y me haya hecho partícipe de sus opiniones al respecto. Para una visión completa la cerámica erótica Moche, cfr. http://www.go2peru.com/peru_guide/lima/photo_museo_larco_erotic_gallery.htm

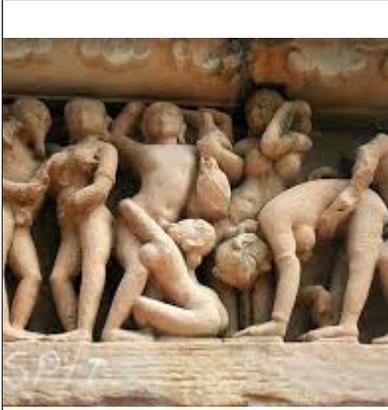


<https://www.google.es/search?q=ceramica+erotica+moche&rlz>



<https://www.google.es/search?q=ceramica+erotica+moche&rlz>

Las esculturas eróticas de las culturas agrícolas del sur de Asia, como las del templo de Sukuh, en Indonesia, aunque puedan tener sus raíces en los ritos de fecundidad agraria, pertenecen a otra fase cultural y religiosa posterior y diferente, así como las de los templos de Khajuraho en la India, que no pertenecen al paganismo ni a las formas de las religiones agrarias, sino más bien a las formas de las religiones místicas de la edad de los metales y de la antigüedad.



Templo de Khajuraho. Madhya Pradesh, India, 950-1050
https://en.wikipedia.org/wiki/Khajuraho_Group_of_Monuments



Templo Sukuh, siglo 15, Java, Indonesia.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Sukuh>

La vinculación del sexo con los sentimientos y con la belleza empieza a darse en el calcolítico, con los primeros núcleos urbanos, que es cuando aparecen los sentimientos en general y la belleza misma, como señaló Rousseau. Entonces aparecen divinidades como Inanna, Hathor o Venus, cuando en el poema de Gilgamesh la Naditu Shámkhat enseña a Enkidu a hacer el amor no como los animales sino mirándola a la cara⁴⁴, y cuando Abraham llega a Egipto haciendo pasar a su esposa Sara por su hermana para que su extraordinaria hermosura no le cree problemas (Génesis 12, 10-20).

A partir del erotismo calcolítico surgen en la antigüedad las formas espirituales y místicas de la sexualidad, el Kama-Sutra hindú, el tantrismo, las doctrinas epicúreas y otras. Junto a las formas religiosas de la sexualidad se desarrollan quizá en el

[44] *Poema de Gilgamesh*, Tablilla I, columna III, vv. 22-35, Ed. De Federico Lara Peinado. Madrid: Tecnos, 2010, pag. 14. Sobre la interpretación de este pasaje, cfr., Choza, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Sevilla, Thémata, 2015, §§ 49 y 50.

calcolítico, y plenamente en la antigüedad, las formas secularizadas e irreverentes, y todo lo que en la actualidad se conoce como erotismo y pornografía. A partir de entonces, las representaciones plásticas de las actividades sexuales pueden ser sagradas, normales e irreverentes, como son quizá los frescos de Pompeya del siglo I, y tienen su correlato narrativo no ya en los mitos sino en la literatura antigua, desde Aristófanes hasta Ovidio.

Es posible que en paralelo al erotismo se haya desarrollado la pornografía como una creación típica y propia de la modernidad occidental, y que haya recibido un peculiar sentido en la cultura de la era victoriana, como creen algunos británicos⁴⁵. En el neolítico hay ritos de fecundidad agrícola, pero no parece haber formas místicas de la sexualidad, erotismo, ni pornografía, que pertenecen a las culturas urbanas.

Estas precauciones metodológicas son útiles para poder organizar el abundante material erótico-pornográfico de toda la historia humana que satura internet.

La práctica de «hacer el amor como los animales», es algo censurado en no pocos pueblos cazadores recolectores, y considerado como ofensivo y provocador para los espíritus. Hay bastante fundamento para pensar que la unión sexual es un ritual que se regula por normas estrictas tanto en el paleolítico como en el neolítico, como creía Lévi-Strauss⁴⁶.

Los mapuches del sur de Chile consideran que cuando hay un parto múltiple, mellizos o trillizos, se debe a que el hombre y la mujer se han unido como los animales, y por eso el resultado de la unión no es un ser único, sino varios, como ocurre en los partos animales. En ese caso, los padres toman al más fuerte de los recién nacido, al que se le consolidará el alma humana con la primera leche de la lactancia materna. Al otro u otros recién nacidos se les lleva al bosque y se les deja allí, para que su «alma»

[45] Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Pornography>

[46] Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1981, orig. 1949.

animal espere su turno y puedan entrar en el seno materno y volver a nacer adecuadamente en su momento. Para ello los progenitores mapuches deben purificarse y volver a hacer el amor según el modo adecuado, es decir, según el ritual propio⁴⁷.

Se puede pensar que en el neolítico se amplían las prácticas sexuales «normales» propias de la fecundación entre los humanos paleolíticos, para dar cabida en ellas a los ritos de fertilidad agraria, y que con la emergencia de esos ritos, y al sustituir la tierra a la mujer como bien raíz, el matriarcado empieza a ceder su lugar ante el patriarcado, a la vez que en los ritos la semilla, el semen y el falo adquieren cierta prevalencia sobre la sangre del animal cazado y del ciclo menstrual de los ritos paleolíticos.

Cuando surge el patriarcado en el mundo agrario la semilla juega un papel tan importante como la tierra, o quizá más, por eso la fuente de la semilla, del semen, o sea, el falo en sí mismo, es objeto de culto y de cultivo⁴⁸.

Por otra parte la agricultura y los asentamientos generan un producto cultural que tiene un poder de transformación mental y vital del calibre de la aritmética y la escritura, a saber, la institución de la propiedad inmobiliaria. El propietario de la tierra es el que la conquista o la ocupa, que son generalmente los varones, y las mujeres a partir del neolítico empiezan a ser objeto de un tipo de propiedad más institucionalizada, como el ganado y la tierra. La propiedad, como se irá viendo, es uno de los factores determinantes de la responsabilidad humana y de la moralidad humana, desde el neolítico en adelante.

[47] Zyley Mora Penroz, *Técnicas arcaicas del éxtasis: seducir, engendrar y parir 'los hijos del cielo'*. Temuco, Chile: Editorial Kushe, 1992; cfr. Zyley Mora, *El Arte de Sanar de la medicina mapuche*, Santiago de Chile: Uqbar, 2012. Agradezco a Eduardo Riquelme, de la Universidad de Chile, haberme facilitado el conocimiento y contacto con los mapuches actuales. Cfr., también Janusz Z. Woloszyn and Katarzyna Piwowar, "Sodomites, Siamese Twins and Scholars: Same-Sex Relationship in Moche Art", cit.

[48] Desde este punto de vista, conserva su valor el primer estudio sobre el tema: Bachofen, J.J., *El matriarcado*, Madrid: Akal, 1987.

§ 15. RITOS Y SACRIFICIOS AGRARIOS. LA FIESTA DE COMIENZOS DEL TIEMPO

EN el paleolítico los ritos primordiales son, como se ha dicho, los de caza y los de fecundación-nacimiento. Ambos están marcados por los astros, especialmente por Orión y la Luna, ubicados siempre respecto de la Osa Menor y la Polar. Los astros marcan el momento del surgir y el resurgir de la vida, representan y son el poder sagrado, el de dar vida y mantenerla, regalar la vida.

A partir del neolítico los ritos primordiales son los de fecundidad agraria, que también están marcados por los astros, pero ahora fundamentalmente por el sol. El sol marca el momento del surgir y resurgir de la vida, representa y es el poder sagrado, porque ahora es él el que la da, la mantiene y la regala. Pero ahora el ciclo en el cual el sol dispensa vida integra también el de la luna y se hace más amplio. En el neolítico la vida es más compleja, hay más ritos, más fiestas, y se celebran en relación con otros tiempos, con otros sentidos del tiempo, que antes no estaban presentes.

Desde el neolítico, y quizá desde el principio de los *sapiens*, la fiesta tiene un sentido escatológico, de anticipo de la vida definitiva para siempre, y especialmente la fiesta de comienzos del tiempo. La fiesta del comienzo de un nuevo ciclo vital en el que los tiempos del mundo de los mortales (tiempo de trabajo) empiezan a articularse con los tiempos del mundo de los inmortales (tiempo de gozo)⁴⁹. Es la fiesta del comienzo de un ciclo solar, que se celebra frecuentemente en el solsticio de verano (21 de junio en el hemisferio norte, noche de San Juan, fiesta del Precursor, en las culturas cristianas) o en el solsticio de invierno (21 de diciembre en el hemisferio norte, fiesta de la Natividad de Jesús o Navidad en el occidente cristiano).

Los asentamientos urbanos, y las esferas de la cultura diferenciadas, se consolidan mediante fiestas y celebraciones de

[49] Cfr. Pieper, J, *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2008. Cfr. Bataille, G., *Teoría de la religión*, cit.

inauguración de las diferentes actividades, protagonizadas por los correspondientes grupos de Çatal Hoyuk, Jericó, Caral, Mohenjo-Daro, Harappa, etc. A partir del calcolítico, la guerra y la milicia, la caza cada vez más deportiva, la ganadería, las tareas agrícolas, las normas de organización de la ciudad, la invención del tejido, llevan consigo la entronización de las voces paternas y maternas de Ares, Artemisa, Heracles, Ceres, Themis, Atenea, etc. La mayor o menor influencia o monopolio de unas u otras voces, de unos u otros «gremios» en el gobierno de la ciudad, se relata como guerra de los dioses y da lugar a las complejas y abigarradas mitología calcolíticas que dan cuenta de acontecimientos de milenios anteriores.

Las fiestas, celebración de actividades y cultos, son la institucionalización de los elementos y factores del ordenamiento social, de las voces de mando, de división del trabajo, de articulación y jerarquización de los grupos humanos, todos los cuales se integran bajo una estructura piramidal cuyo vértice es el rey o el faraón, que ejerce su poder mediante la palabra de mando.

Este proceso es más difícil de reconstruir en unos sitios que en otros, según la información que la arqueología va aportando a los registros prehistóricos, ya sea de oriente medio, la India y China, ya sea de la formación de los estados maya, azteca e inca.

El momento originario es la fiesta de la fundación de la ciudad, el comienzo de la comunidad después del caos (del Diluvio), y le siguen las fiestas político-religiosas de la coronación del rey, de celebración de las victorias, de la promulgación de normas y de la abundancia y la riqueza, es decir, las fiestas de la religión, la política, la ley y la economía, y que las mitologías asocian a las figuras de Caín, Teseo, Rómulo y otros héroes.

Por otra parte, esos asentamientos se consolidan mediante las fiestas y las celebraciones de invención de las técnicas y las artes: técnicas y artes del hogar y las tareas domésticas, de la construcción de tumbas y templos, de la preparación de los campos y ganados, de la navegación, de los océanos y de los astros del cielo, de los cantos y los mensajes, es decir, de las otras esferas

de cultura, del ámbito de las profesiones humanas, que llega a su completa madurez en el calcolítico, y que las mitologías asocian sobre todo a la figura de Heracles, pero también a las figuras de Ceres, Inanna, Hermes, y otros dioses.

La fiesta de donación total paleolítica, que tiene una de sus expresiones paradigmáticas en el Potlatch de los indios de la costa noroeste de América del norte, analizada por primera vez en 1925 por Marcel Mauss en su famoso *Essai sur le don*⁵⁰, se transforman en el neolítico en una serie de fiestas que se institucionalizan en el calcolítico como la fiesta sumeria del Akitu, o las saturnales romanas, y sus correspondencias en América y Asia como se verá en su momento. Es la fiesta de comienzos del tiempo, de la plenitud y del comienzo, que posteriormente genera la fiesta de Año Nuevo, la cual sigue siendo la fiesta más importante en las culturas actuales.

Desde sus inicios en el neolítico pasando por su institucionalización en el Akitu sumerio, en las saturnales romanas o en la navidad cristiana, el sentido de la fiesta de comienzos del tiempo, de la fiesta de Año Nuevo, consiste en expresar que lo transitorio y caduco, lo que cuesta trabajo obtener, tiene su raíz y su fuente en un principio inagotable y desbordante, en el poder sagrado que se otorga como don gratuito, que lo escaso y lo limitado es provisional y viene de lo ilimitado, y que el tiempo finito se nutre del que dura siempre.

La fiesta de comienzos del tiempo, de Año Nuevo, manifiesta que el tiempo es proceso de cambio anclado en una permanente donación. Por eso durante ella se produce la transmutación de todos los valores: los reyes se convierten en esclavos y los esclavos en reyes, los hombres en mujeres y las mujeres en hombres, los ángeles en sirvientes y los pastores en cortesanos, Dios se convierte en hombre y los hombres en custodios de Dios. La fiesta

[50] Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Barpal Editores S.L., 2009 - <https://en.wikipedia.org/wiki/Potlatch>

confirma que el ciclo de los acontecimientos temporales pertenece a la «eternidad».

Las fiestas son el espacio y el tiempo de lo sagrado, de lo que origina la vida, y por eso el momento de reverencia a ella y a los símbolos que la representan: la luna, el sol, el fuego, la lluvia, el agua, las plantas, la comida, la bebida, la danza, el éxtasis, símbolos, realidades y acontecimientos que se concentran especialmente en el año nuevo.

En algunos de sus aspectos esos símbolos y esas realidades han cambiado a lo largo de la historia humana, pero no en otros. Se mantienen esos mismos elementos significantes con algunas fluctuaciones, y su relación con el referente significado fluctúa también, pero en las fiestas, y especialmente la de Año Nuevo, el don alcanza a todos los desvalidos y a los pobres, que son quizá el símbolo en que lo sagrado se hace patente con más intensidad en el siglo XXI.

Desde el Potchtlacht paleolítico, las fiestas de comienzos del tiempo neolíticas, de Año Nuevo calcolíticas, hasta el siglo XXI, en la fiesta de Navidad en el occidente cristiano, a los pobres, y especialmente a los niños y a los enfermos, a los presos y a los aislados, se les regala comida, indumentaria, juguetes, compañía, como haciendo realidad una y otra vez en el solsticio de invierno que «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres es anunciada la buena nueva» (Luc 7, 22).

5. DISTANCIAMIENTO ENTRE SUPERVIVENCIA Y RELIGIÓN. LAS ESFERAS DE LA CULTURA

§ 16. *DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS DE LA CULTURA*

DESDE finales de la glaciación Würm hacia el milenio 12 AC se suceden, como se ha repetido varias veces, una serie de alteraciones

climáticas que se relacionan con migraciones, cambios de la fauna y la flora y profundas transformaciones en la vida de los grupos humanos. Esos cambios empiezan a ser más frecuentes a medida que el crecimiento demográfico es más intenso.

Las novedades generales de las culturas y grupos humanos de esos periodos se pueden esquematizar según la correlación propuesta por Durkheim entre herramientas, instituciones y categorías, en el siguiente cuadro.

0	1 HERRAMIENTAS	2 INSTITUCIONES	3 CATEGORIAS
A) NEOLÍTICO 12000-5000 AC	Agricultura, regadíos	Megalitos Santuarios Templos-Fortalezas Ciudades, Reyes Propiedad inmobiliaria	2ª Expansión de las lenguas. Proto-Indoeuropeo. Proto-Afrasiático Mitos Indo-europeos
B) EDAD DEL BRONCE, 5000 AC	Arquitectura, Rueda, Carro, Caballo. Navegación Escritura alfabética	Ciudades-Estados Cultos místéricos	Inmutabilidad, Tiempo cuantitativo, eternidad, nada. Destrucción-Salvación.
C) EDAD DEL HIERRO 1.200 AC			Sustancia, tiempo, causalidad lineal

En el paso del paleolítico al neolítico, y en el del neolítico a la edad de los metales, tiene lugar un nuevo comienzo de la religión. La religión ya no es solamente algo que se practica, sino también algo que se cuenta y algo que se sabe, y la divinidad no es solamente el poder que me crea desde fuera, sino también algo que se tiene dentro, como el saber y el recuerdo.

La religión empieza a ser algo que puede estar presente o no en las modalidades anteriores y que se considera la fundamental posteriormente en el periodo histórico, a saber, algo que se cree, que se cultiva en la propia intimidad. La posibilidad de no creérsela, que estaba vedada en el paleolítico, se abre en el neolítico,

aunque tarde mucho tiempo en hacerse efectiva en los individuos y en las culturas.

El incremento de población lleva consigo una diferenciación de las funciones sociales del jefe y del chamán en varias figuras diferentes, y una diversificación de las funciones femeninas en varios tipos de mujer y varios tipos de diosas, como ya se ha dicho. La diferenciación de funciones en figuras diferentes constituye ya, de suyo, la primera forma de institucionalización, o sea, de formación de un aparato administrativo. Eso significa que un cierto número de individuos, cualquiera que sea la posición que ocupen en el tablero de la organización social, pierden la relación y el contacto inmediato con las fuentes de poder, que se refractan en series variadas, y se relacionan con el poder religioso, político, legal y económico a través de sus representaciones, animadas como los funcionarios o inanimadas como las imágenes y escrituras.

El poder, que en los milenios paleolíticos residía solamente en el jefe y el chamán, ahora reside en los sacerdotes y magos por lo que se refiere a la religión, en los generales y oficiales por lo que se refiere al poder político-militar, en los reyes, sátrapas y faraones en lo que se refiere al poder político-legislativo, y en los escribas, administradores y contables en lo que se refiere al poder económico. El neolítico es el momento de la diferenciación de las esferas de la cultura, tanto las de los saberes y actividades creativos, como las de los descriptivos, es decir, tanto las esferas de poder como las de actividades laborales, de siervos o esclavos.

Por lo que se refiere a la religión, la diferencia entre sacerdotes, institución y pueblo, implica la posibilidad de representar mediante ceremonias simbólicas, imágenes, cantos y relatos lo que en el paleolítico era la presencia inmediata y en vivo de las fuerzas supremas (sagradas) reales, como eran la tormenta, la lluvia, el rayo, el mamut o la sangre, y su eficacia sobre los individuos. Ahora las fuerzas son representadas en estatuas de piedra que imitan la forma animal, o en dibujos de sonidos, movimientos y acciones, es decir, nombres.

El incremento de la población que llevan consigo los asentamientos urbanos, la ampliación del tiempo y su diversificación y la nueva organización del espacio, genera, a partir de los ritos paleolíticos primordiales, lo que a partir del neolítico serán las esferas de la cultura diferenciadas, y que se pueden exponer en el siguiente cuadro⁵¹.

Esferas de la cultura	1 Religión	2 Política	3 Derecho	4 Economía
Ritos que la generan	caza, sacrificio, ritos de paso	fundación aldea, coronación rey	resolución de conflictos	intercambio de mujeres y bienes
Elementos de los ritos				
a) kinéticos	danzas, genuflexiones	saludos, reverencias	luchas, torneos	gestos de aceptación
b) gráficos y cromáticos	ideogramas de lo sagrado, ocre	ideogramas del poder	pictogramas de identidad, poder	contabilidad facturas
c) instrumental	agua, ungüentos, sangre, oro, TEMPLOS	corona, cetro, espada PALACIOS	armas, títulos de legitimidad AUDIENCIAS	tablillas, signos de valor LONJAS
d) fónicos	cantos, mitos	pactos, arengas, pregones	acusaciones, alegaciones	voces de aceptación
600 adC. Generalización de la escritura	Dogmas, culto exterior/ interior magia/ plegaria. Ordenamiento civil	Monarquías/ Repúblicas. Constituciones Ordenamiento administrativo	Vis, fas, ius, lex Dcho. Abstracto. Ordenamiento procesal / penal	Acuñación de moneda Ordenamiento mercantil

[51] Choza, J., *Filosofía de la cultura*, cit. § 41. *Saberes creativos* y § 42. *Saberes descriptivos*.

Las otras cuatro esferas de la cultura, a saber, la técnica, las artes, la ciencia y la sabiduría, se despliegan y se ramifican a medida que la división del trabajo aumenta.

Esta segunda serie de esferas de la cultura, porque no nacen ya de las modalidades del lenguaje performativo, o al menos no de un modo directo, constan de expresiones que ya no son ejecuciones del poder y del querer, que no crean cosmos, sino que simplemente describen el ser y el acontecer, y pertenecen al orden de lo que se puede llamar el saber sin poder, al orden del saber puro, al orden de lo que posteriormente pasa a llamarse teoría.

También el despliegue de estas esferas de la cultura y sus elementos se puede exponer en una tabla.

Esferas de la cultura	5 Técnica (bien)	6 Arte (belleza)	7 Ciencia (verdad)	8 Sabiduría
Ritos que la generan	invención de profesiones	ritos a-crónicos y a-tópicos	medición	adoración contemplación
Elementos del rito				
a) kinéticos	danzas y tareas profesionales	mimesis, danzas secularizadas		
b) gráficos cromáticos	diseños de herramientas	maquillaje	números, geometría	escritura
c) instrumental	fuego, fragua, velas FABRICAS	máscaras flautas TEATROS	instrumentos de medida UNIVERSIDAD	escritura
c) fónicos	<i>Epos</i> , poesía	Retórica, música	Lógica, cálculo	poemas sagrados cosmologías
600 adC. Escritura común	<i>ethos</i> , épica, autonomización de la ética	<i>pathos</i> , tragedia autonomización de la estética	<i>logos</i> , <i>episteme</i> nacimiento de la ciencia	<i>sophía</i> Filosofía.

§ 17. DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS DE LO SAGRADO. EMERGENCIA DE LAS DIVINIDADES

A partir de la aparición de los metales, de la escritura y del alfabeto, en Sumeria, Mesopotamia y Egipto, las divinidades pueden ser inicialmente mitad animales mitad personas, representando con la parte animal las fuerzas cósmicas y con la parte humana los rasgos de la inteligencia, la autoridad y el poder del Rey o del Faraon, es decir, la cumbre del poder político de las organizaciones humanas. El poder político empieza a rivalizar con las fuerzas cósmicas y acaba superándolas mediante la magia, la ciencia y las técnicas de contrucción, el regadío, el cálculo y la escritura.

Entonces las representaciones de la dividad pasan a ser plenamente antropomórficas, y las zoomórficas y cósmicas pasan a considerarse «atributos» de las diferentes divinidades, como señala Durkheim⁵².

El sol ocupa frecuentemetne la posición de Dios padre, que tras el descubrimiento de los metales es representado, entre otras cosas, por el oro, porque el oro en su brillo recoge el sol, su luz, y la refleja y transporta a lugares lejanos o a las entrañas de la tierra a través de corredores de dólmenes o de pirámides, para hacer germinar allí, en el útero de la madre tierra, la nueva vida⁵³.

Lo sagrado sigue estando en las estrellas, pero ahora, a partir del neolítico y de la metalurgia, la «estrella de la mañana» simboliza la diosa de la belleza femenina y del amor erótico y aparece en las representaciones antropomórficas como Istar, Astarté, Inanna, Afrodita y Venus (FACTI §§ 50-52).

Durante la metalurgia las divinidades son sujetos eternos, sustanciales, como el menhir. Zeus y Afrodita son personas. Zeus tiene como atributo el rayo, que es una entidad casi sustancial y

[52] Cfr., Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993, libro II, caps 6-9.

[53] Una buena exposición de la historia y el sentido del oro puede encontrarse en la página web del museo del oro de Bogotá, <http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro>

temporal a la vez, pero él mismo no tiene carácter temporal en ningún momento. Afrodita, a pesar de ser diosa del amor erótico, no es un flujo vital, no es la fuerza del semen. Eso era la vía láctea antes⁵⁴, pero no Afrodita. Zeus y Afrodita se representan como figuras ideales, como un canon eterno cada uno, y como vivientes inteligentes, es decir, todavía no como «Espíritus»⁵⁵ pero sí como inmortales.

Este proceso de diferenciación de lo sagrado y de emergencia de las divinidades es un proceso de emergencia de formas mitológicas, plástico-imaginativas y conceptuales, que puede rastreadarse en diferentes culturas.

En oriente medio este proceso del neolítico, puede tener como primer punto de partida la cultura natufian, como apuntan, Ehret y Militarev⁵⁶, y como señalan Schmidt y Watkins⁵⁷. Las primeras manifestaciones de institucionalización y de fiestas «urbanas» pueden ser las que tienen lugar en Göbekli Tepe, en Çatal Hoyuk, en Jerico, Mureybet, en Netiv Hagdud, y en los asentamientos del creciente fértil⁵⁸.

Los pobladores de esos asentamientos rinden culto y celebran fiestas a todos los poderes presentes en las voces de mando que hacen posible la agricultura, la caza, la domesticación de animales, la construcción urbana, otorgando a cada divinidad la

[54] Cfr. Rappenglueck, M., *The Milki Way... cit.*

[55] Cfr. Pagano, M. (ed.) *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis, 2011.

[56] Ehret, Ch., *The Civilizations of Africa: A History to 1800*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2002; Militarev, A., (2005) "Once more about glottochronology and comparative method: the Omotic-Afrasian case", *Аспекты компаративистики - 1* (Aspects of comparative linguistics - 1). FS S. Starostin. *Orientalia et Classica II* (Moscow), p. 339-408. <http://starling.rinet.ru/Texts/fleming.pdf>

[57] Klaus-Dieter Linsmeier and Klaus Schmidt: *Ein anatolisches Stonehenge*. In: *Moderne Archäologie*. Heidelberg: Spektrum-der-Wissenschaft-Verlag, 2003; Jacques Cauvin & Trevor Watkins, *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[58] Ofer Bar-Yosef, "The Natufian Culture in the Levant, Threshold to the Origins of Agriculture", *Evolutionary Anthropology*, 6 (5): 159-177, 1998.

autonomía que le corresponde, bajo la indicación de una voz de mando determinada (la de los responsables de los diferentes cultos, chamanes, sacerdotes, magos, sacerdotisas, etc.), bajo la tutela de un nombre, un poder y un dios.

Las sistematizaciones actuales de las divinidades neolíticas parten de la que se va elaborando y reelaborando desde los trabajos de William Jones y Friedrich Schlegel en los siglos XVIII y XIX, y los de Dumezil y otros lingüistas en el XX, estableciendo el paralelismo entre la religión hindú y la griega, y las correspondencias en la religión egipcia y la inca.

Cronología	Religión Griega (Europa)	Hinduismo (Asia)	Religión Egipcia (África)	Religión Inca (América)
Neolítico	Caos. Titanes y Gigantes Prometeo, Heracles	Religiones Arias Religión Dravídica (5000-1750 AC)	Nun. Caos Kwr (Heracles)	Kon, Tunucas. Aguas, Caos pre-incaico
Calcolítico	Dios Celeste Diosa Madre (Cibeles)	Religion Védica (1750-500 AC)	Ra	Pachacamac Pachamama Cochamama
Historia	Heracles Religiones místicas Zeus y los olímpicos	Reformismo ascético (500-200 AC) Escisión de Budismo y Jainismo	Kwr (Heracles) Osiris, Horus, Isis	Wiracocha Cuniriya Wiracocha
	Neoplatonismo Religiones del logos	Hinduismo Clásico (200 AC – 100 DC)	Escuela de Alejandría Hipatia	
	Dominio cristiano Escisiones. Cristianismo oriental y occidental	Dominio islámico Sectas hinduismo (1100/1850 DC)	Dominio islámico	Dominio cristiano Religiones indígenas

En las diversas religiones, al pasar al neolítico, las cualidades que se percibían en las fuerzas naturales y en las actividades que realizaban los hombres y las mujeres, los padres de familia y las madres de familia, y que se consideran poderes sagrados, pasan a hipostasiarse o personificarse en estas figuras divinas antropomórficas de la tabla, y en muchas otras, hasta dar como resultado ese conjunto de innumerables dioses que los antropólogos y los estudiosos de religiones encuentran en las culturas de fase neolítica.

Es posible hacerse una idea del carácter sacro de cada actividad humana, a través de las culturas de la Europa y la América católicas, recurriendo al *Santoral Católico*⁵⁹. En él es posible encontrar un patrón para los animales en general (San Anton), para la matanza del cerdo (San Martin), para el éxito en las operaciones económicas (San Judas Tadeo), para las causas imposibles (Santa Rita de Casia), para encontrar novio (San Antonio), para encontrar objetos perdidos (San Antonio de Padua), etc., etc.

La referencia al orden de lo divino, y la comparencia de lo divino en cualquier circunstancia de la vida, personal o comunitaria, que es propia del paleolítico, se mantiene en el neolítico, persiste en la antigüedad y en el cristianismo y se continua en el neopaganismo naturalista del siglo XXI, en el que se recuperan las combinaciones de plantas o de minerales para gran número de dificultades físicas y psíquicas.

Desde la práctica cristiana de la veneración de los santos, es posible pensar el politeísmo neolítico en referencia al mono-teísmo, en la medida en que también el cristianismo establece una unidad de lo divino por encima de toda la pluralidad de instancias dispensadoras de gracia. Esas instancias son los puntos a los que el fiel se dirige, sin preocuparle demasiado la conexión

[59] Hay numerosas versiones on line del *Santoral Católico*. Entre ellas son particularmente útiles para ver las actividades que se encuentran bajo la protección de un santo, las siguientes <http://blogcatolicodesantos.blogspot.com/http://es.catholic.net/santoral/>,

de ellos entre si y su unificación en una divinidad única. Desde este punto de vista, se puede pensar que la diferencia entre monoteísmo y politeísmo no es tanto una cuestión de la práctica religiosa, como una cuestión escolar, la de la sistematización de las instancias dispensadoras de vida que se lleva a cabo en la especulación teológica.

CAPÍTULO 3:
EL CULTO NEOLÍTICO.
LAS DIVINIDADES DEL ORDEN CIVIL

3.1. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CULTO Y DE LAS DIVINIDADES NEOLÍTICAS – § 18. *Las dimensiones de la religión. La palabra poderosa y sus dos principios* - § 19. *Diversificación y articulación de las divinidades. Politeísmo y monoteísmo* – 3.2. LAS DIVINIDADES ANTROPOMÓRFICAS MASCULINAS - § 20. *Tiempo lunar (Urano), tiempo solar agrícola (Cronos) tiempo sideral urbano (Jronos), tiempo objetivo y eternidad (Zeus)* - § 21. *Hércules, Caín y los trabajos. Tierra, agua, aire y fuego* - § 22. *Hércules, la moral patriarcal y los papeles de género* – 3.3. DIFERENCIACIÓN DE LAS DIVINIDADES FEMENINAS. LA MADRE, LA ESPOSA, LA VIRGEN - § 23. *Cibeles y las figuras de la madre tierra. Amuletos y mensajeros* - § 24. *Hera, Juno y los dioses domésticos* - § 25. *Artemisa, la diosa de la naturaleza virgen* – 3.4. LAS FIESTAS NEOLÍTICAS Y LA GÉNESIS DE LA LITURGIA - § 26. *Las fiestas de la candelaria de Puno y la «T'anta Wawa»* - § 27. *Los orantes neolíticos. Construcción y enterramiento de santuarios*

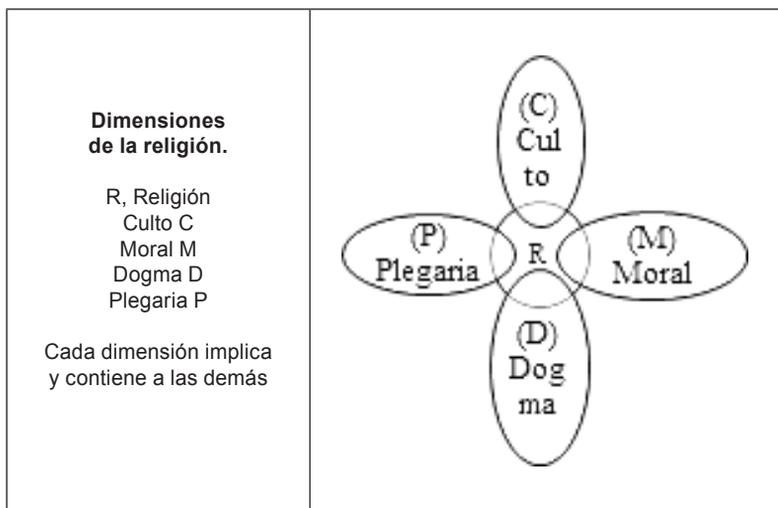
3.1. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CULTO Y DE LAS DIVINIDADES NEOLÍTICAS

§ 18. *LAS DIMENSIONES DE LA RELIGIÓN. LA PALABRA PODEROSA Y SUS DOS PRINCIPIOS*

LA religión es el reconocimiento y la afirmación mutua entre los seres humanos (individual y colectivamente) y los poderes que le confieren la vida y el ser. Cuando ese reconocimiento se da en el orden de la actividad, de lo que el hombre hace, se llama culto, y es lo propio de la religión paleolítica. Cuando se da en el orden de la voluntad, de lo que el hombre quiere, propone y promete, se llama moral, ley, y es lo propio de la religión neolítica. Cuando se da en el orden de la inteligencia, de lo que el hombre piensa y sabe, se llama dogma, creencia, fe, y es lo propio de la religión calcolítica, de la edad de los metales. Cuando

el reconocimiento y la afirmación mutua se da en el orden del sí mismo, de lo que el hombre vive en su interioridad, en su intimidad existencial, se llama contemplación, oración, plegaria, y es lo propio de la religión de la antigüedad. Las formas cronológicamente posteriores de la religión no cancelan las anteriores. Las asumen y las integran en la forma de una religión más compleja.

El aumento de la población y los asentamientos urbanos llevan consigo alteraciones de la vida religiosa, que vienen dadas por el desarrollo, acompasado unas veces y desacompasados otras, de las cuatro dimensiones que les son propias, Las cuatro dimensiones de la religión pueden representarse también mediante un diagrama de Venn como el utilizado anteriormente.



Aunque la religión está integrada por estas cuatro dimensiones, hasta el neolítico no empiezan a diferenciarse, y cuando a partir de entonces lo hacen, esa diferenciación no es siempre armónica y acompasada, tanto en el plano institucional como en el personal.

Independientemente de esas armonías y disarmonías, las diversas dimensiones de la religión propician de un modo más o menos adecuado la relación de intimidad con lo sagrado, incluso la de tipo extático, que puede acontecer desde cualquiera de ellas y en relación con cualesquiera actividades humanas, pues el espíritu absoluto, la palabra del padre, las abarca todas y lo originario y fundamentante puede advertirse desde todo lo originado y fundamentado.

Hecha esta salvedad sobre la versatilidad de la vida religiosa desde sus más remotos principios, se puede entrar con más detenimiento en el estudio de su configuración en el periodo neolítico, el momento en el que las religiones se constituyen fundamentalmente con conciencia de su propio comienzo, en clave de ley moral y cuando se prefiguran las formas del monoteísmo.

Cuando después del caos (después del diluvio) se constituye la comunidad, y tras un cierto desarrollo y para ser ella misma necesita consolidar y reforzar su propia conciencia, su identidad, su memoria, además de la celebración cíclica de las fiestas y cultos, lo primero que necesita es contarse a sí misma para saberse, y hacerlo también fuera de las fiestas. No bastan las representaciones escenificadas del pasado, que se realizan una vez al año, cuando los astros vuelven a determinados puntos y dispensan determinadas fuerzas y gracias. Es necesario el relato. Y un relato que pueda repetirse de diversos modos independientemente de las fiestas.

El punto de partida de esa vida, de esa identidad, y el punto de partida del relato, es doble, porque hay dos comienzos. Uno es el comienzo trascendental del ser, de la vida y del conocer, cuyo conocimiento está operando desde la aparición de la mente y del lenguaje, desde la aparición del *nous* y del logos, y otro es el comienzo empírico del grupo social, el momento del comienzo temporal, el punto cero del tiempo de la comunidad, del cual no hay conocimiento ni memoria, y que se determina como el momento del tiempo en que el relato comienza.

Obviamente no hay un punto cero del tiempo al que la conciencia asista y que la memoria registre. Por otra parte, la nada o el cero son nociones demasiado abstractas como para que aparezcan en el paleolítico. Aparecen solamente en una versión imaginativa, y son representados por la luna nueva, la vulva femenina, o de otros modos.

Pero es posible que una experiencia empírica del cero y de la nada facilite el paso de la representación imaginativa de ambos comienzos a su versión pre-conceptual. Esa experiencia empírica de la nada y del cero puede haber sido muy bien el «diluvio». El efecto del final de la glaciación Würm sobre amplios sectores del planeta es sumergirlo todo en el medio líquido, disolver las formas, borrarlo todo. Y a eso se le puede llamar el caos, la nada, el cero, y con nombres de contenido análogo.

La comunidad puede recordar su comienzo después de las inundaciones y los diluvios, pero puede recordar también que antes del diluvio había vida, y mucha. Como la memoria no guarda «ordenadamente» los recuerdos, después del diluvio, a la hora de la construcción narrativa del comienzo, se fusiona el principio trascendental del *nous* y el logos con el principio empírico de la memoria épica, y se construye un comienzo absoluto en clave de creación, justamente de creación desde cero, a partir del caos, las aguas, la noche, la nada, y figuras análogas.

Como se trata de un relato desde el comienzo realizado en una comunidad urbana o proto-urbana, que se ha generado mediante la constitución, desarrollo y diferenciación de un poder político-religioso, el poder creador se ejerce como se ejerce el poder supremo de una comunidad urbana, que es el poder político, a saber, mediante la palabra. Ese poder, que era también el poder del chaman en el paleolítico para curar enfermedades, convocar la lluvia y propiciar la caza, es el que tienen ahora el jefe o el rey y el padre, y el que tiene también la palabra misma de suyo y del que llega a dominarla mediante el arte de

la narración (el *aedo*). La palabra tiene eficacia por sí misma. La máxima eficacia¹.

Ese poder de la palabra, presente en el chamanismo paleolítico, opera igualmente en el neolítico, y aparece en aquellos relatos en que la creación tiene lugar mediante la palabra, como es el caso de la Biblia hebrea, el *Popol Vuh* de los maya en Mesoamérica, o el *Enuma Elish* de los sumerios².

La voz del jefe, del rey, es la voz del fundador de la ciudad, como la palabra del padre, que disuelve el caos y pone orden. La palabra pone claridad, luz, donde había tinieblas. El *Phanum* aparece nuevamente ahí. Si en el paleolítico aparecía como luz que permite ver el mundo y como poder vivificante que dota de «alma» a todos los seres, incluidos los inorgánicos, ahora aparece también iluminando, creando, vivificando y enseñando cómo se han hecho las cosas y cómo hay que hacerlas. Ilumina, vivifica y enseña construyendo la ciudad y el templo, o lo que es lo mismo para los hombres del neolítico, construyendo el mundo. El orto del *Phanum* es ordenación de la ciudad y de la sociedad, diferenciación de las esferas de la cultura.

[1] Ese poder de la palabra se mantiene vigente hasta bien entrado el periodo histórico, como resulta patente en el texto evangélico de Mateo 8,5-11: «Al entrar en Cafarnaún, se le acercó un centurión y le rogó diciendo: «Señor, mi criado yace en casa paralítico con terribles sufrimientos.» Dicele Jesús: «Yo iré a curarle.» Replicó el centurión: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano. Porque también yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: `Vete', y va; y a otro: `Ven', y viene; y a mi siervo: `Haz esto', y lo hace.» En los inicios de la Roma Imperial, un coronel de batallón, pues, un centurión, cuenta con esa eficacia de siempre de la palabra, en orden al ejercicio del poder creador y recreador del mundo y de la vida. La voz del jefe, del rey, es fuerza creadora y recreadora.

[2] La edición más reciente, *Popol Vuh*, México: F.C.E., 2012. Del texto sumerio, cfr. edición on-line en http://www.bibliotecaopleyades.net/sumer_anunnaki/esp_sumer_annunaki56.htm

§ 19. *DIVERSIFICACIÓN Y ARTICULACIÓN DE LAS DIVINIDADES. POLITEÍSMO Y MONOTEÍSMO*

LAS divinidades neolíticas son poderes operantes en todas las actividades creadoras, conservadoras e innovadoras del hombre, en todo lo que el hombre hace, como en la religión del culto, como en el paleolítico. Pero como en el neolítico las actividades están más diferenciadas y son más numerosas, las divinidades neolíticas también lo son, y por eso se supone que la religión neolítica se configura en clave de politeísmo.

En términos muy generales se considera monoteísmo la creencia en un solo dios y politeísmo la creencia en muchos. Esta distinción, que resulta clara y sencilla a primera vista, deja de serlo cuando se examina la relación que hay entre dioses diferentes y resulta que constituyen una unidad. Esta unidad de la pluralidad, se manifiesta, bien porque la pluralidad emerge de diferentes figuras de un único dios, bien porque la pluralidad de individuos constituye una unidad familiar frente a la cual la realidad individual se desvanece. Desde esta segunda perspectiva resulta difícil discernir entre monoteísmo y politeísmo.

Por otra parte el monoteísmo, cuando significa culto a una pluralidad de «individualidades» divinas que constituyen único Dios, como es el caso del cristianismo y del hinduismo, puede coexistir con muchas otras figuras divinas, como ocurre en las divinidades orientales o con el amplio registro de las jerarquías angélicas del judaísmo, el cristianismo y el islám, que no siempre están netamente diferenciadas de la divinidad «única».

La base de la reflexión teológica monoteísta del judaísmo, el cristianismo y el islam es la doctrina platónica de las emanaciones y la doctrina aristotélica del motor inmóvil y las esferas celestes. Esa base teórica es lo que toma Proclo y algunos alejandrinos para construir la teología griega en clave politeísta³, y esa teología politeísta es a su vez la base de los teólogos judíos, cristia-

[3] Proclo, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2012.

nos y musulmanes para crear sus respectivas teologías en clave monoteísta⁴.

En la primera mitad del siglo XX la investigación antropológica se remontó hasta los pueblos considerados más primitivos, para encontrar entre ellos formas claras de monoteísmo. Es lo que hicieron Wilhelm Schmidt y Paul Schebesta, entre otros, en sus estudios sobre pueblos africanos, australianos y de la Antártida americana⁵. Es en fases posteriores del desarrollo cultural, o sea en el neolítico, cuando se encuentra el politeísmo.

El modo más obvio en que la divinidad paleolítica primordial, el «mana», en tanto que fuerza sagrada impersonal que rige toda la vitalidad del cosmos, se despliega en una pluralidad de fuerzas que rige ámbitos heterogéneos de actividades es generando descendientes, es decir, constituyendo una familia. Los descendientes se generan a través del tiempo, y la familia se constituye a través del tiempo, y eso es lo que acontece en el seno de «mana» o en la «exteriorización» de «mana» que se produce en el neolítico, a saber, tiempo.

En la familia y en las divinidades neolíticas, se expresa la voz y el poder vivificante del padre, del principio, de modo que todos los descendientes constituyen en él una unidad. El vínculo familiar es, precisamente, la relación que más frecuentemente se registra entre los dioses, desde Zeus con sus parientes, hasta la trinidad cristiana, a partir de un padre originario «de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra» (Ef 13, 16). En efecto, los dioses neolíticos, el Ra egipcio, el Marduk babilónico, el Shiva hindú, el Ometeotl de los aztecas (la pareja creadora Ometecuchtli-Omecihuatl) y el Viracocha de los Incas, entre otros, son

[4] Cfr. Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés*, en *Obras completas*, vol 1, Madrid: Trotta, 2009; Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1990, cfr. Ibn Arabi, *El secreto de los nombres divinos*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997.

[5] Cfr. <http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schebesta.php>, (consultado 8-11-2016) Cfr., <http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schmidt.php>, (consultado 8-11-2016) Cfr. König, F., *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols., Madrid, BAC, 1962-1963.

dioses creadores, que tienen vínculos familiares con los demás, y son justamente padres de los dioses y de los hombres.

No hay correspondencia estricta entre esas figuras sagradas, porque cada una de ellas tiene su propio proceso histórico de génesis y evolución, pero en algún momento de su historia, incluso en largos periodos, han coincidido en la función de creadores y padres de los dioses y los hombres.

El nacimiento de los sistemas administrativos religioso, político, etc., las organizaciones religiosas urbanas complejas, que llevan consigo una configuración del padre como promulgador implacable de leyes, no impiden las antiguas formas religiosas propias del chamanismo, sino que las incluyen y abren un lugar para otras nuevas. Junto a las antiguas formas de unión con las fuerzas cósmicas y zoomórficas, se abren justamente las formas de la unión con la divinidad, con «la voluntad de Dios» legislador, a través de las figuras religiosas y de las hierofanías neolíticas paternas y maternales propia del sistema administrativo de las sociedades complejas.

Ese nuevo lugar es el que resulta abierto en la esencia humana por la ampliación de la comunidad y la nueva intensificación e individualización de las relaciones intersubjetivas, o sea por la ciudad, la proto-ciudad o la *polis*, en la que el hombre, mediante el lenguaje, da la medida de su esencia como animal que, justamente, tiene lenguaje⁶. Ese es el lugar en que se activan nuevos arquetipos que no habían podido editarse en el paleolítico, el conjunto de rutas y lugares por los que lo divino se manifiesta, confirmando al hombre nuevos poderes, y por los que el hombre se alcanza de modos nuevos a sí mismo y a lo divino, como varón y como mujer.

Desde el punto de vista de la realidad en sí (de la ontología, de la interioridad objetiva), y desde el de la vivencia individual (de la fenomenología, de la interioridad subjetiva), puede decirse que hay una conexión entre la vida originante y la vida originada,

[6] Aristóteles, *Politica*, 1253a 14-18.

pues cada generación pone en juego elementos reales, tanto materiales como formales, que mantienen la continuidad entre el origen y lo originado, y permite una comunicación entre ambos que puede describirse mediante figuras científicas o mediante figuras religiosas variadas. Pero la religión tiene más conciencia de esa conexión con el origen y por ese motivo desarrolla con más frecuencia movimientos de volver al principio.

Lo sagrado puede aparecer en la figura del padre y en la del rey diferenciadamente, una vez bien diferenciadas la familia y la sociedad civil, porque a partir del neolítico el padre y el rey presentan unas características a través de las cuales el poder supremo puede resultar aceptable, en sí mismo y para el hombre, a saber, como creador y legislador de ambas esferas unitariamente mediante la palabra y mediante el amor. La noción y la figura de la paternidad, y la institución de la familia diferenciada netamente de la sociedad civil, están consolidadas hacia el cuarto milenio AC⁷.

El poder supremo puede aparecer como palabra, como sabiduría, como habilidad técnica inagotable, como amistad, como elocuencia, como belleza, porque todas esas cualidades son manifestaciones de su realidad. Que cada una de esas cualidades se represente como diferentes individuos con figura humana, con figura animal o con figura zoo-antropomórfica, con diferentes nombres, y que genere diferentes cultos, no implica de suyo que la divinidad sea múltiple y no una: quiere decir que se está representando en clave imaginativa, que es como empiezan a formarse los mitos.

La interpretación de esa pluralidad de representaciones antropomórficas como politeísmo deriva tal vez de la ontología individualista de la ilustración greco-romana o de la ilustración europea moderna, que son las que realizan tal interpretación. Con otras claves interpretativas la pluralidad de individuos de una

[7] Sobre el origen del patriarcado, cfr., Barbara D. Miller, ed., *The Evolution of Human Gender Hierarchies*; New York: Cambridge University Press, 1996.

familia o de una tribu no se entiende como pluralidad de individuos netamente diferenciados, sino como unidad de una pluralidad de individuos que pueden compartir y heredar la culpa, la esposa, el poder o la gracia. Desde este punto de vista quizá es preferible mantener las nociones de politeísmo y monoteísmo como categorías antropológicas e histórico culturales para aplicarlas a religiones prehistóricas e históricas, pero no como categorías filosóficas y teológicas, que llevan consigo una mayor variedad de matices.

3.2. LAS DIVINIDADES ANTROPOMÓRFICAS MASCULINAS

§ 20. *TIEMPO LUNAR (URANO), TIEMPO SOLAR AGRÍCOLA (CRONOS) TIEMPO SIDERAL URBANO (JRONOS), TIEMPO OBJETIVO Y ETERNIDAD (ZEUS)*

El «mana» paleolítico, es una fuerza vivificante que está presente en los cielos y en los animales y vegetales de la tierra, y que se manifiesta en el ritmo del movimiento de los astros acompasado con el de los vivientes. Después de las inundaciones y diluvios correspondientes al fin del periodo glacial, el poder vivificante se desdobra en dos escenarios, el cielo y la tierra, el cielo otorgador de las fuerzas que hacen germinar (lluvias, sol, calor) y la tierra receptora de semen que germina, según un ciclo de tiempo largo que convierte el rito de culto en tarea laboral a largo plazo, en responsabilidad moral.

El «mana» paleolítico no es una figura paterna ni creadora, pero en el neolítico, cuando se desdobra en los dos escenarios, el celestial y el telúrico, cuando se consolidan y diferencian las funciones paterno-familiares y gubernamentales-reales, es padre y también es creador, o sea hombre, por una parte, y es mujer por otra, y en los relatos mitológicos uno de los dos genera al otro, al que luego se une para engendrar una descendencia divina.

El principio del ser y del vivir, con el que los humanos establecen desde siempre esa relación de mutuo reconocimiento en que consiste la religión, y que en el paleolítico era una unidad indiferenciada (monoteísta, como Schmidt y Schebesta señalan), en el neolítico se configura como dos vivientes que se perfilan como padre y madre, como familia. La divinidad empieza a adquirir contornos de familia humana, a medida que los *sapiens* constituyen una sociedad civil formada por familias humanas.

«Mana» permanece en la conciencia neolítica como el fondo del que se van diferenciando y van emergiendo figuras personales celestes, por una parte, y terrestres, por otra, en función de la ampliación de la comunidad y de la realización de las nuevas actividades implicadas en la supervivencia. Ese fondo poderoso latente, aunque se identifique con su descendencia, con sus hijos, queda siempre reservado en sí, y más tarde, en el calcolítico y en la antigüedad, da lugar a las figuras de la divinidad absolutamente trascendente e innombrable, como el Brahma del hinduismo, el Yahweh hebreo, el Tao de Lao-Tse en China, el Uno de Platón y el neoplatonismo, el Dios-Padre cristiano, el Allah islámico, y otros, que a pesar de su trascendencia absoluta mantienen en todo caso los rasgos del padre.

Ese «mana», cuando se recuerda en la distancia desde los asentamientos postdiluvianos, se nombra y se representa como el caos, la noche (la luna nueva), el abismo (el fondo del conducto vaginal), la nada originaria (el número cero), el amor y la vida, y a partir de ese o esos principios, se constituye la comunidad política y aparece la figura del dios paterno y creador. Estas divinidades neolíticas se representan verbalmente y plásticamente, en mitologías y en iconografías, es decir, en relatos, que empiezan «en el principio...» y que refieren los acontecimientos en un orden nuevo, el orden del tiempo.

Lo primero es, pues, referir el principio, y lo segundo articular el orden de la sucesión. El dios inicial es el que crea el tiempo, y posteriormente es creada la sucesión, el tiempo mismo. En la cultura greco-romana Hesiodo recoge y organiza relatos de

diversa procedencia y describe el proceso según una secuencia algo caótica y compleja.

«Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y el Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa; y después Eros, el más hermoso entre los Dioses Inmortales, que rompe las fuerzas, y que de todos los dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos.

Y de Caos nacieron Erebo y la negra Nix, Eter y Hemero nacieron, porque los concibió ella tras de unirse de amor a Erebo.

Y primero parió Gea a su igual en grandeza, al Urano estrellado, con el fin de que la cubriese por entero y fuese una morada segura para los dioses dichosos»⁸.

Otros relatos mitológicos, americanos y afro-asiáticos, contienen sucesiones análogas, integrando también narraciones de épocas más primitivas. En el neolítico el cielo es también y sobre todo el tiempo, el calendario. Urano es el tiempo antiguo, el ciclo de la naturaleza primigenia. Un dios que se recuerda y del que se habla en los relatos, pero de cuyo culto no hay restos en ninguna parte. Al menos el registro arqueológico no contiene constancia alguna de él por el momento.

Urano devora a todos sus hijos porque el cielo paleolítico recibe todos los sacrificios de los cazadores y vuelve a enviar caza, recibe los espíritus de los humanos y los devuelve a la tierra como espíritus de las nuevas generaciones, y así actúa en los diversos procesos de generación, alumbramiento, caza, etc., en una multitud de ciclos.

Esta multitud de ciclos se recoge en las concepciones del tiempo de las comunidades paleolíticas, en las cuales la naturaleza «devora» a sus hijos una y otra vez. La naturaleza tiene

[8] Hesiodo, *Teogonía*, vv 116-130. <https://web.archive.org/web/20140911020144/>, cfr. <http://www.cayocesarcalgula.com.ar/grecolatinos/hesiodo/teogonia.html> (consultado 8-10-2016).

multitud de ciclos interconectados en los cuales no hay principio ni fin, o en cada uno de los cuales hay un principio y un fin que puede depender de uno o varios ciclos⁹.

Hesiodo recoge y reproduce también relatos del nacimiento de Cronos. Escondido por su madre Gea, Cronos escapa de la voracidad de su padre y con una hoz que su madre le proporciona castra a Urano y libera a los otros hijos sojuzgados.

La hoz de Cronos es el instrumento emblemático de los cultivadores de la tierra, Gea, de los nuevos tiempos. Es una herramienta cortante, inexistente en el paleolítico, con la que produce el amplio corte mediante el cual se consume y se consolida la separación del cielo y de la tierra¹⁰.

«Cronos» (Κρόνος), de origen indoeuropeo o semita, es venerado en la cultura romana como Saturno, el dios de las estaciones, los calendarios y las cosechas, en cuyo honor en Grecia se celebraban las Kronía y en Roma las Saturnales, las fiestas agrícolas por excelencia. Su etimología parece ser indoeuropea, de 'el cortador', de la raíz *(s)ker-, 'cortar' (griego κείρω), según la acción característica de Crono de «cortar el cielo» (o los genitales del Urano antropomórfico)¹¹.

Las Kronía eran las fiestas en que se conmemoraba la «Edad dorada», los tiempos del pasado en que la vida era paradisiaca. Se celebraban como una fiesta de la donación y del intercambio total, en cierto modo como el Potlatch de los aborígenes del noroeste de Estados Unidos, y como el carnaval y la navidad cristianos, como se verá en otro momento.

Cronos es el padre de Zeus, muerto asimismo a manos de su hijo, y padre también de Demeter, Hera, Hestia y Poseidón, la generación de los dioses nuevos, que son las figuras sagradas de la

[9] Cfr. Un estudio ilustrativo de esta concepción del tiempo se encuentra en Geertz, C., *Tiempo y persona en Bali*, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2004.

[10] Cfr. Janda, Michael (2010). *Die Musik nach dem Chaos*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. pp. 54-56. ISBN 9783851242270., <https://es.wikipedia.org/wiki/Crono> (consultado 11-11-2016).

[11] Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Kronia>.

gran revolución urbana del calcolítico, de la constitución de los estados y de los grandes imperios.

Posiblemente y en época calcolítica, a partir de Cronos aparece el dios Chronos o Jronos (χρόνος), también designado como Eón o Aión (Αἰών), de la misma raíz de Iovis, Iuve, Iupiter, Zeus en griego, cuya vida no es del orden del tiempo sino más bien del de la eternidad o del 'tiempo eterno'¹². Jronos no es ya el tiempo agrícola, es el tiempo sideral, por una parte, y, por otra el tiempo objetivo, ideal o eidético, quizá no diferenciado de la eternidad en los inicios.

Desde que se elaboran los primeros calendarios lunisolares hasta que se empiezan a tener en cuenta los giros del eje de la tierra sobre el eje de la elíptica, es decir, hasta que se descubre el año platónico, de 25.776 años¹³, se produce una variación en la organización de la vida y del trabajo, y una variación en la comprensión del tiempo, que empieza a medirse en periodos de duración casi infinitos, no abarcables con la imaginación, y expresables en abstracto según la serie de los números naturales, lo que puede llamarse el tiempo sideral. Entonces las estaciones y los ciclos lunares y solares, integrados en años solares de 365 días, o sea el tiempo agrícola y el tiempo histórico, queda a su vez integrado en otros ciclos cósmicos de 27.000, 50.000 años o más¹⁴, o sea, en el tiempo sideral.

[12] Cfr. Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*, voces (Κρόνος), (χρόνος) y (Αἰών). Consultado el 1 de abril de 2012. [https://es.wikipedia.org/wiki/Crono_\(primigenio\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Crono_(primigenio)), consultado (11-10-2016). Agradezco a Alberto Bernabé, de la Universidad Complutense de Madrid, sus aclaraciones sobre la diferencia entre Cronos y Chronos.

[13] Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Precesión_de_los_equinoccios (consultado 8-10-2016).

[14] De ese tipo es el año cósmico que Platón describe en *La República*, VIII, 3, 546 a-c, en el que se producen los procesos de fertilidad y degeneración de los vivientes y de lo real. Para Platón es de 36.000 años solares, que coinciden con los que Hiparco calcula para que los equinoccios vuelvan a coincidir. Cfr. Platón, *La República*, edición de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969, vol 3, nota 5 de la pag. 53.

El tiempo agrícola de los calendarios, Cronos, opera de manera semejante a como lo hace el tiempo de las constelaciones y la caza, de la naturaleza primigenia, Urano. Cronos, el tiempo del calendario agrícola, el tiempo numérico lineal unificado, supera a la pluralidad de los tiempos cualitativos de constelaciones y animales de caza, supera a Urano, y lo ‘devora’ también. Durante la era de Cronos, durante ese tiempo agrícola de las cosechas, se elaboran nuevas medidas del tiempo, es decir, se desarrolla la aritmética y la astronomía, y a la vez se construyen grandes centros ceremoniales y se elaboran los relatos. Se va ganando en precisión en las creaciones culturales, o lo que es igual, la inteligencia abstracta va adquiriendo autonomía respecto de la imaginación y empieza su desarrollo autónomo.

En ese contexto aparece el otro dios del tiempo, Chronos, que ya no es como los otros dos. Chronos, el tiempo objetivo, ideal, infinito, es eterno, y no devuelve nunca nada. Así la muerte aparece de algún modo y por primera vez como eterna. Ese es el gran descubrimiento calcolítico, la idealidad, la eternidad. Entonces es cuando los hombres anhelan la inmortalidad y la suplican, y entonces es cuando las religiones prometen salvación y la divinidad salva de algo de lo que el hombre necesita ser salvado, de la muerte eterna.

De este modo aparecen los nuevos dioses. Zeus destrona a Cronos y triunfa sobre sus padres. El tiempo cualitativo de las estaciones y las cosechas es cancelado y superado por el tiempo eterno, que integra a todos los demás, y que es el tiempo del estado y de los inmortales, de lo que en la religión calcolítica se empieza a vivir como salvación¹⁵.

El tiempo de Cronos, y sobre todo el tiempo de Zeus, es también el tiempo de los relatos de sus vidas y el de la promulgación

[15] Carbonell Camos, Eliseu, *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2004. Expone la polémica de Geertz, Bordieu, E.P. Thompson, Maurice Bloch, Howe y otros sobre el tema.

de sus mandatos y órdenes, es decir, el tiempo de la ley. Por eso la vida de la divinidad es eterna y la ley que ella promulga también.

El tiempo objetivo es el tiempo en que los asentamientos y el incremento demográfico hacen posible y necesario el comienzo de la gramaticalización, y lo que la gramaticalización lleva consigo, a saber, la representación y articulación en un plano objetivo de tiempos abstractos diferentes, en el decir, en el mandar y en el hacer. La representación y articulación del tiempo al contar los números naturales, al imperar y organizar las actividades laborales y al contar los sucesos integrados en un relato, es decir la representación objetiva en el presente del habla del pasado y del futuro, o sea, de los tiempos del acontecer y el actuar.

Así, en la representación verbal objetiva del tiempo real presente, que es el tiempo verbal del modo indicativo, se establece la representación de la diferencia entre pasado y futuro, y dentro de ambos, se establece la representación de las diversas partes de los tiempos irreales del pasado (perfecto, imperfecto, aoristo, pluscuamperfecto) y del futuro (imperfecto y perfecto), pero además, se incluyen diversas representaciones de tiempos irreales en función de lo deseable y de lo posible, que son el subjuntivo (con sus respectivos pasados y futuros) y el condicional.

La acción humana, la vida humana, es tiempo, y su fundamento es divino, es el dios Cronos y el dios Chrono o Jrono, pero se representa y se dice en un plano objetivo intemporal. La vida humana se mantiene mediante el don del alimento que ahora es la agricultura y que se recibe y se toma también ritualmente, como antes la caza, como un don divino, pero se organiza y se gestiona en un plano objetivo ideal, que si bien puede considerarse inicialmente como divino también, en la época moderna se percibirá como humano, demasiado humano. En ese tiempo objetivo, ahora la agricultura requiere una actividad laboral y una cooperación que es un mandato promulgado para todos los hombres y de cuyo cumplimiento depende la supervivencia de todos. El tiempo objetivo es el tiempo de la responsabilidad moral.

§ 21. HÉRCULES, CAÍN Y LOS TRABAJOS. TIERRA, AGUA, AIRE Y FUEGO

Las actividades de los grupos reunidos en los asentamientos humanos delimitan el medio de una manera nueva y diferente a como lo hacían las tribus paleolíticas, y actúan sobre él de un modo también nuevo. Pero el medio sigue siendo sagrado, sigue siendo una fuerza que hace vivir, que potencia la vida o la destruye, o mejor, un conjunto de fuerzas que se van perfilando con rasgos bien diferenciados. Y si el hombre del paleolítico adoró y domesticó el rayo y la luna, la noche y el sol, aprendió sus costumbres y aprendió a tratarlos, el hombre neolítico adora y domestica la tierra, las aguas, los vientos y el fuego, aprende sus costumbres y aprende a tratarlos. Pero además en el neolítico recuerdan cómo se llevó a cabo todo eso, lo cuentan, les ponen nombres a sus protagonistas y los veneran como enviados divinos, como héroes, y más tarde les llamarán aedos, ángeles, profetas y santos.

En griego héroe ἦρως (*hērōs*), significa «guerrero», y también «defensor» y «protector» o «protectora» (*hēra*)¹⁶. El héroe clásico por excelencia es Hércules. Su nombre es en griego antiguo Ἡρακλῆς, *Hēraklēs*, del nombre de la diosa Hēra, y *kleos*: 'gloria' es decir 'gloria de Hera'¹⁷. Los griegos identificaron con su Heracles a héroes y dioses de otras culturas como el dios fenicio Melkart, las divinidades egipcias Jonsu y Herishef o el dios celta Ogmios¹⁸.

Para Gianbattista Vico es el gran héroe civilizador, con su equivalente en numerosas culturas, y en cuyas hazañas la memoria épica de los pueblos recoge el tránsito del paleolítico al neolítico.

[16] ἦρως, Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Perseus Digital Library.

[17] José María Albaiges Olivart: *Diccionario de nombres de personas*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1993. Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Heracles>

[18] Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Heracles>

En efecto, los «doce trabajos» del Hércules greco-romano describen en clave imaginativa las actividades que marcan el comienzo y desarrollo del neolítico: la quema de selvas y bosques para su transformación en tierras de cultivo, la canalización de aguas y de regadíos, la domesticación de animales, la división del nuevo universo en las regiones de cielo, tierra e infierno, y otras¹⁹.

Los «doce trabajos» son una recopilación «canónica», literaria, de una serie de acontecimientos y hazañas conservados en los más arcanos recuerdos, y reunidos en un relato siguiendo los imperativos de los géneros literarios de la antigüedad greco-romana.

El orden tradicional de los trabajos es: 1) Matar al león de Nemea, y despojarle de su piel, quizá un relato mítico de la victoria sobre los animales salvajes. 2) Matar a la Hidra de Lerma, probablemente relatos en clave imaginativa de la invención de los sistemas de canalización y regadío agrícolas. 3) Capturar a la Cierva de Cerinea, quizá relatos sobre domesticación de animales. 4) Capturar al Jabali de Erimato, tal vez relatos sobre defensa frente a jinetes atacantes (centauros). 5) Limpiar los Establos de Augias en un sólo día, relato probablemente referido a la invención de los alcantarillados y conducciones de aguas proto-urbanas. 6) Matar a los Pájaros de Estinfalo, relato quizá relacionado con el uso y funciones de la música en las comunidades preurbanas y urbanas. 7) Capturar al Toro de Creta, relato sobre guerras frente al dominio y las invasiones procedentes del mar. 8) Robar las Yeguas de Diomedes, quizá relatos sobre el dominio sobre tribus en régimen de matriarcado. 9) Robar el Cinturón de Hipolita, reina de las amazonas, probablemente otro relato de guerra y victoria sobre tribus con régimen de matriarcado. 10) Robar el Ganimado de Gerión, relato sobre el viaje al fin del mar mediterráneo, apertura del estrecho de Gibraltar, establecimiento de las columnas de Hércules y regreso con el botín. 11) Robar las Manzanas

[19] Cfr., Grimal, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona: Labor, 1984; García Gual, C., *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

del Jardín de las Hespérides, tal vez relato sobre algunas formas avanzadas de cultivos, sobre el descubrimiento de la belleza femenina, y quizá también sobre los confines del mundo. 12) Capturar al Can Cerbero y sacarlo de los infiernos, quizá relato sobre los poderes chamánicos de Hércules, el descubrimiento del reino de los muertos y su descripción del más allá.

El conjunto de los doce trabajos de Hércules aparece como una suma de pequeñas historias que no alcanzan a constituirse en poemas épicos como el de *Gilgamesh* o como la *Iliada* y la *Odissea*, los cuales relatan acontecimientos del calcolítico. Las aventuras de Heracles recogen el desarrollo y expansión de las culturas indoeuropeas y afroasiáticas, quizá con un centro en el sur del mar Egeo durante el neolítico, y con una expansión que va desde el estrecho de Gibraltar al río Indo y desde el mar Caspio al mar de Arabia. Y se expresan en relatos mucho más fantásticos que las epopeyas calcolíticas, porque provienen de una actividad imaginativa que aún no ha creado un sistema categorial de universales fantásticos como el que está ya disponible en el calcolítico.

Hércules es el inicio de la secularización. Es un hombre y no un dios, pero un hombre que aspira a la inmortalidad, como *Gilgamesh*, y sus hazañas son trabajos, en el sentido literal y occidental moderno del término trabajo. El antiguo poder unitario de la naturaleza, se manifiesta como poder sagrado de la tierra, las aguas, el fuego, los animales, las organizaciones políticas, y el héroe lucha contra ellos para dominarlos, para conseguir un orden, que es el orden moral, político, civilizado. Su tarea es una penitencia que le viene impuesta para expiar un ataque de locura en el que mata a su mujer, a sus hijos y a algunos sobrinos. Por otra parte, más de la mitad de esas penitencias son «robos», es decir, actividades que aluden a un universo de «propiedad» donde todavía no hay «propiedad» instituida como tal, o bien actividades a través de las cuales se va institucionalizando la propiedad.

La historia de Hércules es una versión indoeuropea de la expulsión del paraíso y del fratricidio de Abel por parte de Caín. En

cierto modo, una síntesis de Caín y Gilgamesh, y de los comienzos de unos tiempos nuevos, los de Cronos y Jronos, en los que la relación con lo sagrado no es primordialmente de la índole del culto, del sacrificio, sino de la índole de la moral, del trabajo, en cierto modo, en los términos señalados por Bataille en su Teoría de la religión²⁰.

Los trabajos son realizados como una penitencia que el héroe debe cumplir para alcanzar la situación de paz y concordia con los dioses que permite la iniciación de una nueva era. El paleolítico empieza con el sacrificio cruento de la caza del oso u otro animal, y el neolítico empieza con el sacrificio incruento del «trabajo» en sentido hegeliano²¹. Heracles es el que más contribuye a la victoria de los dioses olímpicos sobre los poderes ctónico-femeninos de las Erinias y otras divinidades telúricas, el comienzo masculino de la nueva civilización. Los poderes ctónico-femeninos pertenecen a la era de los Gigantes, los Titanes, las Amazonas, que representan las fuerzas de los bosques salvajes, las aguas y torrentes destructores, los animales indomables.

Puesto que los antiguos dioses son dioses también, luchar contra ellos y vencerles es un gran pecado, cuya remisión lleva consigo una penitencia y la reconciliación final para el nuevo comienzo, como le ocurre a Orestes a comienzos de la antigüedad. Así es como lo registra también la tradición hebrea en la figura de Jacob. Porque lucha contra el ángel y porque es fuerte se le cambia de nombre y en adelante lleva el de Israel (*Génesis* 32:22-30). Así es como se registran la lucha y los trabajos en otras fuentes de origen natufiano y anatolio, de donde quizá pasaron a la cultura griega²².

[20] Cfr. Bataille, G., *Teoría de la religión*, Madrid: Taurus, 1998.

[21] En el sentido de transformación de lo natural en humano, en espiritual, y su restitución al seno divino originario del Padre, al que pertenecía desde el principio de la creación. Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, §§ 196-198. Barcelona: Edhasa, 1988.

[22] Cfr. Militarev, A., *The jews conundrum...* cit.

Es posible que haya comienzos autónomos de domesticación, cultivos agrícolas, sistemas de comunicación, construcciones, etc., en el área de confluencia euro-asiática y afro-asiática, desde las orillas del Mar Negro a las del Mar de Galilea, Mar Muerto y Mar Rojo, pasando por las del mediterráneo oriental, y es posible que haya difusión desde cada sitio a los demás, tanto en lo que se refiere a las actividades como a las divinidades que las representan plásticamente y a los relatos que dan cuenta de ellas. Además de la relación clara entre el Heracles griego y el Hércules romano, celta y egipcio antes mencionada, parece que hay relación entre ellos y los héroes hindúes²³.

Es muy difícil señalar las dependencias entre las diferentes figuras heráclidas euro-afro-asiáticas, al menos por ahora. Parece más factible, en cambio, describir como autónomas la trayectoria de sus equivalentes americanos, el Viracocha de los Incas y Quetzaltcoatl, la serpiente emplumada Nahuatl reconocida en toda Mesoamérica. En cualquier caso, ese es un tema de la antropología y de la historia, no de la filosofía de la religión.

Viracocha es una divinidad que reúne muchos rasgos de Zeus y Heracles a la vez, en cuanto que es padre de los dioses y los hombres, y también iniciador de la agricultura y la ganadería²⁴, mientras que Quetzaltcoatl tiene más similitudes con el Shiva hindú, en la medida en que es padre de todos los dioses y de toda la creación, tanto de las criaturas de la naturaleza como de las que resultan de la industria humana, o sea, también es señor de la historia²⁵.

Con todo, ni en América ni en Asia la religión toma el enfoque hacia el tiempo histórico que se percibe en el Hércules indoeuropeo y semítico, y la cultura tampoco. América y Asia orientan sus

[23] Cfr. Wulf, Fernando, *Grecia en la India: el repertorio griego del «Mahabharata»*, Madrid: Akal, 2008.

[24] Dover, R.V.H., Seibod, K.E., McDowell, J.H., *Andean cosmologies through time: persistence and emergence*, Indiana: Indiana University Press, 1992.

[25] Nicholson, H.B., *Topiltzin Quetzalcoatl: the once and future lord of the Toltecs*. University Press of Colorado, 2001.

culturas y sus religiones a la naturaleza y a la trascendencia, no a la historia. Las religiones y culturas americanas se mantienen siempre con los rasgos neolíticos, mientras que las religiones y las culturas asiáticas pasan de las formas neolíticas a la forma de la contemplación trascendente, sin implicarse en la proyección temporal e histórica propias de la cultura y las religiones occidentales. Ese enfoque aparece ya en la figura de Hércules, en la noción misma de «trabajo», y en su elaboración narrativa, que en parte pertenece al periodo calcolítico y, en cierto modo, histórico.

En el neolítico el cielo se aleja de la tierra. Las fuerzas cósmicas y las estrellas siguen gobernando la vida vegetal, animal y humana, pero ahora son dos mundos distintos, y además debajo de la tierra, en la parte inferior (latín, *inferos*), aparecen otros poderes con los que hay que contar.

Hércules aprende a dominar la tierra con la agricultura y el agua con el regadío, pero también el fuego como elemento domesticador de las selvas, y esos poderes, ya familiares y colaboradores del hombre, adquieren más tarde en Grecia los nombres de Demeter, Posedidon, Vulcano, Eolo, etc.

§ 22. *HÉRCULES, LA MORAL PATRIARCAL Y LOS PAPELES DE GÉNERO*

HÉRCULES instauro un nuevo orden moral y político que es el orden masculino, patriarcal. Los trabajos le son impuestos porque en un rapto de locura mata a su mujer y a sus hijos, pero además el héroe con frecuencia bordea los límites del salvajismo. Como Enkidu, el amigo de Gilgamesh, Hércules pertenece en cierto modo al mundo de los animales y puede recaer en cualquier momento en el «estado de naturaleza», o sea, en el paleolítico.

Por otra parte, en el «estado de civilización», Hércules es un ser polisexual e hipersexual. Tiene más amantes masculinos que amantes femeninas, como si al congregarse las tribus paleolíticas en unos asentamientos en que empieza a estructurarse la

sociedad civil, la actividad sexual paleolítica se desformalizara, y empezaran a definirse los papeles de género de un modo titubeante e impreciso.

Los trabajos son todos propios de los hombres, la conquista, el mando, el dominio y la propiedad también, y si existían regímenes matriarcales, derivados quizá de cuando la mujer era el bien raíz en el paleolítico, son depuestos por Hércules y los varones, que ejercen el dominio a partir del momento en que el bien raíz pasa a ser la tierra y se institucionaliza la propiedad. Como más adelante se verá, el orden jurídico-moral neolítico es masculino. El decálogo del Sinaí está promulgado para hombres. Tiene como base la institución de la propiedad y establece la responsabilidad del propietario. Hércules tiene que plegarse a las exigencias de una sociedad civil en fase constituyente, a las de constitución de un estado, tiene que plegarse a su hermano Euristeo, que es quien será entronizado como rey.

La mujer no entra en el orden del tiempo, del trabajo, de la historia. La alcoba, la casa y la familia, como Hegel observa, no son del orden de la historia. En cierto modo se opone al varón y a su enfoque histórico de la existencia. Es Hera, la diosa del hogar y de la familia, la que más obstáculos y más oposición ofrece al héroe en sus tareas.

La asignación neolítica de los papeles de género no es solamente una distribución sociológica y jurídica de funciones. Tiene consecuencias en la configuración neurofisiológica del hombre y la mujer, en su cerebro, en su sensibilidad, su imaginación y su inteligencia, que, generando hábitos durante milenios, se manifiestan en el arte y la religión neolíticos y en las épocas posteriores hasta el siglo XXI.

La atención, la imaginación y la inteligencia del varón, así como su sensibilidad, enfocadas a las tareas a largo plazo, al tiempo histórico, se desarrollan y consolidan de un modo diferente a como lo hacen las de las mujeres, enfocadas a las tareas inmediatas de índole biológica como la gestación, alumbramiento y crianza de la prole y la comida y el descanso diario en el espacio

doméstico. Independientemente de la dotación neurofisiológica implicada en la constitución de individuos de distinto sexo, la asignación de papeles de género que se lleva a cabo a partir del neolítico desarrolla y consolida configuraciones neurofisiológicas, hábitos, que tienen de suyo fuerza diferenciadora.

3.3. DIFERENCIACIÓN DE LAS DIVINIDADES FEMENINAS. LA MADRE, LA ESPOSA, LA VIRGEN

§ 23. *CIBELES Y LAS FIGURAS DE LA MADRE TIERRA. AMULETOS Y MENSAJEROS*

El origen y desarrollo de la ciudad parece posterior al origen y desarrollo de la agricultura y la ganadería y solidario con ellos. Lleva consigo un nuevo tipo de relación con la tierra, que abre los cauces para la activación de otro arquetipo apenas desarrollado anteriormente, el de la mujer en su triple forma de madre, esposa y virgen. La madre tierra es quizá la primera figura en que se presenta el poder vivificante paleolítico, a saber, como la divinidad de la creación, la maternidad y la fertilidad de los campos, para luego dar lugar a la divinidad del hogar y la familia y a la de la naturaleza salvaje.

Entre las primeras diosas madres con las que cuenta el registro arqueológico está la de Çatalhöyük, que tiene rasgos faciales diferenciados, que ejerce sereno dominio sobre los animales, y que parece dar a luz también serenamente. Parece haber continuidad entre esta diosa de Çatalhöyük, la diosa Gea, madre y esposa de Urano, su hija Rhea, hermana y esposa de Cronos, y las sucesivas representaciones de Cibele, la diosa madre Anatolia, que se extiende por todo el mediterráneo.

El nuevo orden tiene muchos comienzos. Empieza por un Dios padre temible y por una diosa madre que lo domestica, y por cada uno de los dioses y diosas en los que suena la voz del

padre y late el cuidado de la madre. Empieza por cada una de las figuras en las que se abren arquetipos.

Se puede advertir una secuencia iconográfica clara que va desde la diosa reina de Çatalhöyük, sentada en un trono entre dos leones, hasta Cibeles, y entre la Cibeles Anatolia hasta la griega Demeter, diosa madre y diosa de la agricultura y las cosechas, y la diosa Romana que asume también sus funciones y atributos²⁶.

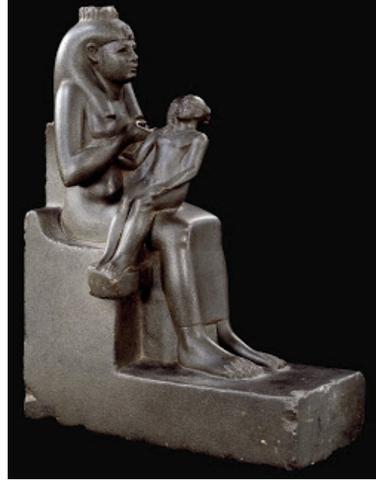
Demeter se corresponde parcialmente con Isis en la mitología egipcia, en la Inca con Pachamama y sus variantes, y en la Azteca con Tlalcihuatl, diosa de la tierra y con Chicomecoatl, diosa de la agricultura. A su vez, en la iconografía de Isis, se recogen más claramente las cualidades femeninas, que que posteriormente pasan a la Virgen María cristiana.



[26] Roller, Lynn E., *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press, 1999. Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, <https://en.wikipedia.org/wiki/Cybele> (consultado 15-11-2016). Cfr. Jaime Alvar, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, New York: Brill, 2008.



Cibeles Bithynia Nicaea, Instanbull.



Isis amamantando a Horus,
Late Period, 664-332 BC, Louvre,
Louv334-66re

En el neolítico la divinidad puede aparecer como dios padre en la medida en que, por otro lado, aparece como diosa madre, y, junto a su descendencia, aparecen todos como familia. Así es como se constituyen, en los relatos sobre el origen, que unifican simbólicamente los factores clave de la actividad y los cultos agrarios, Osiris, Isis y Horus en Egipto, Brahma, Shiva y Visnu en la India, Urano, Gea y Crono en Grecia, Ometecuchtli, Omecihuatl y Quetzalcoatl en Mesoamérica, o Pachacamac, Pachamama y los gemelos Wilcas en el mundo andino.

La superación del paleolítico es la superación de lo que en los nuevos tiempos se recuerda como un caos indómito, que se vence mediante la guerra, la fuerza y la organización de la comunidad para una vida familiar y una vida urbana pacífica. Es posible que el modo de expresar la unidad y la pluralidad divina, a

la vez, haya dado lugar a esa tendencia neolítica a agrupar a los dioses en triadas, que Dumézil señalaba como típica y propia de los indoeuropeos²⁷.

Desde el punto de vista de la superación de un «estado de naturaleza», de un caos indómito, de un devenir sin sosiego, las versiones del paso al «estado de civilización» comprenden los relatos de las guerras contra los titanes, los ciclopes y los gigantes, los parricidios de Abel, Osiris, Heracles, Rómulo y todos los anteriores a las fundaciones de ciudades, las victorias contra los enemigos procedentes de la Atlántida en el mito platónico, las guerras de Krisna-Visnú, y otras.

Antes de la voz del padre y del dios del cielo, y antes de los pechos de la madre y el regazo materno, lo que hay es el caos. El más allá anterior a ese comienzo se recuerda y se cuenta, se describe como la nada, las aguas y las inundaciones, los gigantes y los titanes, los neandertales, el *homo floresiensis* o los hombres mono del *Popol Vuh*, en un orden que no importa demasiado determinar inicialmente. Después llegan quienes unifican y ordenan esos recuerdos que se repiten una y otra vez, los aedos, los hombres, nosotros los mortales, cada uno con su modo de narrar y de proceder.

La diosa-madre se venera como diosa-tierra o como madre-tierra (también como madre-mar o madre de las aguas, *mama-cocha* en la cultura inca), y a medida que su culto se especializa, su poder se experimenta y se diversifica en otras formas de la divinidad, que expresan nuevas cualidades de la bondad y el poder materno y el femenino.

La madre tierra aparece también como esposa, cuidadora del hogar y de la familia, en la figura de Hera y de Juno, por una parte, y por otra como guardiana y protectora de los animales, tanto de los del cielo como de los de la tierra, en la figura griega de Artemisa y en la romana de Diana. La madre tierra es en este

[27] Dumézil, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999; Blanco Freijeiro, A., «Los dioses indoeuropeos», *Historia* 16, n.º 108, abril 1985, 105-112.

caso la diosa de los animales y de la caza, que domina, cuida y protege a todas aquellas fieras salvajes que fueron piezas de caza, animales totémicos y fuerzas sagradas de los tiempos paleolíticos, y que en el neolítico y en tiempos posteriores siguen conservando su valor simbólico en relación con lo sagrado.

La madre tierra es, por una parte, la tierra que alimenta al hombre y lo cobija, la tierra cultivada y habitada, Cibeles, por otra es la que brinda un hogar y lo cuida, la esposa, Hera, y por otra, la madre naturaleza salvaje, la diosa virgen Artemisa, como si señalara con su virginidad que los hombres ya no pueden engendrar en una relación con los vivientes ajenos a la civilización, sino en una relación civilizada, urbana, con la esposa.

Cibeles, Hera y Artemisa son diosas muy primitivas en las culturas indo-europeas, que adquieren perfiles cada vez más diferenciados hasta llegar a la primera generación de los nuevos dioses, junto con Zeus. Como si con ello se indicara que la transición de la caza a la agricultura ha sido muy lenta y paulatina, de varios milenios de duración, durante los cuales las tres divinidades, las tres invocaciones del poder supremo, no estuvieran suficientemente perfiladas ni fuese urgente la diferenciación.

A medida que el principio vivificante se diversifica e individualiza, y la vida se refiere de modo muy concreto a un tipo muy concreto de existencia y de alimento, entonces el culto y las tres divinidades femeninas se diversifican y perfilan con rasgos cada vez más concretos. Así ocurre igualmente en América, donde aparecen también de ese modo las Conopas, o divinidades protectoras de las plantas en la mitología Inca: Mama Sara, protectora del maíz; Mama Papa, protectora de la papa; Mama Uchu, protectora del ají; Mama Coca, protectora de la coca y Huasi Camac, protectora del hogar o de la casa²⁸. Si se experimenta la conservación de la vida a través de ese alimento, de esa planta, tam-

[28] Rosas, F. (comp), *Mitos y leyendas del Peru*, Arequipa: Ediciones el Lector, 2012, cfr., Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima:

bién ella tiene un valor sagrado, o si se quiere, sacramental, en el sentido de que es un símbolo de vida que causa lo que significa, a saber, vida.

Si se pasa ahora del punto de vista sociocultural (el de lo que vive la comunidad) al punto de vista ontológico (el de la realidad en sí) puede advertirse que la conexión entre vida originante y vida originada, y la continuidad entre el origen y lo originado, presente y viva en la relación de paternidad, tiene sus peculiaridades diferenciales en el caso de la maternidad, pues si la primera pone en juego elementos reales, tanto materiales como formales, que mantienen la continuidad, la segunda también lo hace y de modo quizá más vivo.

En efecto, la continuidad de la dimensión materna de la humanidad y de la divinidad generadora con la descendencia generada, tiene una vitalidad diferente de la que se da entre ésta y las dimensiones generadoras paternas. Por eso las capacidades terapéuticas, taumatúrgicas y sacerdotales femeninas difieren de las masculinas.

La antigua divinidad paleolítica aparece quizá por primera vez bajo la forma del amor en la figura neolítica de la divinidad maternal. La diosa madre recoge todas las cualidades de lo maternal, los significados positivos de la raíz EVA antes mencionados: «guardar, custodiar, proteger o cuidar a una persona o cosa, defenderla, prestarle atención, estar pendiente o preocupado por las cosas de uno, tener compasión por una persona, ocuparse de los asuntos de uno y gestionarlos».

Cuando se dice en la Biblia hebrea que Dios tiene entrañas de misericordia (Sal 103,13; Jer 31,20), y cuando en el Corán se repite continuamente el epíteto de Allah, «el misericordioso»(Corán, 1: 1), las palabras hebrea y árabe con la que se dice «misericordia» provienen de la raíz RHM, Rahim, que significa ‘uteró’, ‘matriz’, y también ‘escudo’, ‘protección’. La forma originaria de decir que

Dios es misericordioso es decir que Dios tiene útero, que es madre, o sea, mujer²⁹.

La divinidad originaria femenina es el espacio a través del cual lo sagrado aparece como amparo, consuelo, refugio, cálida acogida, sonrisa, comprensión, dulzura, alimento, abundancia, cuidado, cura, reparación, perdón. Todas esas situaciones existenciales pueden producir una unión con la divinidad y un éxtasis hacia ella. Y todas esas cualidades se suceden con presencia diversamente acusada en la Diosa madre y esposa, a lo largo de su evolución. Las diosas paleolíticas son diosas de la fertilidad o la fecundidad, en general, pero no diosas madres.

Las diosas madre, aunque no son las generadoras ni las destinatarias del orden temporal de la historia, ni por tanto del orden moral, sin embargo lo apoyan, lo bendicen y en cierto modo también lo promulgan con su conducta, a la vez que generan una intimidad que queda sustraída al estruendo de la historia universal, a saber, el ámbito doméstico, la familia.

La conexión y la comunicación entre lo sagrado originante y la criatura originada genera un conjunto de medios de comunicación e intercambio entre ambos órdenes, que es el sistema de los sacramentales, o conjunto de elementos con valor y poder sagrado. Estos medios, que pueden llegar a ser tan innumerables como los dioses mismos, recogen todos los elementos paleolíticos y se desarrollan de un modo nuevo en el neolítico.

El valor 'sacramental' de los símbolos, fetiches, amuletos, bendiciones, maldiciones, etc., deriva no solamente del hecho de que son elementos vegetales y animales que 'transmiten vida', sino también de que se trata de factores mediante los cuales se ejerce el cuidado, la protección, la sanación, y se mantiene la comunicación de la criatura con la madre, o de la madre con la criatura, en modos que la autoridad religiosa frecuentemente considera sospechosos.

[29] *Diccionario de Teología Bíblica* on line, <http://www.mercaba.org/DicTB/M/misericordia.htm> (consultado 14-11-2016), *El Corán*, <http://www.nurelislam.com/El-Sagrado-Corán-En-Línea> (consultado 14-11-2016).

En este contexto se inscribe la larga controversia de las iglesias cristianas orientales y occidentales, para delimitar con claridad una indelimitable frontera entre la creencia legítima, la magia y la superstición a propósito de los sacramentos, y sobre todo, a propósito de los sacramentales³⁰. La legitimidad de la dimensión sacral del agua bendita, del óleo santo, de las procesiones, de los exorcismos, de las reliquias, etc., pertenece al orden de la comunicación y la continuidad en el orden empírico y en el orden trascendental, de lo originante y lo originado.

La comunicación entre lo originante y lo originado está fundada ontológicamente en la relación de continuidad material y formal entre ambos, presente en la religión paleolítica y que aparece en las actividades chamánicas. En el viaje astral el chamán se sitúa en las esferas celestes y desde ellas se relaciona con las criaturas terrestres regidas desde allí.

En líneas generales, sobre esta continuidad entre las esferas celestes y el mundo sublunar establecen Plotino y Proclo³¹ el fundamento ontológico del politeísmo antiguo, Filón de Alejandría, Ibn Gabirol y Maimónides el fundamento de la angelología hebrea³², Dionisio y Tomás de Aquino el de la angelología cristiana³³, e igualmente Ibn Arabi, Shahab al-Din Suhrawardi y

[30] En el cristianismo se consideran como 'sacramentales' objetos, cosas y acciones (el agua bendita, las procesiones, el óleo santo, las reliquias, los exorcismos, etc.) portadores de la gracia divina o relacionados con la gracia divina de un modo no sacramental, pero de un modo que es ciertamente legítimo y no 'meramente' simbólico. Se trata de una noción máximamente problemática y de máximo interés antropológico. Cfr., *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1670.

[31] Cfr., Garay, Jesus de, «Plotino. La libertad como primer principio», *Anuario filosófico*, 1989; «Politeísmo y neoplatonismo: Proclo», en Choza, J. y Garay, J., *Dios en las tres culturas*, Sevilla: Thémata, 2012.

[32] Cfr., Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés*, en *Obras completas*, vol 1, Madrid: Trotta, 2009; Maimonides, *Guía para perplejos*, II:4 y II:6, Madrid: Trotta, 1994.

[33] Cfr., Dionisio Areopagita, *De la jerarquía celeste*, en *Obras completas*, cit., Tomás de Aquino, *Suma theologica*, cfr., *De substantiis separatis*. Cfr., <http://www.corpusthomisticum.org/ots.html>.

Henry Corbin el de la islámica³⁴. Es el tema de la relación entre las 'inteligencias separadas', las fuerzas cósmicas y los acontecimientos terrestres y humanos³⁵.

Sobre esa continuidad y esa relación se fundan también los cultos de las religiones místicas y esotéricas, y ahí hay que buscar el sentido de los amuletos, los sacramentales cristianos, y quizá de los sacramentos de las religiones en general.

§ 23. HERA, JUNO Y LOS DIOS DOMÉSTICOS

HERA es la hija mayor de Cronos y Rea, y por tanto hermana de Zeus primero y su esposa después. El nuevo orden familiar-matrimonial nace de y se basa en una nueva organización del tiempo y del espacio, del orden generado por los calendarios y las murallas, y en ambas dimensiones la mujer tiene una función clave como señora del hogar. En la cultura micénica del segundo milenio AdC, antes de que tuviera figura antropomórfica, se le representa como una columna, como un pilar, y cuando adquiere la forma de una mujer, mantiene su filiación y sus poderes cósmicos: la Vía Láctea es un río de leche que surge de uno de sus pezones mientras amamantaba a Hércules (a Hermes, según otras versiones)³⁶.

Su culto se encuentra difundido también en todo Oriente Medio, desde Egipto a Irán. Quizá por eso su etimología es muy incierta. Su homóloga romana, Juno, que es una diosa indoeuropea, tiene una prehistoria mejor conocida.

El término «Juno» pertenece al tema **yuwen-* e incluye la raíz **yu-* en su grado 0 y el sufijo *-wen-*. El significado originario de

[34] <http://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi>; <http://es.cribd.com/doc/122397489/HENRY-CORBIN-El-Hombre-de-Luz-en-El-Sufismo-Iranio>.

[35] Tomas de Aquino, *De substantiis separatis*, Cfr., <http://www.corpusthomicum.org/ots.html>.

[36] Burkert, Walter, *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007.

la raíz **yu-* es el de fuerza vital, (el *mana* paleolítico), tal como se encuentra en el Védico *áyuh* (*fuerza vital*), *āyúhgenius* (*de una fuerza vital*) y también en el griego αἰών y en el latín *aevum*³⁷.

El término «Juno» tiene, pues, la misma raíz de *Jupiter, Iovis* y de los términos, *iuvens*, joven y «Juvenal», raíz que en algunas de sus derivaciones pasa, de designar la fuerza vital de los ciclos de los vivientes en la naturaleza («mana»), a significar la eternidad del espíritu, de Zeus, de Dios, como juventud que permanece como tal, como lo que nunca termina de empezar.

Juno y las divinidades de funciones domésticas, como Hestia y Vesta, y otras, velan por los nacimientos, acompañan a las novias, protegen el hogar, y por supuesto al esposo. Por otra parte, y quizá por una trasposición, extensión o asimilación del hogar familiar al «hogar celestial» y al «hogar terrenal-social», es la reina de las divinidades por ser la esposa de Zeus, y también la que vela por el Estado Romano³⁸.

La consolidación del régimen patriarcal tiene lugar cuando la diosa femenina, diversificada en las funciones femeninas que la progresiva complejidad social requiere, asume unas cuotas de poder religioso, político, jurídico y económico que le aseguran una cierta posición en el orden social.

Por otra parte las referencias religiosas a la mujer, la maternidad, el nacimiento, el cuidado, son numerosas en todas las culturas y en la mayoría de las religiones neolíticas. En todas las religiones de un modo u otro se registra la presencia del principio vivificante como lo sagrado femenino, personificado en algún dios, alguna diosa, seres angélicos o criaturas humanas divinizadas, como es el caso de la Virgen María en el cristianismo.

[37] Benveniste, Émile, «Expression indo-européenne de l' éternité», *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 38, 1937, pp.103-112: ([https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_(mythology))).

[38] Dumezil, G., *La religion romaine archaïque* Paris 1974 part II chapt. 1; Dumezil, G., *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956 chapt. 3. ([https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_(mythology))).

El neolítico, el momento de formación de los grandes monoteísmos patriarcales, es también el momento en que lo femenino emerge desde lo más profundo de la divinidad. Ya se ha señalado cómo el dios padre celestial, en la medida en que se muestra como amor misericordioso, aparece también como mujer y como madre, en la tradición semita hebrea y musulmana. Igualmente, en las primeras formulaciones conceptuales de la divinidad, como las de las religiones de la India y China, y especialmente en el taoísmo, la creación emerge de la hembra abisal, como si la realidad toda surgiera de una sima abrasadora, como si la creación fuese el desbordamiento amoroso de un abismo femenino.

§ 24. ARTEMISA, LA DIOSA DE LA NATURALEZA VIRGEN

El tercer tipo de divinidad femenina que surge a partir del principio vital paleolítico materno es, en el mundo indo-europeo y semita, el que constituye a la Artemisa griega y la Diana romana.

El nombre de Artemisa tiene, como una de sus raíces posibles, la voz griega *árktos* «oso» (de PIE **h₂ṛ́tkos*), de donde proceden también los términos «ártico» y «Arturo», y según el cual se nombran las constelaciones *ursa maior* y *ursa minor* en diversas culturas de cazadores recolectores de Europa, Asia, África y América. Por ello se ha supuesto que el nombre fue aceptado por las tribus nómadas, antes de que llegasen a América³⁹.

El culto a Artemisa está relacionado con las formas del culto al oso, del que quedan vestigios en no pocas cuevas que registran

[39] Cfr., Shaefer, Bradley E., "The Origin of the Great Constellations: Was the Great Bear Constellation named before hunter nomads first reached the Americas more than 13.000 years ago?", *Scientific American*, November, 2006. Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Cave_bear, Cfr. Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, Sevilla: Thémata, 2016, § 15, «Los dioses-animales del cielo. "Taurus", "Canis", "Ursa"».

actividades humanas en el paleolítico, y especialmente con rituales totémicos y chamánicos en las culturas indo-europeas⁴⁰.

La Artemisa griega, diosa de la caza y de los animales salvajes, es representada junto a Orión, la constelación más venerada y mejor conocida en el paleolítico, y como compañera suya. La mitología griega refiere que Artemisa es una diosa virgen, de suma belleza, y que fue deseada y pretendida por muchos dioses y hombres, sin que ella accediera a los requerimientos de ninguno, excepto a los de su compañero Orión.

Orión es «el cazador», el que marca las temporadas de caza en el paleolítico y en el neolítico. En el mundo griego, es hijo de Poseidón, y hay referencias orales de él desde el milenio segundo. Caza con Artemisa en Creta, y muere incidentalmente por una flecha que sale del arco de la diosa. Según otras versiones muere porque, para castigar algunos de sus desmanes, la Madre Tierra envía un escorpión para que lo mate, y posteriormente Zeus convierte en constelaciones tanto a Orión como a Scorpio⁴¹.

La constelación de Scorpio (22 octubre a 21 noviembre) y la de Orión, marcan determinados momentos en los periodos de caza, de comienzo y de fin de una veda, de unas especies o de otras⁴².

En las culturas indoeuropeas, la imaginación y la memoria griegas recogen los momentos en que la práctica de la caza era dirigida por las constelaciones, los tránsitos de la caza a la agricultura, y los momentos en que la caza va quedando reducida a una actividad deportiva o de recreo. Estos episodios y periodos registran también el tiempo en que, al dejar de ser la caza una actividad fundamental en las comunidades humanas, el culto a Artemisa, Diana, y diosas análogas pierde relevancia.

[40] Insoll, Timothy, *Archaeology, Religion, Ritual*, London: Routledge, 2004. https://en.wikipedia.org/wiki/Cave_bear.

[41] Cfr., Kerényi, Karl, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1990; cfr. [https://en.wikipedia.org/wiki/Orion_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Orion_(mythology)).

[42] Cfr. <http://www.fecaza.com/>, web de la Real Federación Española de Caza.

Mientras la diosa madre de la agricultura y la diosa del hogar adquieren una relevancia cada vez mayor en el calcolítico y en la antigüedad, no ocurre lo mismo con la diosa virgen de la caza y de la vida salvaje, a no ser que se asimile cada vez más a la madre tierra. Al parecer, eso es lo que ocurre con la Artemisa de Éfeso, que reúne el culto a las amazonas y el culto a la diosa Cibele, en uno de los templos más famosos del mundo antiguo (en una de «las siete maravillas del mundo»), y venerado en todo el mundo conocido. Es el culto que entra en conflicto con la predicación cristiana de Pablo y del que queda constancia en el Nuevo Testamento (Hechos, 19:23-41)⁴³.

3.4. LAS FIESTAS NEOLÍTICAS Y LA GÉNESIS DE LA LITURGIA

§ 25. LAS FIESTAS DE LA CANDELARIA DE PUNO Y LA «T'ANTA WAWA»

Los regímenes patriarcales se articulan, pues, con formas de culto a las divinidades femeninas, que tienen también papeles destacados en la organización de la vida neolítica, y posteriormente en la calcolítica y en la antigüedad.

Los cultos a la fecundidad femenina y a la mujer en las formas de doncella, desposada y madre, que provienen de los comienzos paleolíticos del *homo sapiens*, se mantienen en el neolítico y persisten en los siguientes periodos históricos en diferentes culturas, con fases de gran esplendor, fases de decadencia y extinción, y otros momentos de resurgimiento más o menos intenso.

Un caso de continuidad y síntesis de dicho culto de épocas precedentes en los siglos XX y XXI es el de las fiestas de la

[43] Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Temple_of_Artemis.

Candelaria de Puno, en su correlación con la fiesta de la *T'anta Wawa*, también en el sur de Perú.

Esta fiesta de la Candelaria, declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad *por la Unesco el 27 de noviembre de 2014*, representa probablemente la mayor manifestación cultural, musical, dancística y religiosa del Perú *y tal vez de América, por la cantidad de símbolos y manifestaciones artístico-culturales propias de las culturas quechua, aimara y mestiza*⁴⁴.

Se realiza en el mes de febrero de cada año, siguiendo la tradición cristiana llevada por los españoles, de la celebración de la Virgen de las Candelas, o de la Presentación de Jesús niño por su madre en el templo de Jerusalén. La fiesta es de fundación española y, más en concreto, de las islas Canarias, donde recoge y cristianiza tradiciones religiosas de la cultura autóctona de los guanches que provienen del neolítico y quizá de antes, semejantes a los cultos de Isis como diosa madre que amamanta al niño⁴⁵.

Los españoles introducen la fiesta el 2 de febrero en la ciudad de Puno, a mediados del siglo XVI, y desde entonces hasta el siglo XXI, va recogiendo manifestaciones religiosas, folklóricas y artísticas incaicas, quechuas y aimaras, y preincaicas, quizá provenientes del periodo formativo o incluso del paleolítico americano.

Durante los siglos de la colonia, con objeto de cristianizar las fiestas de los nativos y a la vez con ánimo de extirpar la idolatría, esos ritos nativos son aceptados y depurados, y también después de la independencia en el Perú cristiano. Pero a lo largo del siglo XX las fiestas de la Candelaria integran cada vez con menos reservas los ritos indígenas, y se solapan cada vez más con las fiestas de Carnaval, hasta que finalmente, en las últimas décadas del siglo XX, se convierten en el mayor acontecimiento dancístico y musical del país, con un número de agrupaciones similar o superior algunas veces a las del Carnaval de Rio de Janeiro.

[44] Cfr., [https://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_de_la_Candelaria_\(Puno\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_de_la_Candelaria_(Puno)).

[45] Cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Candelaria.

El carácter de culto a la fecundidad femenina y a la maternidad de estas fiestas viene refrendado no solamente por el tipo de danzas y ritos de las diversas agrupaciones, sino también por el hecho de que nueve meses después de estas fiestas, o sea, el tiempo que dura el embarazo humano, se celebran las fiestas de la *T'anta Wawa* el 2 de noviembre, la fiesta de los bebés o el mes de los bebés, que se solapa con la celebración de los difuntos y con la fiesta de todos los santos.

La palabra «t'anta wawa» (guagua), deriva del quechua: *t'anta* – *pan* y *wawa* o *guagua*, bebé o niño pequeño y significa «bebés de pan»⁴⁶. El día de los difuntos y el de todos los santos se hacen y se toman unas ensaimadas o unos panes dulces de tamaños muy variables pero frecuentemente de forma ovalada o elíptica, que tienen en uno de los focos de la elipse la cara de un bebé, de un niño o de una niña, y a veces de un animal.

La celebración del día del bebé nueve meses después de la fiesta de la Candelaria y la ingesta las ensaimadas son actos simbólicos, pero van acompañados del hecho real de que muchos niños en Perú nacen en el mes de noviembre, de que frecuentemente la madre y la familia de la madre no sabe quién es el padre, y de que el hecho de ser madre, independientemente de que sea soltera o no, es siempre un acontecimiento festivo. Ser madre soltera en el Perú, no es un desdoro. No lo es en el siglo XXI, pero tampoco lo ha sido en el siglo XX ni en el XIX. Ha sido visto normalmente como el cumplimiento pleno de lo que es ser mujer, a saber, tener un hijo. Si hay o no hay esposo, es secundario, y, en cierto modo, irrelevante. El carácter imprescindible del esposo, tan propio de la familia burguesa occidental, no aparece en amplios sectores de la cultura peruana, incluso de clase alta (o sea, burguesa).

Lo que se celebra, aquello a lo que se rinde culto por considerarse expresión máxima de lo sagrado, del principio vital, es la

[46] Cfr., http://www.dearteycultura.com/la-tanta-wawa-bebe-de-pan/#WCn_SNL-hBdg.

fecundidad femenina en sí, el alumbramiento, la emergencia de una nueva vida. Ese ritual máximo del paleolítico se mantiene en el neolítico, y se prolonga a lo largo de la historia humana de diversas maneras y con diversa intensidad hasta el siglo XXI.

	
<p>http://www.dearteycultura.com/la-tanta-wawa-bebe-de-pan/#.WCn_SNLhBdg.</p>	<p>http://lapaz.metro-blog.com/promocion-de-todos-santos-2014-cinema-teca-boliviana/</p>

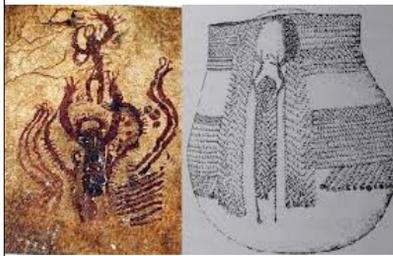
§ 26. *LOS ORANTES NEOLÍTICOS. CONSTRUCCIÓN Y ENTERRAMIENTO DE SANTUARIOS*

El neolítico es el periodo en el que nacen y se desarrollan las construcciones, tanto las ceremoniales como las civiles y las de cualquier otro tipo. El culto no se celebra en relación inmediata con los elementos de la naturaleza como en el paleolítico, en referencia a la luna, al fuego, a la pieza cazada o al recién nacido y la parturienta. Se celebra en relación con esos seres pero

mediatamente, según una nueva organización del tiempo y del espacio, según la mediación de espacios acotados y construidos especialmente para esos cultos. Esas construcciones son, desde luego, los santuarios y los templos pre-urbanos y urbanos, pero en ellos y para ellos, se construyen objetos de culto, que pueden estar en los templos o en el medio natural.

El primero y más importante «objeto» de culto es la figura del orante y del adorante, que puede ser animal o humano. Se reproducen en dibujos en las paredes, en bajorrelieves, en esculturas y en arquitectura, pero también, en lo que podría ser su producción autónoma como «objeto» de culto, y que podría ser el origen del candelero o candelabro y otros elementos litúrgicos.

Siguiendo una secuencia histórica, puede decirse que hay continuidad entre los primeros santuarios y representaciones de orantes desde los comienzos del neolítico hasta la antigüedad, e incluso hasta el siglo XXI. Es decir, entre los orantes del neolítico del levante español de milenio sexto AC, por ejemplo, y la menorah o candelabro hebreo y las representaciones de orantes del arte paleocristiano.

	
<p>Arte macroesquemático: orantes en Pla de Petracos y en una cerámica de Cova de l'Or, España, 6000 a.C. http://www.arteprehistorico.es/ arte-rupestre/</p>	<p>Catacumbas de San Genaro, Napoles, s. III https://it.wikipedia.org/wiki/ Catacombe_di_San_Gennaro</p>

La primera construcción ceremonial de la que se tiene noticia por ahora es la ya mencionada de Göbekli Tepe, en Turquía, del milenio X AdC. De entre las numerosas páginas web y blogs sobre el santuario, algunas están dedicadas a describir algunos de sus pilares que se consideran orantes. Unos en forma de T, como el ya mencionado pictograma usado en la cultura natufian para designar a Eva, es decir, una figura humana con los brazos levantados, y otros en forma de I, de mástil, como una parte del pictograma utilizado en la cultura natufian para designar la tienda y a Adán. En este segundo caso, los pilares representan figuras humanas con las manos sobre el cinturón⁴⁷, o bien con las manos cruzadas, superpuestas o unidas por las palmas, sobre la cintura o sobre el pecho como numerosos orantes sumerios y babilonios.

	
<p>http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/gobekli-tepe-el-primer-templode-la-historia_6363,9000-7500 a.C</p>	<p>Pilares del santuario. Orantes o sacerdotes con las manos sobre el cinturón</p>

Algo semejante sucede con lo que hasta ahora el registro arqueológico contiene como la primera ciudad y primer santuario de América, Caral, en Perú, del milenio 3 AdC, contemporáneo

[47] Cfr., <http://blog.world-mysteries.com/mystic-places/gobekli-tepe-garden-of-eden>. Cfr., <http://www.abovetopsecret.com/forum/thread915393/pg1>, "Pillars of Gobekli Tepe...an explanation".

de los zigurats asirios y de las pirámides de Egipto, que pertenecen ya al calcolítico.

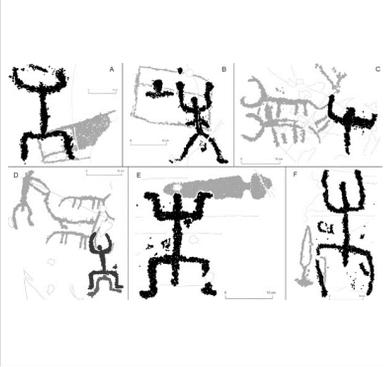
En Caral las figuras son de pequeño tamaño, como las diosas paleolíticas, y como los orantes sumerios y egipcios.

	
<p>http://www.cultura.gob.pe/es/programas/proyectoscomisiones/proyecto-especial-zona-arqueologica-caral, entre 3000 y 1800 a. C</p>	<p>http://www.zonacaral.gob.pe/noticias/descubren-en-vichama-estatuilla-de-sacerdotisa-y-otras-4-piezas-milenarias/</p>

Tanto Göbekli Tepe como Caral son santuarios que después de su construcción y su utilización han sido sepultados completamente por sus constructores y usuarios. El de Turquía en el milenio VIII y el de Perú entre 2.100-1.800 AdC⁴⁸. Las causas de esta práctica, en sitios tan alejados y probablemente sin ninguna relación entre sí, resultan enigmáticas. No parece que el motivo fuera la defensa porque en Caral no hay restos de instrumentos ni actividades violentas o bélicas, y en Göbekli Tepe tampoco.

En el arte rupestre del neolítico alpino, aparecen figuras de orantes, masculinas y femeninas, en forma de T, realizadas entre el milenio 5 y el 3 AdC.

[48] Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Caral>.

	
<p>«Praying figures» in Valcamonica rock art, milenio 5 a 3 AdC</p>	<p>«Praying figures» in Valcamonica rock art http://www.rupestre.net/tracce/?p=4123</p>

Las líneas de nazca son figuras estilizadas, de animales, de humanos y de motivos geométricos y abstractos (unas 800 en total), realizadas en una extensión 520 km². En el conjunto hay más de 1.000 rectas, algunas de varios kilómetros de largo y de una anchura de entre 40 y 250cms. Como en Göbekli Tepe y en Caral, las figuras representan aves, insectos, mamíferos y plantas, que en algunos casos pueden considerarse ídolos totémicos, poderes cósmicos, divinidades y orantes.

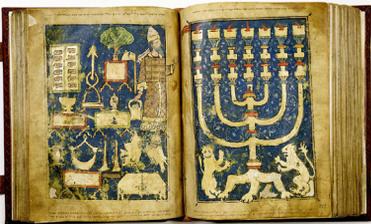
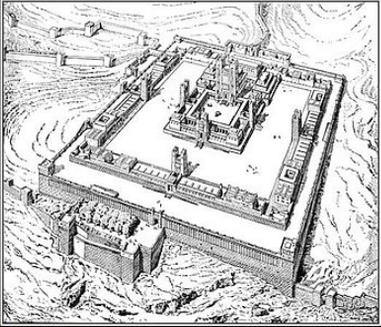
	
<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Nazca_(cultura)</p>	<p>Siglos I-VII</p>

Entre los milenios 4 y 2 se encuentran en el mediterráneo figuras de orantes femeninos, en los que la forma de T de los orantes de milenios anteriores, cambia, presentando, sobre la forma del tronco bien diferenciada, una disposición de los brazos en forma de V o bien en forma de U.

	
<p>Orante / diosa, 1200 AC https://www.pinterest.com/solopiensoenart/arte-micénico-periodo-heládico/</p>	<p>Orante, Egipto, 3.400 AC Brooklin Museum, New York https://gutoarqdesigner.blogspot.pe/p/artes.html</p>

El conjunto de figuras y formas registradas desde Göbekli Tepe hasta el arte micénico del segundo milenio, parece encontrarse igualmente en los instrumentos y figuras del templo de Jerusalén, construido por el Rey Salomón a comienzos del primer milenio, en 960 AdC. Tanto en lo que se refiere a los instrumentos y animales como a los orantes, y en particular por lo que se refiere a la menorah, el candelero de los siete brazos, puede decirse

que hay unidad y continuidad iconográfica entre los elementos litúrgicos de Gobekli Tepe y los templos paleocristianos.

	
<p>Sumo sacerdote de Israel con los utensilios del Templo, entre los que destaca la menorah Pentateuco de Ratisbona, Baviera, 1300.12 https://es.wikipedia.org/wiki/Templo_de_Jerusalen</p>	<p>El Templo de Jerusalén según la visión del profeta Ezequiel. Hacia 960 AC.</p>

Se puede pensar que la unidad y continuidad iconográfica, se corresponde con una unidad y continuidad simbólica y de sentido. Siguiendo el enfoque metodológico apuntado por Wittgenstein en sus *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*⁴⁹, se puede pensar que el sentido de las construcciones, objetos y figuras que aparecen en los santuarios y templos de comienzos del neolítico, es análogo al que tienen al final, y al que tienen en las construcciones religiosas de la antigüedad y la modernidad.

Las piedras de altares tienen sentido para depositar las ofrendas; las vasijas y otros recipientes para conservar óleos, leche, miel, semen, agua lustral, incienso, cenizas, etc., para usarlos

[49] Wittgenstein, L., *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*, Madrid: Tecnos, 1992.

en los diversos ritos cuando llegue su momento. Las figuras de animales y vegetales simbolizan poderes y valores, como el alimento, la valentía, la pureza, la inmortalidad, la donación, etc. Las velas encendidas y los candelabros, las flores en los altares o en las tumbas, significan la voluntad de los creyentes de mantener su actividad y su actitud de orantes y de suplicantes ante la divinidad, aun cuando tengan que estar ausentes.

Ese es el sentido que pueden tener los objetos y figuras de los santuarios, y también el de las figuras que están fuera de los santuarios, como los orantes de Val Camónica o de las líneas Nazca. Ese es también, quizá, uno de los sentidos que puede tener enterrar completamente dos santuarios, a 15.000 kms y 7.000 años de distancia, formando unas colinas de 150 ms. de altura y de 500 ms. de diámetro, como las de Göbekli Tepe y Caral.

Antes de que haya santuarios y templos hay montañas sagradas, bosques sagrados y árboles sagrados, y hay una relación entre la montaña y el templo, que aparece en algunos libros sagrados: «A todos los que observen el sábado sin profanarlo y se mantengan firmes en mi alianza, *yo los conduciré hasta mi santa Montaña y los colmaré de alegría en mi Casa de oración*» (Is 56, 6-8, subrayado mío). Como más adelante se verá, hay una continuidad, entre el monte santo, el templo, la lámpara (Sal. 131, 17) y el cuerpo de la víctima ofrecida en sacrificio.

No hay evidencia de que el sentido del ocultamiento de esos santuarios, cubriéndolos de tierra completamente, sea el de que el conjunto de los orantes de piedra que lo forman, animales y humanos, permanezcan en adoración perpetua como las velas que se encienden en los altares o las flores que se depositan en ellos.

Pero si el motivo fundamental por el que se construyen es religioso, como parece a primera vista y sostienen los arqueólogos de las excavaciones de Turquía, no resulta temerario suponer que el motivo por el que se entierra sea igualmente religioso. Enterrar

los santuarios requiere mucho menos esfuerzo y mucho menos tiempo que construirlos⁵⁰.

En cualquier caso, e independientemente de las interpretaciones que se den sobre estos complejos ceremoniales y sobre sus complementos, resulta claro que en el neolítico aparecen las construcciones religiosas, y con ellas el instrumental litúrgico que las religiones utilizarán en las etapas posteriores de su historia.

[50] Esa es la tesis de Klaus Schmidt, el director de las excavaciones, cfr., Schmidt, Klaus: «Göbekli Tepe - the Stone Age sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs”. In: *Documenta Praehistorica*, 37, 2010, S. 239-256. Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Göbekli_Tepe; cfr., https://de.wikipedia.org/wiki/Göbekli_Tepe.

CAPÍTULO 4: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ORDEN MORAL PAGANO. TEMPLO, SOCIEDAD Y LEY

4.1. CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN MORAL PAGANO – § 28. *Propiedad, responsabilidad civil y orden moral* - § 29. *Los sacrificios humanos y el ordenamiento civil. Fas, vis, ius* – 4.2. COMUNIDAD Y LOCALIDAD EN LAS SOCIEDADES SEDENTARIAS. LA PROMULGACIÓN DE LA LEY - § 30. *Los 'ayllus', 'huacas' y 'chacras' andinos. «Ecclesia», divinidad y localidad* - § 31. *Promulgaciones de la ley divina. Ética ritual, moral y derecho* – 4.3. ORDEN SOCIAL REVELADO Y CONSTRUIDO. MOISÉS, CONFUCIO Y MUHAMMAD - § 32. *Orden divino de la sociedad. Moisés, Confucio y Muhammad* - § 32.1. *Prescripciones rituales* - § 32.2. *Imperativos de excelencia social* - § 32.3. *Determinación de responsabilidad codificada* - § 33. *División del trabajo religioso. Astronomía y jerarquía sacerdotal* – 4.4. SANTUARIOS, TEMPLOS DOMÉSTICOS Y TEMPLOS URBANOS - § 34. *Santuarios, pirámides y templos. Hölderlin y el epitafio de Loyola* - § 35. *Templo, firmamento y comunidad. El calendario metropolitano de Cuzco*

4.1. CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN MORAL PAGANO

§ 28. PROPIEDAD, RESPONSABILIDAD MORAL Y ORDEN CIVIL

N IETZSCHE define al hombre como «el animal que puede prometer»¹, y Tomás de Aquino como el ser que «se propone para sí mismo sus propios fines»². Las promesas y los proyectos son la forma humana de dominio y control del tiempo. La posesión del tiempo es, por una parte, posesión del tiempo pasado y de lo pasado en ese tiempo, posesión de los sistemas somáticos y extra-somáticos de almacenar información. Por otra,

[1] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Akal, 2007, p.261 y *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires: Alianza, 2006, pp. 76-; cfr., Svampa, M. Lucila, «Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt» en *Tópicos* (México) no.46 México jun. 2014.

[2] Tomás de Aquino, *Summa Teológica*, I, q. 18, a 3.

posesión del tiempo futuro, posesión de la capacidad de proyectar, prometer y comprometerse, lo cual implica la certeza de poder cumplir. No hay moralidad si no es posible comprometerse y cumplir lo prometido. La moralidad es responsabilidad. Esta posesión y propiedad del tiempo constituye uno de los fundamentos del orden moral.

Dado que el tiempo y el espacio forman una unidad inseparable, la posesión y propiedad del tiempo se realiza y se consolida mediante la posesión y la propiedad del espacio, es decir, mediante la posesión y propiedad de la tierra. Por eso la moral y el derecho aparecen propiamente en el neolítico, que es cuando se constituyen las formas de posesión y propiedad del espacio y del tiempo.

Los fines «naturales» del hombre, que son nacer, crecer, reproducirse y morir, dejan de estar al cuidado exclusivo de la naturaleza, de lo sagrado, y pasan a depender también del cuidado del hombre, porque él asume cierta responsabilidad sobre los procesos de la naturaleza que le garantizan el cumplimiento de sus fines como especie.

Además esta responsabilidad no la asume individualmente sino grupalmente, mediante organizaciones diversas, más o menos jerarquizadas, que generan diferentes tipos de propiedad, de responsabilidad y de moralidad. A partir del neolítico la subsistencia no es solamente un don divino marcado en los cielos, es también una responsabilidad y un logro humano generado en la tierra, en el campo (*pagus*), y ese rasgo del paganismo, como se verá, tiene relación con que, a partir del neolítico, el hombre confía para su subsistencia cada vez más en sus poderes y su organización y cada vez menos en los de la divinidad.

La moral y la ley se hacen más complejas en el calcolítico y en la antigüedad, en las sociedades con escritura, porque entonces los fines «naturales» del hombre, son cada vez más dependientes de instrumentos artificiales, de las organizaciones estatales, y la «realización de la existencia humana» depende cada vez más de

ellas, de los poderes políticos, y cada vez menos de los poderes naturales y sobrenaturales (sagrados).

A partir de la época histórica, los hombres tienen que proponerse cada vez más los fines de su vida, individual y colectivamente. La moral y el derecho se hacen saberes cada vez más complejos, hay que dedicarles cada vez más atención, hay que buscar los fundamentos del orden moral y llegar al acuerdo sobre lo bueno y lo justo entre todos, como dice Aristóteles, y como vuelve a plantear de un modo nuevo Brentano a comienzos del siglo XX³.

Uno de los fundamentos del orden moral es la conciencia de la capacidad de prometer, de poseerse a sí mismo en el futuro, en el tiempo, en la existencia, en el ser. Se dice de un ser que es libre cuando es causa de sí mismo, cuando es capaz de sí mismo y no es posesión ni propiedad de otro⁴. Uno de los fundamentos del orden moral es, pues, esa naturaleza que tenía una preeminencia tan abrumadora en el paleolítico, y otro la libertad, que tiene un protagonismo creciente desde el neolítico en adelante.

La moral está muy enraizada en el sentimiento y el sentido de autoposesión y auto-propiedad, de libertad y de legitimidad, que a su vez se consolidan en su articulación con el de posesión y propiedad en general. Esa es la razón por la que Hegel considera que la propiedad privada es «natural»⁵. El sentimiento y la conciencia de la propia libertad se actualizan mediante la propiedad. En un mundo neolítico los que no poseen nada son irresponsables.

En el neolítico la moral empieza a ser «nueva» porque aparece una institución, a saber, la propiedad inmobiliaria, que vertebraba todo el orden social, y mediante la cual la libertad tiene un

[3] Cfr., Brentano, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.

[4] Aristóteles, *Metafísica*, I, 2.

[5] Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, §§ 54-58, Barcelona: EDHASA, 1988.

protagonismo nuevo⁶. En el paleolítico la moral no se diferencia del rito y por eso es heterónoma, a lo largo del neolítico se va diferenciando del rito y aparece como muy ritual, y emerge como autónoma, como moral propiamente dicha, entre los milenios 10 y 5 AdC⁷. El orden moral se va constituyendo y consolidando a medida que se va constituyendo y consolidando la institución de la propiedad, el orden jurídico dimanado de ella, y la libertad humana misma, que es lo que Hegel descubre precisamente como sentido de la historia.

§ 29. *LOS SACRIFICIOS HUMANOS Y EL ORDENAMIENTO CIVIL.*
FAS, VIS, IUS

JUNTO a la institución de la propiedad inmobiliaria, y quizá como la forma fundamental de consolidarla, emerge y se consolida también el monopolio de la violencia legítima, lo que Hobbes primero y Weber más tarde consideran la fundamentación del orden civil y del estado, el tránsito del «estado de naturaleza» al «estado civil», al orden de la moral y del derecho diferenciados⁸.

Este tránsito del paleolítico al neolítico está registrado en la memoria épica como segundo parricidio originario, como muerte, homicidio o ajusticiamiento de Abel por parte de Caín, de algunos familiares de Hércules por parte del héroe, de Remo

[6] En la película *Violeta*, de Antonio Frazzi, que es una versión de *La dama de las camelias* y de *La traviata* realizada en 2011, la protagonista aparece como una niña pobre que fue vendida por su padre a un saltimbanquí ambulante por unas liras. Su moral es como la de la Sonia de Dostoievski, como la de una esclava de la roma republicana. No es y no puede ser dueña de su sexualidad, ni propietaria de sí misma, aunque sí puede ponerle precio, por eso aparece como extremadamente inmoral desde el punto de vista del orden burgués del siglo XIX.

[7] Goethe había observado que el decálogo judaico, y las religiones en general, se inician con una ética muy ritual, y que es en fases posteriores cuando la moral se hace más personal, autónoma y libre.

[8] Hobbes, T., *Leviatán*, caps. 17 y 18, Madrid: Editora Nacional, 1980; Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, caps. XIII y XIV.

por parte de Rómulo, de los hijos de Vucub-Caquix por Hunahpú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh* de los maya, entre otros casos⁹.

El neolítico se inicia con una práctica de los sacrificios humanos que al parecer se generaliza en todos los continentes¹⁰ y termina con la abolición de tales prácticas. Dicha abolición entre los hebreos viene protagonizada directamente por Yahweh que le pide a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac y luego se lo impide, en Grecia por la saga de Clitemnestra y Orestes que vengan y «limpian» el sacrificio de Ifigenia por parte de Agamenón, en Roma por la legislación del rey Numa.

En América el neolítico no termina por sí mismo y no hay abolición de los sacrificios humanos como un proceso interno en ninguno de los estados precolombinos. El nuevo orden social se establece violentamente con la llegada de los españoles.

La generalización y abolición de los sacrificios humanos marcan el inicio y el fin respectivamente del neolítico. En el oriente medio, guardan relación con el inicio y consolidación de la propiedad inmobiliaria privada, y con la emergencia de la escritura, la metalurgia y los estados. En casi todos los casos, la abolición de los sacrificios humanos se lleva a cabo sustituyendo la víctima humana por un animal, generalmente doméstico.

Todo eso lleva consigo el desarrollo de un orden moral, que surge en la configuración del nuevo orden religioso. De suyo el monopolio de la violencia legítima corresponde al poder sagrado, a Yahveh, y solamente puede asumirlo quien lo representa y actúa en su nombre. El rey, el soberano, el Faraón, el emperador, en cualquiera de sus manifestaciones, tiene carácter divino y es la divinidad misma. Excepto Abraham, los demás soberanos, Rómulo, Teseo, Faraón, el Sátrapa, el Inca, etc., son divinidades.

Probablemente los sacrificios humanos emergen con la separación neta entre familia y sociedad civil, y su abolición se

[9] *Génesis*, 4, 1-16; Tito Livio, *Ab Urbe condita*, I, 10; Plutarco. *Vidas Paralelas*. Rómulo. I, 14; *Popol Vuh*, I, 8-9.

[10] Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice

produce con la diferenciación neta entre ética ritual, moral y derecho. Esa abolición se transforma en legitimación del ajusticiamiento por parte del estado hasta la abolición de la pena de muerte en el siglo XX.

Cuando las tribus de cazadores recolectores empiezan a agruparse y a formar los primeros asentamientos urbanos del planeta, hacia el 10.000 AdC., el orden vital y el sistema de la supervivencia se transforman por completo, y la vida humana pasa de depender de la caza a depender de la agricultura y la ganadería, de las organizaciones humanas. Entonces los dioses, que siguen siendo los poderes que disponen de la vida humana sin que los humanos puedan disponer de ella, ya no tienen como tarea primordial suministrar caza ni cuidar de la fecundidad animal. Ni siquiera la fecundidad femenina es ya asunto de vida o muerte, antes al contrario, empieza a haber excedentes de población y aparecen los sistemas de control de la natalidad, generalmente mediante el infanticidio femenino¹¹.

Para que este nuevo grupo humano, ahora formado por varios miles de individuos, pueda sobrevivir hace falta una organización y división del trabajo bastante precisa. La tarea de los dioses sigue siendo ocuparse de la vida humana, pero ahora la vida humana depende de las leyes de organización de la convivencia y cooperación entre los humanos, es decir, de las leyes de la ciudad.

Ahora no hay que matar animales salvajes para sobrevivir. O bien, hay que ofrecer a los dioses en sacrificio algunos de los animales domesticados, o parte de los productos de los vegetales domesticados, por cuya vitalidad siguen velando los dioses.

[11] Se ha dicho ya varias veces que en las sociedades paleolíticas el bien raíz había sido la mujer y que se necesitaba que nacieran tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviviera (grupos de entre 50 a 100 individuos con una vida media de 20 años), pero en el neolítico el bien raíz es la tierra, la fecundidad femenina no es una cuestión socialmente angustiosa y la expectativa media de vida se acerca a los 30 años. Cfr.5 J. Choza, *Historia cultural del humanismo*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, cap.4. Sobre la aparición de los sistemas de control de natalidad, cfr., Harris, M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1991.

A quien hay que matar es a quien no observa las leyes de la ciudad que posibilitan la agricultura, que es lo que hace Rómulo con Remo, Creonte el rey de Tebas con Polinice, el hermano de Antígona, Orestes, con su madre Clitemnestra por mandato de Apolo, y Caín con Abel¹².

Se puede interpretar que Caín y los hijos de Caín son los agricultores, los propietarios de terreno, los iniciadores de la evolución neolítica, que Abel y sus hijos son los pastores nómadas, los cazadores recolectores, y que el Dios que promete protección a Caín después de matar a su hermano es el correlato semita del Dios que promete protección a Orestes después de matar a su madre. Es el dios que legitima el homicidio mediante el monopolio de la violencia legítima. «*Si alguien mata a Caín, será vengado siete veces. Y Dios puso una marca en Caín para que quien quiera que se encontrase con él no lo matara*» (Génesis, 4, 15)¹³.

Rómulo mata a Remo porque, después de haber trazado los límites de la ciudad con el surco de un arado, y después de haber levantado el arado en los sitios donde habían de ir las puertas de la ciudad, que es por donde habían de entrar y salir los ciudadanos y los visitantes, Remo transgrede las leyes establecidas y entra en la ciudad saltando por encima del surco abierto, es decir, por encima de la muralla. La acción de Rómulo es la de imponer un castigo, el máximo de todos, y la de imponer la justicia, que queda así proclamada y promulgada.

Es decir, la acción de Rómulo es establecer el orden que permite el mantenimiento de la ciudad y la supervivencia de los ciudadanos. No se explicita más en la leyenda si el castigo fue

[12] Sigo ahora mi trabajo «Antropología del crimen», *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010.

[13] La mayoría de las interpretaciones de la maldición y la marca de Caín son de tipo racista hasta el siglo XX, en que son desautorizadas. No conozco interpretaciones en el sentido de la constitución weberiana del estado, pero las interpretaciones racistas y algunas otras implican la constitución del monopolio de la violencia legítima. Cfr. Lapizito, Regina M., *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997, cfr. . https://es.wikipedia.org/wiki/Maldición_y_marca_de_Caín

llevado a cabo con todos los requisitos que la ejemplaridad y el aleccionamiento del pueblo requería, pero eso es lo que sí está presente en los castigos de los criminales que se llevan a cabo en la cultura occidental desde la Grecia clásica hasta el ajusticiamiento de Damiens el 2 de marzo de 1775 en París, con cuyo relato Foucault inicia su obra *Vigilar y castigar*,¹⁴ o en los ajusticiamientos de los inculpados en el proceso de Nürenberg.

Desde un punto de vista privado puede considerarse que la muerte de Abel, la de Clitemnestra o la de Remo, son los primeros crímenes de la historia humana, pero desde un punto de vista público, desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad, puede considerarse que no son crímenes, sino ajusticiamientos, y, por tanto, actos de justicia, establecimiento y promulgación del orden por parte de quien adquiere el monopolio de la violencia legítima en su emergencia histórica.

Pero dado que en los momentos en que actúan Caín, Orestes y Rómulo el ámbito de lo público, de la *polis*, no está constituido, sino que se constituye mediante esos actos, puede considerarse que consisten precisamente en crímenes. El crimen sigue el principio de la caza de matar para vivir, y consiste en la muerte violenta de un semejante por imperativo de la supervivencia propia, individual o tribal, si es que esa diferencia puede establecerse en las sociedades tribales. Se mata a un viviente porque eso es necesario para la supervivencia de otros. En cierto modo, por haber violado una «norma» de justicia (universal), quizá la primera de todas, que es vivir, sobrevivir.

Si la muerte la ejecuta el que tiene el monopolio de la violencia legítima se llama ajusticiamiento y si la ejecuta el que no la tiene se llama asesinato. Como escribía San Pablo primero (*Romanos 7:7-25*) y luego Hobbes (*loc. cit.*) cuando nace la ley nace el pecado y con él la muerte, cuando se constituye el estado civil surge el delito, el crimen, y con él el castigo. Como se ha dicho, el

[14] 6 M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México 2004, pp. 11-13.

crimen es una acción que destruye lo más valioso, sagrado y misterioso para el hombre, la vida, pero una vida que está protegida por los dioses y a la vez protegida por la ley, por el orden social, y los dioses y el orden social forman un solo orden universal, una sola ley eterna.

El cosmos civil, la ley y el orden social, hacen posible la vida en el neolítico como el cosmos físico la hacía en el paleolítico. Por eso el castigo del pecado y del delito, del crimen, tiene también en el neolítico el sentido que tenía el sacrificio del animal en el paleolítico, a saber, preservar la vida, mantener con los dioses el pacto de guardar el orden establecido y restablecerlo cuando se ha roto, observar la ley mediante la cual el hombre vive.

Matar es un acto con una dimensión religiosa siempre, algo que coloca al actor inmediatamente en presencia de lo sagrado. No sólo porque le sitúa de nuevo como protagonista del sacrificio originario, el de la caza, sino también porque le pone en el nivel de lo sagrado, en el de quien dispone de la vida, en el que de algún modo trata de tú a tú con Dios, lo cual es más de lo que el hombre puede soportar.

En el tránsito de una forma de vida basada en la caza a otra basada en la agricultura y ganadería se produce la gran separación entre familia y sociedad civil, y los actos individuales tienen un significado nuevo porque tienen dos dimensiones, una personal-familiar y otra personal-social que antes no tenían. Entonces es cuando aparece la belleza y los sentimientos eróticos, la hipocresía, la avaricia, la responsabilidad y la culpa «social», es decir, el ámbito de lo público y la referencia de la acción personal a él¹⁵.

Entonces el acto de matar empieza a adquirir nuevos y cambiantes significados. Tanto si se trata de matar a un animal salvaje, a un semejante o a un animal doméstico (que no existía en

[15] Se trata de los sentimientos cuya emergencia analiza Rousseau en *Del contrato social; discursos: discurso sobre las ciencias y las artes, discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2008.

las sociedades anteriores) o bien a un prisionero de guerra (que tampoco existía en las sociedades anteriores)¹⁶.

Mientras se consolida el monopolio de la violencia legítima, las motivaciones para el homicidio pueden ser muy variadas, y resultan indiscernibles desde un punto de vista ético. No se sabe y no se puede saber si la envidia, el hambre, el orgullo, la autoafirmación, los celos, etc., son motivaciones que pueden generar lo justo y lo injusto. No solo no se puede establecer la diferencia entre asesinato y ajusticiamiento, sino, más en general, no se puede saber si los motivos por los cuales Hércules mata a sus víctimas, Caín mata a Abel o Agamenón mata a Ifigenia, son aceptables desde algún punto de vista, si esos actos son beneficiosos para la supervivencia de la comunidad, moralmente legítimos o censurables, universalizables o no universalizables. Sólo en el caso de Rómulo la muerte de Remo parece legitimada, pero es justamente porque el relato se hace desde un orden ya constituido.

Es posible que todas las motivaciones de algún modo se hayan mantenido hasta la actualidad. Bien en las mentes privadas de los criminales, bien en las ritualizaciones del homicidio en las fiestas populares.

Paralelamente al proceso de regulación del conflicto entre «la autoridad civil» y los miembros de la sociedad, o sea, a la regulación y legitimación de la violencia en el derecho del estado, en el derecho público, tiene lugar la regulación y la legitimación de la violencia en el derecho de los particulares, en el derecho civil o derecho privado. En ese proceso se distinguen las cuatro fases de *vis*, *fas*, *ius* y *lex*, mediante las cuales el conflicto privado es acogido y dirimido ante los dioses y mediante el designio de ellos inicialmente, y más tarde ante la autoridad civil. En primer lugar la *vis*, que es la fuerza otorgada por la divinidad, le da la victoria

[16] La tesis de Marvin Harris en este sentido es que tanto la guerra como los prisioneros de guerra y la esclavitud son fenómenos neolíticos, inexistente en las sociedades anteriores. Cfr. *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1991.

a aquel de los litigantes que la posee en mayor medida. En segundo lugar son los signos sagrados positivos y negativos, *fas* y *nefas*, los que señalan quien es el vencedor. En tercer lugar el *ius*, la *iustitia*, que es el mismo poder divino pero ahora dilucidado por los hombres mediante la palabra y el acuerdo, el que señala quién es el vencedor, y posteriormente lo señala la *lex*, que puede ya estar escrita y que es igualmente divina¹⁷.

Las motivaciones para el homicidio privado se van convirtiendo poco a poco en motivaciones para un homicidio público, y eso poco a poco otorga a la autoridad el monopolio de la violencia legítima a la vez que clarifica y regula los motivos legítimos para el conflicto y para la violencia. De todas formas, los motivos no legítimos sigues existiendo y se mantienen como impulsos reprimidos que pueden aflorar en las fiestas populares, que también favorecen el proceso de regulación y legitimación de la violencia.

El carnaval es probablemente la fiesta de la liberación de mayor cantidad de instintos y deseos reprimidos en aras de la constitución del estado civil, del orden social y moral, y del nuevo orden religioso instaurado con la revolución neolítica. Por supuesto que se pueden encontrar en esas fiestas formas de liberación de los impulsos sexuales, incestuosos, sadomasoquistas y de cualquier tipo, que también resultan regulados y legitimados. Pero ahí encuentran liberación y expresión los impulsos asesinos humanos. Aunque los carnavales de la cultura occidental puedan tener una raíz en las Saturnales romanas y en las vísperas de la Cuaresma cristiana, tienen también raíces autóctonas que quizá se remontan a la transición del paleolítico al neolítico propia de cada territorio¹⁸.

[17] Cfr. Murga, J.L., *Derecho Romano clásico II. El proceso*. Zaragoza: Secretariado de Publicaciones, 1983. Un examen más detallado de este proceso se encuentra en Chozza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, cap. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[18] Cfr. F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid: Alianza, 1983, y J. Caro Baroja, *El Carnaval*, Madrid: Alianza, 2006.

Como las Saturnales romanas, las fiestas del carnaval son las fiestas de celebración de la vida y de la transmutación de todos los valores, de suspensión de todas las prescripciones establecidas por los fundadores de ciudades y del orden civil, desde Caín, Orestes y Rómulo, pasando por los pontífices romanos, hasta los monarcas absolutos del siglo XVI y los revolucionarios constitucionales de los siglos XVIII y XIX.

Los carnavales no solamente acogen los impulsos de inversión, diversificación y expansión sexual. También los impulsos homicidas más diversos.

Por supuesto acogen y escenifican el tiranicidio y el regicidio, pero también las más variadas formas de sacrificio animal e incluso el «asesinato» del mezquino, del débil y del despreciable. En efecto, ese es uno de los posibles sentidos de los manteamientos y persecución de animales (J. Caro Baroja, *cit.*, pp. 63 ss), de la fiesta del «rey de gallos» (pp. 78 ss) de las «vaquillas» (pp. 276 ss), del «rey de la faba» (pp. 350 ss), del «rey de los cerdos» (pp. 356 ss), de las «fiestas de los locos» (pp. 371 ss), de los tontos (pp. 375 ss), de los peleles (pp. 66 ss), del ensañamiento con los desvalidos (pp. 99 ss), de la destrucción del Judas (pp. 148 ss), del «santo burlesco» (pp. 115 ss), de las cofradías de las ánimas (pp. 370 ss), de las «fiestas del obispillo» (pp. 340 ss), y de tantas otras.

El carnaval es la gran fiesta de la vida, que, aunque alcanza su significado cumbre en la Navidad, mantiene siempre también elementos naturales propiamente paganos. La máxima celebración de la vida es celebración del sexo en todas sus manifestaciones posibles, celebración del sacrificio de la caza y de las comidas eucarísticas de todos los tipos como la otra fuente de la vida. Y por otra parte, persecución y destrucción de todo lo que aparece como deshecho y desprestigio de la vida, e incluso como un insulto hacia la vida. Esto tiene obviamente muchas resonancias fascistas, pero es porque el fascismo es una reversión o una involución en estadios protoneolíticos.

Puede ser que la mente del criminal esté guiada frecuentemente por impulsos sexuales incestuosos o de otro tipo,

reprimidos y por tanto difícilmente perceptibles, y puede que resulte aceptable explicar el asesinato perceptible por unos deseos imperceptibles. Pero es mucho más fácil explicarlo por unos deseos perceptibles, eróticos y tanáticos, socialmente asumidos, representados y simbólica y vicariamente satisfechos, en los que todo el mundo participa y que todo el mundo puede comprender.

Es posible que, en último término, la motivación del crimen sea en todo caso la misma que la del ajusticiamiento, pero mientras que el ajusticiamiento está legitimado por la voluntad general, la ley y las pruebas, en su juicio de que un ser humano hace imposible la vida de los demás, el crimen pretende legitimarse a sí mismo desde una mente privada, a la que le falta la legitimidad para actuar y las pruebas de que un semejante está haciendo imposible la vida propia y la vida social en general. El estado de naturaleza no es una etapa cronológicamente anterior, o no solamente, es también una fase psicológicamente previa, una regresión al comportamiento de fases anteriores, en que pueden recaer en cualquier momento los individuos y a las sociedades. El estado de naturaleza no es solamente un pasado prehistórico, es también una posibilidad presente y cercana, y a veces probable, en todas las épocas y todas las sociedades¹⁹.

Ese estado o esa condición en la que se «recae» se puede examinar mediante la psicología y la historia. Para los casos individuales hay que recurrir a las consultas o a los tratados de psiquiatría. Para los casos históricos, hay que recurrir al paleolítico que puede encontrarse en los cazadores recolectores contemporáneos, al neolítico que puede encontrarse en la América relatada por los cronistas españoles, y al calcolítico y el orden urbano que puede encontrarse en la documentación arqueológica y en los textos de las sociedades calcolíticas. El «estado de naturaleza» del neolítico americano es quizá lo más violento y sanguinario que

[19] Una de las muchas expresiones literarias de esta tesis se encuentra en la novela de William Golding *El señor de las moscas*, de 1954, llevada al cine en 1963 por Peter Brook.

puede encontrarse en religiones y en sociedades, con una presencia de lo sacro tremendamente abrumadora.

En cualquier caso, parece obvio que el carnaval no se puede institucionalizar como fiesta hasta que el ámbito de lo público y lo privado no han alcanzado una diferenciación y una madurez suficiente, puesto que consiste en un juego con los papeles sociales, en un uso ficticio de papeles sociales bien establecidos. El firme establecimiento de esos papeles probablemente se consigue en los últimos milenios del neolítico, en los que la relación entre la violencia y lo sagrado se «sistematiza» y legitima, y donde tienen su referencia las tesis de Bataille y René Girard al respecto²⁰. Cuando se inicia el calcolítico ya puede haber carnaval, porque ya hay mucho orden, y suficiente diferencia entre lo público y lo privado.

Esa diferencia y la abolición de los sacrificios humanos se produce en el tránsito del *vis* al *ius*, del juicio de dios o juicio mediante el poder, a un juicio mediante el conocimiento o mediante la palabra. La palabra hace posible el pacto porque hace posible la manifestación del interior del hombre y del «interior» de la sociedad. Esa manifestación externa de lo interior, la palabra, es lo que hace posible el monopolio de la violencia legítima mediante pacto²¹. A partir del momento en que la palabra hace posible la integración de tribus diversas en una sociedad, entonces puede empezar a haber también revelación, y las religiones pueden empezar a ser reveladas, como se verá más adelante.

[20] Cfr. Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 1986; cfr. Bataille, G., *Las lágrimas de eros*, Barcelona: Tusquets editores, 1997, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets editores, 1992.

[21] Esta tesis sobre el papel del lenguaje enunciativo en el pacto social la debo a Higinio Marín, de la Universidad San Pablo CEU de Elche.

4.2. COMUNIDAD Y LOCALIDAD EN LAS SOCIEDADES SEDENTARIAS. LA PROMULGACIÓN DE LA LEY

§ 30. *LOS 'AYLLUS', 'HUACAS' Y 'CHACRAS' ANDINOS. «ECCLESIA», DIVINIDAD Y LOCALIDAD*

El tránsito del paleolítico al neolítico consiste en el paulatino asentamiento de pueblos nómadas, que viven de la caza y la recolección, en un lugar fijo y de cierta amplitud, en el que poco a poco viven cada vez más de la agricultura y la ganadería, y cada vez menos de la caza. En algunos lugares este tránsito dura varios milenios, como por ejemplo en Göbekli Tepe en Turquía, donde los depósitos de restos contienen huesos de animales cazados junto con semillas de cereales, pertenecientes a periodos que se prolongan durante milenios, y donde los restos arqueológicos permiten pensar en un desarrollo de la domesticación de plantas y animales que dura milenios también²². Es posible que el proceso tuviera duraciones parecidas en los asentamientos posteriores de Caral en los Andes peruanos y Mohenjo Daro en el valle del Indo, que se construyen unos 6000 años más tarde.

Es posible además que en unos lugares los acuerdos y la cooperación a través de los cuales se constituyen los asentamientos se produjeran de formas pacíficas y en otros de formas violentas y sanguinarias, y es posible que las prácticas de los sacrificios humanos surgieran tanto a través de las formas violentas como a través de las formas pacíficas de constituir el asentamiento. En unos casos se constituyen comunidades sin una jerarquía social marcada, como en Göbekli Tepe, y otros con jerarquía y división del trabajo muy marcada, como en Caral y Mohenjo Daro.

Los primeros relatos orales de historias de grupos humanos, con conciencia ya de grupos determinados, es decir, de «pueblos», que se han transmitidos en versiones transcritas a lenguajes

[22] Watkins, Trevor, "Anatolia_as_a_Microcosm_of_the_Neolithic", en Ünsal Yalçın, *Anatolian Metal VII*, Bochum, 2016.

alfabéticos, como el *Pentateuco* hebreo, el *Mahabharata* hindú o el *Popol Vuh* de los quiché mesoamericanos, aportan testimonios de todos esos acontecimientos que se pueden confrontar y validar con los registros arqueológicos correspondientes.

Generalmente el espacio escogido y utilizado para el asentamiento es un lugar que se estima sagrado por varios motivos. En primer lugar porque es refugio y fuente de vida, como lo era la cueva, trasunto del seno materno. En segundo lugar porque es altar para las ofrendas, como eran los montes santos y algunos árboles. Y en tercer lugar porque la construcción que se levanta representa el *axis mundi*, el eje vertical paleolítico que unía el cielo y la tierra y que ahora lo sigue haciendo como eje del «templo».

Las construcciones ceremoniales neolíticas, que son las primeras construcciones humanas en absoluto, reproducen la cueva, el monte y el eje del mundo, y en eso consisten cabalmente los zigurats, las pirámides y los dólmenes. La pirámide es un monte construido sobre la superficie y el dolmen un montículo construido bajo la superficie. En ambos casos, se trata del seno materno, donde llegan a la vida los hombres y donde son recogidos en posición fetal cuando mueren, para volver a una vida nueva en su momento. Desde este punto de vista, no resulta tan sorprendente que algunas construcciones ceremoniales instaladas sobre la superficie, como las de Göbekli Tepe y Caral, sean convertidas en pirámides y en santuarios subterráneos por el procedimiento de enterrarlos.

Las construcciones ceremoniales están con frecuencia asociadas a las tierras cultivadas, o bien los primeros templos suelen tener una determinada relación con los campos (*pagus*, en latín). A la vez, los campos y los templos, donde se hacen presentes o donde habitan los dioses, tienen una determinada relación con el grupo humano que lo habita, con el pueblo, que frecuentemente toma su nombre y su identidad del lugar. La relación entre animal sagrado, el tótem, y la tribu, presente entre los cazadores

recolectores, se mantiene en el neolítico como relación entre territorio «nacional», templo y pueblo.

¿Por qué la tierra, «mi tierra», es santa?, ¿por qué los pronombres personales se vinculan con los demostrativos y los adverbios de lugar?, ¿por qué la tierra se santifica mediante la aparición de una divinidad en el lugar?, ¿por qué la divinidad se localiza, se espacializa y se temporaliza en el neolítico?, ¿por qué las religiones místicas calcolíticas congregan a todos los que han sido arrancados de la patria, a todos los desarraigados?, ¿por qué en el calcolítico la divinidad mística se hace celestial y las religiones se hacen cosmopolitas?, ¿por qué entonces la religión se estataliza y se interioriza?

Esas son las fases de la ubicación espacial, temporal y social de los cultos religiosos, ciertamente, pero todavía en la posmodernidad occidental persisten las localizaciones religiosas neolíticas en las que se vincula la sangre y la tierra con la divinidad, como en el tótem paleolítico.

En las enciclopedias actuales se dice que «una granja (*del* latín *granica*, ‘granero’) o chacra (*del* quechua *čhakra*), es un terreno rural en el cual se ejerce la agricultura o la cría de ganado, ya sea este menor o mayor»²³.

También se dice que “Chacra (*from chakra* Quechua *for farm / field, land sown with seed, hispanicized spellings chacra, chajra, chagra*) is a term for small farms in the outskirts of cities dedicated to produce food for the city. Chacras are typically established on the ejidos *of a city*. They are commonly used for horticulture»²⁴.

El término español «granja» y el inglés «farm» no implican actualmente ninguna dimensión sagrada, como sí lo implica el término quechua «chacra». Pero la granja de la Europa occidental tenía su dimensión sagrada en cuanto que se bendecía y podía ser el lugar de apariciones y milagros, en relación con los cuales era frecuente construir una ermita, y celebrar procesiones, romerías,

[23] <https://es.wikipedia.org/wiki/Granja>

[24] <https://en.wikipedia.org/wiki/Chacra>

peregrinaciones, etc., que persisten en la actualidad, y que registran una cierta revitalización en sintonía con los movimientos ecologistas. Estas prácticas cristianas del occidente rural, pueden considerarse, por una parte, residuos del «paganismo» es decir, de la religiosidad de los campesinos y del campo del periodo neolítico, y por otra como un punto de partida de las corrientes del neopaganismo que se expanden en el mundo occidental desde finales del siglo XX²⁵.

Pues bien, esa herencia neolítica de la relación de la comunidad rural con lo sagrado puede percibirse con especial nitidez en el caso de la chacra andina. La chacra andina, por la abundancia de documentación sobre ella, y por las formas en que ha persistido hasta la actualidad, es uno de los casos en que aparece con más claridad el tránsito de la vida nómada paleolítica a la vida sedentaria neolítica, y la vinculación de la comunidad humana a la divinidad, al templo y a la tierra en el paganismo e incluso en el neopaganismo.

La tierra de la que es propietaria una comunidad quechua se llama «chacra», la comunidad que cultiva esa tierra se llama en quechua «ayllu» y el templo en que habita la divinidad de esa tierra y adora esa comunidad se llama «huaca» en la misma lengua. También los objetos e instrumentos que se utilizan para el culto y servicio de la «Huaca» se denominan «huacas». «Ayllu» es una unidad moral, una persona jurídica, como lo es en Roma la «civitas», y «chacra» es una demarcación territorial como lo es en Roma la «urbe». Por otra parte, en las comunidades cristianas de ámbito latino, esos dos significados quedan recogidos en el término «Iglesia», que significa a la vez la unidad moral de una comunidad religiosa y la construcción física ubicada en ese lugar. Este segundo significado de construcción física es lo que se

[25] Adler, Margot, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America* (Revised ed.). London: Penguin. (2006) [1979]. Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Paganism

designa en quechua con la voz «Huaca», que designa también la divinidad protectora del «ayllu» y la «chacra»²⁶.

Las huacas podían tener una considerable extensión y albergar comunidades amplias, como se puede advertir en las imágenes de las huacas en Trujillo, capital de la cultura Moche entre los años 400 y 600 d.C., y que ocupa un espacio de 120 hectáreas (incluyendo el núcleo urbano) .

	
<p>Huaca del sol, cultura mochica, http:// tiempo-mochica.blogspot.com.es/2012/06/la-arquitectura-monumental-en.html</p>	<p>Huaca de la Luna, Trujillo http://www.trujillodelperu.com/huaca_de_la_luna.htm</p>

La articulación entre «ayllu», «huaca» y «chacra» es preincaica, pero su forma más estudiada y mejor conocida es la incaica. El «ayllu» es un grupo formado por un número variable de familias extensas, que cultivan territorios muy variables en pampas y en bancales o andenes. Desarrollan formas sostenibles de agricultura y ganadería y colonizan nuevas tierras cuando la población aumenta. Sus integrantes están unidos por vínculos de sangre que son a la vez, religiosos, políticos, jurídicos y

[26] Waldemar Espinoza, *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyo*. Lima: Amaru Editores, 1997. La bivalencia del término «huaca» resalta especialmente en el manuscrito de Huarochirí. Cfr. Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí*, ed. Facsímil de la edición de José María Arguedas, Lima: IEP, 2012.

económicos. Celebran el culto en los campos y en las huacas, tienen propiedad colectiva de las tierras y pueden transmitir individualmente el usufructo por vía hereditaria (algo parecido a lo que sería un mayorazgo, o un puesto de trabajo), tanto según la línea paterna como la materna²⁷.

No conocen el dinero y pagan tributo al estado inca en forma de trabajo colectivo y de aportación de productos agrícolas y artesanales. Por otra parte realizan también trabajos colectivos para la comunidad, de los que se benefician todos, como caminos, canales de regadío, muros de contención de tierra para los bancales o andenes, y algunos más. Esa es una de las razones por las que los caminos del Inca suman según algunos cálculos unos 40.000 kms (el diámetro de la tierra)²⁸. La comunidad le debe su tierra y su supervivencia a un antepasado, por ejemplo un cóndor u otro animal, o a algunas fuerzas cósmicas, a las que dan culto en forma de plegarias, fiestas y sacrificios, tanto animales como humanos (particularmente niños).

Probablemente las comunidades neolíticas se constituyen inicialmente como iglesias, en el sentido teológico cristiano de la palabra griega y de la palabra latina «ecclesia», o también la Iglesia cristiana se constituye inicialmente, en cierto modo, como las comunidades neolíticas iniciales. En las religiones neolíticas la divinidad está profundamente localizada y enraizada en la etnia, de lo cual la religión hebrea es sólo una muestra:

*«Oye, pueblo mío, yo atestiguo contra ti,
¡ojalá me escucharas, Israel!
No tendrás ningún Dios extraño,
no adorarás a ningún dios extranjero:
Yo soy Yavé, tu Dios,*

[27] Waldemar Espinoza, *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyo*. Lima: Amaru Editores, 1997.

[28] Mayer, Enrique, *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes* Volumen 28 de Estudios de la sociedad rural, Lima: IEP, 2004

*que te hice subir de la tierra de Egipto.
Abre tu boca y te la llenaré».
¡Ojalá mi pueblo me escuchara,
e Israel siguiera mis caminos!
Yo alimentaría a mi pueblo con lo mejor del trigo
y lo saciaría con miel silvestre»*

(Salmo 81(80), 10-11ab.14.17).

Todavía de otra manera, cuando los cristianos organizan la Iglesia a mediados del siglo I, probablemente lo hacen según unos arquetipos, según un «rito» o según un «orden social primordial», que obviamente no tiene antecedentes históricos en una época paleolítica en la que aún no existía la sociedad, pero que tal vez tiene su fundamento en una sociedad humana trascendental que pudiera considerarse «causa ejemplar»²⁹.

Es posible que las inclinaciones y tendencias «naturales» que dan lugar a las «virtudes sociales» examinadas por Aristóteles y la Estoa, estén operando en la concepción platónica de la sociedad ideal y en la concepción kantiana del reino de los fines³⁰.

La integración quechua del todo social en una unidad religiosa, política, jurídica y económica, resulta difícil de imaginar actualmente, pero su esquema es útil para comprender las formas de organización de las comunidades neolíticas y su desarrollo, a medida que las poblaciones aumentan, las esferas de la cultura se diversifican y la comunicación e intercambio entre los grupos humanos se hacen más intensos.

[29] Es ilustrativo en este sentido, que algunas de las utopías del siglo XX, especialmente algunas elaboradas en América Latina por la teología de la liberación de inspiración utópico-marxista, toman como modelo de una sociedad utópica los «ayllus» incaicos. Esa inspiración está presente como fondo en el libro de Waldemar Espinoza citado.

[30] Sobre el fundamento «natural» de las virtudes sociales y de la sociedad en Aristóteles y la Estoa, cfr., Choza, J., *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2016, cap. XVIII.

§ 31. PROMULGACIONES DE LA LEY DIVINA. ÉTICA RITUAL, MORAL Y DERECHO

Los grupos humanos que inician las nuevas formas de vida en los primeros asentamientos y las primeras ciudades, obviamente desarrollan también las primeras formas de organización religiosa y jurídico-moral, política y económica, complejas, en las cuales es difícil inicialmente diferenciar los aspectos religiosos de los políticos, jurídicos y económicos.

La filosofía de la religión no entra en la historia de la ética ni en su prehistoria. Tampoco entra en la cuestión de sus bases biosociológicas, neurológicas o metafísicas. Las bordea y elabora algunos de sus prolegómenos. Se ha establecido en otro momento (CORP, caps. 1 y 2) una definición de religión, de comportamiento natural y comportamiento simbólico en los homínidos y en el hombre. En ella se toma como punto de partida el rito en tanto que forma del comportamiento humano que sustituye al instinto animal, y que da lugar a la religión, en sus manifestaciones fundamentales de culto, moral, dogma y plegaria, y a las demás esferas de la cultura. Ahora es el momento de señalar la relación del rito, especialmente de los ritos de paso, con las formas de la moral y el derecho.

No hay promulgación de un ritual ni de una ley divina antes del neolítico. Los ritos paleolíticos parecen surgir espontáneamente, de gestos y sentimientos «naturales», modulados de una manera en cierto modo «homogénea» en los diferentes grupos de cazadores-recolectores. Ese modo se puede considerar «homogéneo» en la medida en que se puede reconocer el mismo rito o un rito análogo en los diferentes grupos. Su base puede considerarse que son los gestos «naturales» animales, el «orden» «natural» de las conductas de los *sapiens* o los ritos de paso, que determinan la identidad personal, el momento biográfico, la posición social y la estructura básica de lo que serán

los ordenamientos civiles, como se mostró en otro momento (CORP § § 21 -22)³¹.

Cuando empieza a haber lenguaje predicativo y los grupos empiezan a contar sus orígenes, relatan que algunos de sus ritos y normas de comportamiento les han sido enseñados por seres divinos. Con frecuencia no es posible diferenciar entre la dimensión humana y la dimensión divina de los héroes y fundadores de ciudades, y en la mayoría de los relatos no solo no se diferencian sino que incluso se les aplica los mismos nombres y atributos a los héroes y a los dioses. Así es como se refiere la aparición del ritual y la ley divina para Abraham, Gilgamesh, Faraón, para los quechuas (*Huarochiri*), para los nahuas y otros grupos humanos. A partir de ese momento en que los grupos humanos relatan sus orígenes, se consolida algo así como una preexistente diferencia entre prescripción ritual, exigencia moral y norma jurídica, que se despliega con más claridad en el calcolítico, cuando aparece la escritura, el estado y la metalurgia industrial.

Probablemente hay tres dimensiones en la norma de comportamiento o tres tipos de normas de comportamiento, que no están relacionadas de modo inmediato:

1) La prescripción ritual (básicamente el conjunto de los ritos de paso) cuyo incumplimiento acarrea graves consecuencias. Así ocurre con el incesto de Edipo, la apropiación de la mujer del forastero Abraham por parte del Faraón, o el incumplimiento del rito de la cópula que tiene como efecto un parto múltiple (mellizos o trillizos) entre los mapuches y los quechuas. El rito tiene de suyo valor moral porque es lo que hace posible la supervivencia y el primer «deber moral» es vivir³².

[31] La palabra «rito» deriva de la raíz indoeuropea «rt» que significa orden en general, y que se encuentra en las palabras «articulación», «artículo», y otras, Cfr., Ciria, A. (ed), *Cine y filosofía 1: ritos*, Sevilla: Thémata, 2017.

[32] Todavía en el siglo I se mantiene la conciencia de la relación entre pecado y daño físico inmediato, como se ve en el texto, «¿quién pecó, él o sus padres, para que este naciera ciego?» (Juan, 9, 2).

2) El imperativo de la excelencia inscrito en el rol social (y por eso también en el rito de paso) y que impulsa a ser un buen guerrero sioux, una buena esposa mapuche, un jefe nauatl justo, un buen Samurai, o un anciano sabio. Así aparece en los consejos de los *Proverbios* de la Biblia hebrea, en los *Dichos de los antiguos* (Nahuas), etc. En este imperativo se encuentra la raíz de los arquetipos, de las vías de comunicación del hombre con lo sagrado y de diferentes manifestaciones y configuraciones de lo sagrado. El primer «deber moral» del hombre es vivir, pero para el hombre vivir significa una cierta excelencia biográfica según sus características sociales y personales.

3) La exigencia «moral» cuyo incumplimiento no lleva daños inmediatos ni es imperativo de excelencia, y que por eso se recoge en los códigos calcolíticos como derecho y como deber «jurídico» (código de Hamurabi y otros). Son las obligaciones para la esposa a la que se repudia, para el dueño de una propiedad a la que se causa un daño, etc., que determinan responsabilidades y resuelven conflictos haciendo posible la supervivencia para las sociedades complejas, y que también derivan de los ritos de paso.

Los dos primeros tipos de «normas» de comportamiento se mantienen siempre presentes aunque se transforman y adquieren diversas modulaciones al entrar los grupos humanos en los modos de vida neolíticos, y el tercero aparece entonces. En todas las épocas hay que orar en determinadas posiciones y sepultar a los difuntos, y en todas apremia un imperativo de la excelencia, pero las responsabilidades hacia los otros ajenos al grupo familiar-tribal surgen al aparecer la sociedad civil, y varían mucho según los círculos concéntrico del «nosotros». Los tres tipos de «normas», al pasar luego al calcolítico y a la antigüedad, es decir, al hacerse más compleja la sociedad y más amplio el número de individuos integrados en los grupos humanos, sufren nuevas y mayores transformaciones.

En relación con el tercer tipo de normas, hay comunidades neolíticas que pueden considerarse más «primitivas» desde el punto de vista moral porque en ellas mentir, engañar, traicionar

e incluso matar no parecen plantear ningún reparo de ninguna clase. Son actividades completamente «inocentes»³³. El *Popol Vuh*, la *Iliada*, algunos libros del *Pentateuco* y otros, describen sociedades de este tipo, y en algún sentido, también el *Poema de Gilgamesh* y la *Odisea*.

Pero los *Analecta* de Confucio, los *Salmos*, los *Dichos de los antiguos* nauas, y otros relatos y textos del neolítico avanzado o del calcolítico, describen sociedades en las que mentir, engañar, y matar son acciones reprobables, aunque no impliquen un daño físico inmediato para el actor. A medida que se va afirmando más el derecho de la subjetividad, de la intención y del propósito personal, como observa Hegel, disminuye o desaparece el automatismo de las normas de tipo ritual, y los ritos mismos van perdiendo fuerza.

En el paleolítico no hay normas referentes a las personas ajenas al grupo (aunque hay ritos de recepción del forastero), no hay códigos. Los códigos son calcolíticos y en América no hay códigos. Inicialmente quien dice lo que pasa, lo que se hace y cuándo, son los astros: la luna para las mujeres y las constelaciones para los varones y los animales.

En el neolítico el rito pasa a ser una obligación moral, es decir, una costumbre urbana, continúa siendo una acción familiar-tribal no potestativa sino constitutiva de la familia, pero al mismo tiempo es también un deber civil, que obliga «moralmente» a los ciudadanos. Los obliga moralmente porque previamente la constitución del ser individual y social está dada por los ritos familiares-tribales. Pero el nuevo deber moral, civil, lo dictan también los astros y tiene carácter moral-ritual en cuanto indica el cometido de cada uno en las fiestas y las tareas agrícolas y artesanales.

En el neolítico, y sobre todo en el calcolítico, hay códigos y los preceptos se empiezan a enunciar en abstracto según una

[33] En el sentido en que Nietzsche y Deleuze hablan de inocencia. Cfr. cfr., Svampa, M. Lucila, «Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt» en *Tópicos* (México) no.46 México jun. 2014, cit.

secuencia numérica: primer mandamiento, segundo, tercero, etc. El número se autonomiza y los preceptos se refieren a ordinales: «celebrar la fiesta el día 7^o», y no celebrar la fiesta de la luna cuando esté en fase de luna llena, o de Orión cuando esté en el cenit del firmamento. Los momentos sagrados y las fiestas no tienen lugar en el momento que la naturaleza y los entes reales como los astros señalan, sino en el momento que resulta de un proceso mental de cálculo o de recuento, el séptimo. La interioridad empieza a disputarle terreno a la exterioridad en la determinación de la actividad humana colectiva, que empieza a ser «civil».

El neolítico lleva a cabo una puesta en escena de la divinidad a la que resulta posible dirigirse en los términos de «el pan nuestro de cada día dánoslo hoy» (Mat 6: 11, Luc, 11: 3)³⁴.

Entre el milenio diez y el cinco, el antiguo universo único paleolítico se ha diferenciado en tres mundos, el cielo, la tierra y el infierno, con sus habitantes, espacios y tiempos respectivos, y también con sus correspondientes leyes y costumbres.

Enlazando esos tres mundos y rigiéndolos, por encima de los dioses quedan el destino, el hado, la justicia, que a final del neolítico adquieren representaciones diversas, entre las que se encuentra la diosa Themis de los griegos.

Themis garantiza la unidad de todos los mundos, la no equívocidad del ser, de lo real, del bien y de la justicia, o la analogía de todas esas nociones, que permiten una cierta comunicación entre los dioses, los espíritus infernales y los hombres. En el paleolítico no era más que la fuerza que garantizaba los sistemas de tabúes, y que se descargaba mortalmente contra quienes los violaban. Ahora es una divinidad diferenciada, que custodia el nuevo orden eterno.

Como refiere Platón en su interpretación del mito de Prometeo, para que los hombres no se aniquilaran entre ellos usando la inteligencia con ese fin, los dioses les hicieron dos nuevos dones:

[34] La plegaria cristiana del *Pater Noster* tiene su paralelo en el himno de alabanza del oficio hebreo *Kaddish*, cfr. <http://www.jewfaq.org/prayer/kaddish.htm>.

el pudor y la justicia, para que pudieran convivir. Del lenguaje, del pudor y de la justicia nace el consenso, el acuerdo, que tiene justamente como divinidad promotora a Themis.

Themis es la diosa que hace posible el consenso, el dialogo para llegar a acuerdos sobre lo justo y conveniente, que es el rasgo que Aristóteles toma como esencial para definir al hombre.

Hay divinidades equivalentes a Themis en otras mitologías en lo referente al destino, el *fatum* y la justicia. En la religión hebrea *Raguel* es el arcángel de la justicia, en la cultura sumeria es *Rig*, que significa lenguaje o habla, en la Babilonia, *Rag* y en el hinduismo *Shakti-Maya-Devi*, que se identifica con Brahman³⁵. En la religión romana se corresponde con la diosa *Iustitia*, representada con los ojos vendados, la espada en una mano y la balanza en la otra en numerosas ciudades del mundo.

La justicia, en tanto que virtud subjetiva y en tanto que orden objetivo, tiene un intenso significado religioso. Es la característica del reino de los fines, del mundo de los dioses, y es lo que Platón considera como un don de los dioses diferenciado de la inteligencia y el habla, aunque Aristóteles las unifique en su definición del hombre. Justicia es una de las demandas más frecuentes e intensas que se dirigen a la divinidad en la historia humana, y es uno de los dones que más se agradecen cuando se tiene. Significa frecuentemente pasar de la esclavitud a la libertad, de la guerra a la paz y de la vida inhumana a la vida humana. Por eso aparece en los escudos, los himnos, las banderas y las insignias de las comunidades, las ciudades, los estados y los imperios.

Hay una vía de acceso a la divinidad desde la concordia de los hombres y la unidad de la humanidad, un arquetipo que enlaza con lo divino y que se experimenta especialmente en las reuniones y aglomeraciones de concordia y gratitud. Así ocurre en las celebraciones de independencia, de la fundación de la ciudad,

[35] Giancola, Donna Marie, *Justice and the Face of the Great Mother (East and West)*, Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompGian.htm>

de la promulgación de la constitución, de las medallas de oro en las olimpiadas, que puede encontrar su sentido religioso en expresiones del tipo «Donde dos o más están reunidos en mi nombre, ahí estoy yo en medio de ellos» (Mat. 18:20), por difusa e implícita que sea en esos casos la referencia a la divinidad.

Quizá ese arquetipo, que se actualiza por primera vez en los asentamientos neolíticos cuando se abandona la forma de vida nómada, es el que continuamente se activa de un modo más o menos explícito en las celebraciones colectivas de cualquier época histórica, y el que se busca y se estudia en los intentos de alcanzar una religión civil que cumpla su cometido³⁶.

4.3. ORDEN SOCIAL REVELADO Y CONSTRUIDO. MOISÉS, CONFUCIO Y MUHAMMAD

§ 32. *ORDEN DIVINO DE LA SOCIEDAD. MOISÉS, CONFUCIO Y MUHAMMAD*

LA moral se desarrolla en el neolítico en tres dimensiones o en tres niveles, como se ha dicho: 1) la prescripción ritual, 2) el imperativo de excelencia social, y 3) la determinación de responsabilidad codificada, las tres surgen de los ritos de paso y las tres tienen un desarrollo que se prolonga hasta la antigüedad, como también se ha indicado.

Por otra parte, estas tres dimensiones de la moral, aunque no tengan una relación inmediata entre sí, tienen una relación de influjo mutuo en su debilitamiento y reforzamiento a lo largo de la historia.

[36] Toda la obra de Robert N. Bellah está dedicada al estudio del sentido de la religión civil y a su historia, cfr., Bellah, Robert N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

§ 32.1. *Prescripciones rituales*

Las prescripciones rituales vienen dadas ya desde el paleolítico, y en algunos casos puede advertirse su influjo tanto en los imperativos de excelencia como en los códigos de responsabilidades jurídicas.

El compendio de «los diez mandamientos de Moisés» parece ser la más primitiva y ritual formulación de los preceptos morales, quizá de origen neolítico. La circuncisión es un rito de paso, un pacto y un deber, y de ese tipo son los preceptos de obedecer y cuidar a los padres, de respetar a la mujer del extranjero y respetar al extranjero. Son ritos de paso y normas morales, que aportan el contenido registrado en Éxodo 34:28 y *Deuteronomio* 10:4.

Dicho contenido recoge catálogos de mandamientos elaborados en épocas anteriores en lugares diversos (como Ebla, Canaán o Ugarit), por culturas diversas (sumeria, hitita y otras) que transcriben los mandatos de sus dioses.

El libro del Éxodo 20:1-17, expone los mandamientos del siguiente modo:

«1 Y habló Dios todas estas palabras, diciendo:

2 Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre.

3 No tendrás dioses ajenos delante de mí.

4 No te harás imagen ni ninguna semejanza de lo que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.

5 No te inclinarás ante ninguna imagen, ni las honrarás; porque yo soy Yahveh tu Dios, fuerte, celoso, que castigo la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen,

6 y hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos.

7 No tomarás el nombre de Yahveh tu Dios en vano; porque no dará por inocente Yahveh al que tomare su nombre en vano.

8 Acuérdate del día del sábado para santificarlo.

9 Seis días trabajarás, y harás toda tu obra,

10 mas el séptimo día es reposo para Yahveh tu DIOS; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas.

11 Porque en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Yahveh bendijo el día de reposo y lo santificó.

12 Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Yahveh tu DIOS te da.

13 No matarás.

14 No cometerás adulterio.

15 No hurtarás.

16 No dirás falso testimonio contra tu prójimo.

17 No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo»³⁷.

Se trata de mandatos que pueden considerarse por una parte rituales, por otra como imperativos de excelencia, y por otra como obligaciones jurídicas para los miembros de una sociedad civil.

§ 32.2. Imperativos de excelencia social

Las exigencias impuestas por el rol social a veces recogen contenido análogo al de las prescripciones rituales, pero con una forma menos coercitiva. Existen sin duda estos imperativos y estas exigencias en grupos paleolíticos, como los mapuches o los sioux, pero a partir del neolítico con frecuencia van referidas a grupos sociales más amplios, porque no son solamente exigencias de excelencia ante uno mismo sino también ante la sociedad en general a la que se tiene muy presente precisamente en su amplitud. Ese es el caso de las *Dichos de los antiguos* nahuas, de las

[37] https://es.wikipedia.org/wiki/Diez_Mandamientos y https://en.wikipedia.org/wiki/Ten_Commandments

exhortaciones de Confucio y del «código» de Solón, entre tantos otros.

Los *huehuetlatolli* o *huehuetlahtolli* (en náhuatl: *Los dichos de los antiguos*) son libros, que en forma de relato, describen las normas de conducta, la visión moral, las celebraciones y las creencias del pueblo de los Nahuas, para educar a los jóvenes en su religión y en sus costumbres, y que fueron recopilados después de la conquista por fray Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún³⁸.

El libro VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún recoge el universo moral nahua y en el capítulo XIV se exponen los preceptos nahuas en el discurso de un señor a su pueblo:

«XIV. En que se pone una larga plática con que el señor hablava a todo el pueblo la primera vez que los hablava. Exhórtalos que nadie se emborrache, ni hurte, ni cometa adulterio. Exhórtalos a la cultura de los dioses, al exercicio de las armas, a la agricultura, etc.»

«Lo que principalmente recomiendo es que os apartéis de la borrachería, que no bebáis uctli, porque es como beleños que sacan a los hombres de su juicio, de lo cual muchos se apartaron y temieron los viejos y las viejas, y lo tuvieron por cosa muy aborrecible y asquerosa»³⁹.

Se trata de recomendaciones y exhortaciones más parecidas en forma y en contenido a las que se encuentran en *Los cuatro libros de Confucio* y en el «Decálogo de Solón» que a las tablas del Sinaí.

Confucio por su parte, cataloga y ordena los poemas, la historia, los rituales y la música de la dinastía Zhou (1046-256 a.C.).

[38] Ruiz Bañuls, Mónica, «Los Huehuetlatolli: modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena», Universidad Miguel Hernández de Elche, en *Castilla. Estudios de Literatura*, 4 (2013).

[39] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid: Historia 16, 1990, vol 1, pp. 392-393.

A mediados del primer milenio AdC., con la experiencia del milenio de guerras en que consiste el proceso de constitución de una sociedad civil, exhorta a la observancia de las cinco virtudes confucianas, benevolencia, rectitud, decoro, sabiduría y responsabilidad. Los campesinos deben ser buenos trabajadores y los nobles, personas sensatas, todo ello apoyado sobre los tres pilares morales básicos: obediencia a la autoridad, amistad sincera e igualitaria, y respeto por la familia y los antepasados.

Las enseñanzas de Confucio se compendian en estos preceptos:

1. *'Li - Ritual decoro y etiqueta*
2. *'Hsiao - Amor dentro de la familia, el amor de los padres y el amor de los niños*
3. *'Yi - Justicia*
4. *'Xin - Honestidad y confiabilidad*
5. *'Jen o Ren - Benevolencia, humanidad hacia los demás (esto es la mayor virtud confuciana)*
6. *'Chung - La lealtad al estado⁴⁰.*

Por su parte, el decálogo de Solón es una lista de diez máximas o aforismos que se atribuyen a Solón, similares a los de otros «sabios de Grecia» y a las máximas delficas, y que guardan más analogías con las de Confucio que con el decálogo de Moisés. Aunque también son denominados «leyes de Solón», nada recogen de las leyes que promulgó como fundador de la democracia ateniense.

El enunciado del decálogo, recogido por Diógenes, es:

1. *Ten por más fiable la autenticidad que el juramento.*
2. *Evita la mentira.*
3. *Dedícate a cosas útiles.*

[40] Confucio, *Los cuatro libros*, Barcelona: Paidós, 2012. <http://confuciomag.com/enseñanzas-de-confucio-filosofo> (28-12-2017)

4. No hagas amistades apresuradas, ni abandones las ya conseguidas.
5. Manda cuando hayas aprendido a obedecer.
6. No aconsejes lo más agradable, sino lo más útil.
7. Toma por guía la razón.
8. No te familiarices con los malos.
9. Venera a los dioses.
10. Honra a los padres⁴¹.

Estas recomendaciones «morales» recogen experiencias de las relaciones con los hombres en una sociedad civil más o menos amplia, al igual que los *Dichos de los antiguos* nauas y las máximas de Confucio, y están muy lejos de los ritos de paso y de cualquier prescripción ritual en general. Son textos netamente neolíticos, pero es posible encontrar contenidos análogos a estos en las exigencias o aspiraciones de mapuches, sioux y otros cazadores recolectores.

§ 32.3. Determinación de responsabilidad codificada

Se registran al menos 15 códigos propiamente jurídicos desde el *Código de Urukagina* (2,380 - 2,360 AdC.) hasta el *Corpus Iuris Civilis*, (Código de Justiniano 529 - 534 dC)⁴². De entre ellos el más estudiado y conocido es el *Código de Hammurabi* (ca. 1790 AdC.) que enuncia la famosa ley del talión «ojo por ojo, diente por diente».

El último de los libros sagrados y códigos de las religiones antiguas es el *Corán*, la revelación de Muhammad (570 - 632 dC.), que aunque es más de dos milenios posterior a la Biblia hebrea, coincide en buena medida en su contenido y recoge una parte importante de sus fuentes. Ismael, hijo de Agar, de la que

[41] .»καλοκάγαθίαν ὄρκου πιστοτέραν ἔχει. Μὴ ψεύδου. Τὰ σπουδαῖα μελέτα. Φίλους μὴ ταχὺ κτῶ• οὐς δ' ἂν κτήσῃ μὴ ἀποδοκίμαζε. Ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι. Συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ ἄριστα. Νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ. Μὴ κακοῖς ὀμίλει. θεοῦς τίμα, γονέας αἰδοῦ»
https://es.wikipedia.org/wiki/Decálogo_de_Solón

[42] https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_ancient_legal_codes

descienden los pueblos islámicos, es hermano de Isaac e hijo de Abraham, el fundador del pueblo hebreo⁴³.

Las prescripciones rituales y los imperativos de exigencia social se dan en el paleolítico, y en el neolítico se transforman, interactúan de modo diverso entre sí, y con los códigos jurídicos, que son una novedad netamente neolítica. Son determinaciones de responsabilidades morales, y constituyen las primeras expresiones del derecho positivo por más que tengan la forma de un derecho abstracto.

Los primeros códigos escritos de los que hay noticia son del tercer milenio, o sea, calcolíticos, pero probablemente recogen materiales fijados verbalmente en periodos anteriores, o sea, en épocas todavía neolíticas.

La aparición de los códigos en los que se determina la responsabilidad y el deber de restitución, aunque todavía no signifiquen un reconocimiento del derecho de la subjetividad, del propósito y la intención, es decir de lo que en moral se designa como «acto humano» diferenciado del «acto del hombre», prepara el camino del espíritu o de la mente humana para ese acontecimiento, que Hegel designa como tránsito del derecho abstracto a la moralidad. Ese tránsito se prepara en el neolítico y probablemente se produce a lo largo del calcolítico.

Que se produzca entonces no significa que lo haga en todas las culturas y del mismo modo. Ese tránsito es un grado en la madurez del espíritu, en el reconocimiento de la libertad, cuyo preámbulo podría ser precisamente la ley del talión.

La norma «ojo por ojo diente por diente» señala una medida que corta e impide los interminables ciclos de la venganza y de las guerras tribales. Por otra parte implica ya un monopolio de la violencia legítima reconocido, lo que significa la existencia de una comunidad de algún modo amplia y heterogénea con conciencia de tal. Y por otra parte, en tercer lugar, permite la separación de

[43] Cfr. Lauth, Reinhard, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Traducción y notas de Alberto Ciria, Barcelona: Prohom Edicions, 2004.

la subjetividad misma respecto de la acción y de sus consecuencias, lo que es el preludio del reconocimiento del propósito y la intención, porque la sanción penal cae sobre el responsable, que puede subjetivamente diferenciarse de la imposición de un poder común al que se reconoce. Ese es el caso de Antígona que Hegel analiza y describe como nacimiento de la conciencia de la subjetividad que se pone a sí misma como individualidad.

De todas formas, aunque se den en el neolítico los preludios para esa emergencia de la subjetividad, y en el calcolítico empuje su camino como tal, ese camino no lo hace la subjetividad a la vez en todos los niveles y dimensiones de la existencia. Por ejemplo, puede hacerlo en el terreno político y económico, pero podría no hacerlo así en el terreno religioso y filosófico. Podría no seguir la máxima del «sapere aude», atrevete a saber, a pensar por ti mismo, en el terreno religioso o filosófico, o incluso en el artístico.

Por ejemplo el Islam, que como el judaísmo recoge unas obligaciones muy precisas en determinados ámbitos de la existencia, no permite orar en una lengua distinta del árabe en ningún caso. No se puede aplicar el «atrevete a pensar» o a «hablar por ti mismo» cuando se trata de orar. También en el cristianismo fue prescriptivo durante mucho tiempo el uso del latín, y fue muy conflictivo el atrevimiento de los humanistas del renacimiento de verter la biblia judeocristiana a las lenguas vernáculas.

El Corán, y el Islam, contienen una religión, una moral y un derecho, que mantienen entre sí una relación que de algún modo ejemplifica la tesis de la relación no inmediata entre las tres dimensiones de la norma.

El *Corán* incluye una versión de los Diez Mandamientos en la Sura *Al-An'am* 6:151, y otra en la Sura *Al-Isra*, 17, con forma y contenido muy similar a los de la *Biblia* hebrea⁴⁴. Además de eso, el Islam recoge toda su doctrina y su mensaje en «Los cinco pilares del Islam».

[44] https://en.wikipedia.org/wiki/Ten_Commandments

1) «Recitar la *shahada* o credo musulmán, que consiste en testimoniar la fe, en decir con convicción «*la Ilaha illa Allah, Muhammad rasúl Allah*» o sea: «No existe dios verdadero sino Allah, y Muhammad es el mensajero de Allah».

2) La oración, que confiere paz interior, felicidad, que se reconforta, y en la que Dios se complace, y que se recitan en el amanecer, al medio día, la media tarde, el ocaso y la noche.

3) Dar el *Zakat* (Ayuda para los necesitados): El significado original de la palabra *Zakat* es «purificación» y «crecimiento». Dar el *Zakat* significa «dar un porcentaje especificado sobre ciertas propiedades a ciertas clases de gente necesitada».

4) Ayunar el mes de Ramadán (novenno mes del calendario lunar islámico): que consiste en no comer, ni beber, ni fumar, ni mantener relaciones sexuales, desde el amanecer hasta el ocaso.

5. La peregrinación a la Meca o *Hayy*, que debe hacer todo musulmán que tenga buena salud y que disponga de medios económicos, por lo menos una vez en la vida. Los ritos del *Hayy* incluyen circunvalar la Kaabah siete veces, ir siete veces entre las dos montañas de Safa y Marwa tal y como lo hizo Hagar madre de Ismael en busca de agua. Después los peregrinos se reúnen en Arafa para pedirle a Dios lo que deseen y para pedirle Su misericordia y recordar cómo será el Día del Juicio.

El final del *Hayy* está marcado por un festival; *Eid-al Adha*, que es celebrado con oraciones comunales. Este festival y el del *Eid-al-Fitr*, que marca el final del mes de Ramadán, son los principales festivales del calendario musulmán»⁴⁵.

En el islam se encuentran la prescripción ritual, el imperativo de excelencia social y la determinación de responsabilidad codificada, relacionados de un modo diferente a como se encuentran en el cristianismo y en el judaísmo, y quizá de modo más similar a como se encuentra en otras formas religiosas calcolíticas. Se trata de un tema cuyo tratamiento corresponde al estudio del desarrollo histórico de las cuatro dimensiones de la religión.

[45] <https://www.islam-guide.com/es/ch3-16.htm>

En general, las tres dimensiones de la ética que se han señalado, que parecen no tener una relación inmediata entre sí, parecen presentar relaciones específicas en las diversas religiones y sociedades históricas, y en las diferentes épocas dentro de esas sociedades.

§ 33. *DIVISIÓN DEL TRABAJO RELIGIOSO. ASTRONOMÍA Y JERARQUÍA SACERDOTAL*

EN las comunidades paleolíticas el chamán gestionaba el camino de las almas, desde su nacimiento hasta su descanso en el mundo de los antepasados. Para ello celebraba las ceremonias de los ritos de paso, sanaba enfermedades, se ocupaba de que el cielo y la tierra fueran favorables a las necesidades del grupo, y resolvía conflictos entre los diversos individuos y familias.

En las sociedades neolíticas el chamán sigue ejerciendo sus poderes y manteniendo sus funciones, pero en ellas hay unas funciones estrictamente sacerdotales, de mediación entre los poderes sagrados y la sociedad humana, que no son las del chamán, que son completamente nuevas, y que requieren una preparación y dedicación distinta de la chamánica. En las sociedades agrícolas hace falta un conocimiento de los poderes sagrados, del sol, de las aguas y lluvias, de las tierras y campos, del fuego, de la fertilidad de los animales domesticables y domesticados, es decir, un conocimiento teológico, que consiste en lo que más tarde se llamará astronomía en tanto que ciencia autónoma.

En el neolítico las tareas sacerdotales se dividen entre la tradicional «cura de almas», de que se ocupaba el chamán, y la astronomía agrícola, que a su vez implicaba cierta subdivisión de funciones: 1) el cálculo astronómico y la previsión de manifestaciones de fuerzas astrales, 2) el conocimiento de los vegetales y de su rendimiento agrícola según los tiempos y los lugares, 3) la administración de las aguas de regadío, 4) el almacenamiento de alimento, distribución periódica de tierras y recursos

para la alimentación y recuento de la población y conocimientos censitarios⁴⁶.

Inicialmente estas funciones podían ser indiscerniblemente religiosas y políticas, pero el aumento de la población y la extensión del asentamiento diferenciaron las funciones y las personas que las desempeñaban. La pluralidad de funciones sacerdotales y la jerarquización entre quienes las desempeñaban es un resultado espontáneo del incremento de la complejidad en las sociedades neolíticas.

El cálculo, la predicción y la previsión son la misma tarea de adivinación, de comunicación con lo divino y de participación en el conocimiento divino de los procesos espacio-temporales, que tiene su base en el conocimiento de los astros, las plantas, las entrañas de animales, y diversos minerales.

Determinados sacerdotes aciertan cuando va a haber una buena cosecha, un buen parto, una buena expedición, etc., observando los astros, y son mensajeros de la fuerza y el favor de los dioses. Pero el sacerdote no es el chamán, aunque pueda tener poderes chamánicos y cumplir funciones chamánicas. Las funciones chamánicas y las funciones sacerdotales no son las mismas. La «cura de almas», la gestión de la comunidad religiosa y la gestión religiosa de la comunidad civil son tareas diferentes que corresponden a personas diferentes.

A partir del neolítico las religiones se institucionalizan por exigencia de la división del trabajo en orden a la realización de las propias tareas de culto. Las tareas de culto se diversifican y se multiplican a medida que la divinidad misma ejerce su poder y se manifiesta en modos cada vez más diversificados, diferenciados y distanciados en el espacio y en el tiempo.

[46] Las funciones descritas corresponden al sacerdocio maya (Zender, *A Study of Classic Maya Priesthood*. Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Archaeology, University of Calgary. 2004. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Maya_priesthood) pero se encuentran también en otros tipos de sacerdocio (cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Priest>)

Entonces los ‘profesionales’ del culto empiezan a formar una clase, como los guerreros y los ancianos, clase que se diferencia y separa del pueblo creyente, y que dentro sí necesita generar un orden, una jerarquía y una estructura burocrática. Esta clase y jerarquía eclesiástica, a su vez, tiene relaciones diversas con las tareas inmediatamente relevantes para la supervivencia, y pueden alejarse más o menos de la relación directa con los poderes sagrados. El poder sagrado también genera una burocracia eclesiástica y sacerdotal, que puede llegar a tener considerable complejidad, como en el Egipto antiguo y la antigua China, como en el judaísmo o como en el cristianismo medieval y contemporáneo.

4.4. SANTUARIOS, TEMPLOS DOMÉSTICOS Y TEMPLOS URBANOS

§ 34. *SANTUARIOS, PIRÁMIDES Y TEMPLOS. HÖLDERLIN Y EL EPITAFIO DE LOYOLA*

COMO se ha dicho antes, (§ 27) hay continuidad entre el árbol sagrado y el monte sagrado por una parte, y el templo y el cuerpo de la víctima, por otra. En esa secuencia se inscribe también el santuario a cielo abierto como Göbekli Tepe y Caral, el santuario enterrado como los de esas dos localidades siglos después de su construcción, la pirámide americana, el dolmen europeo, el Zigurat sumerio, la pirámide egipcia, el templo de Jerusalén, los templos mediterráneos, y la secuencia de templos registrados en la historia.

El primer templo es el seno materno, el universo se asimila al seno materno y el seno materno es el regazo de la divinidad a lo largo del paleolítico como se ha mostrado detenidamente (CORP, 7, 3, §§ 27-30). Las primeras construcciones sagradas, los primeros templos, reproducen ese modelo a escala urbana, al igual que el poblado de la tribu nómada.

En el interior del templo el hombre asiste al momento en que la chispa de vida y de fuerza divina se hace presente y se activa en el punto a partir del cual se genera cada realidad, cada viviente, cada ser. Los hombres van al templo a pedir eso o a agradecerlo, y la asistencia al templo, como antes la subida al monte sagrado o la plegaria ante el *axis mundi*, tiene el sentido de alentar, celebrar y agradecer esa presencia de la chispa, y al mismo tiempo el de cobijarla, protegerla y acompañarla.

La presencia vivificante de los poderes creadores en cada realidad creada, ínfima e inabarcable, y la aspiración del hombre a una comunión con esa energía vivificante, se siente, se piensa y se expresa en las grandes tradiciones religiosas y en sus expresiones teóricas.

En la cultura occidental se encuentra, con muy preciso sentido, en un epitafio católico: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Esta frase, dedicada a Ignacio de Loyola, se encuentra en un epitafio simbólico incluido en el libro *Imago primi sæculi Societatis Iesu*, que la Compañía de Jesús edita para celebrar el primer centenario de su fundación en 1640. Puede traducirse así: ‘Cosa divina es no estar ceñido por lo más grande y, sin embargo, estar contenido entero en lo más pequeño’. Esto significa que lo divino consiste en abarcar lo más grande y cobijarse en lo más pequeño, complementándose y remitiendo lo uno a lo otro⁴⁷.

El texto del epitafio, que es una de las fórmulas en que se compendia la visión del mundo de los humanistas del Renacimiento, desde Lutero a Tomás Moro, es recogido y tomado como clave de su concepción filosófica de lo real y de su concepción del arte por Hölderlin.

Varias de las versiones de su novela *Hiperión*, [cfr. Fragmento Thalía, IV] se refieren a «una máxima escrita como epitafio en la tumba de Ignacio de Loyola: *Non coerceri maximo, contineri tamen a*

[47] http://www.espiritualidadignaciana.org/index.php?option=com_ (consultado 26 oct. 2016).

minimo divinum est. Es divino no ser abarcado por lo más grande, y ser contenido por lo más pequeño»⁴⁸.

Hölderlin asume una máxima del humanismo renacentista que recoge una idea y una vivencia, presente a lo largo de toda la filosofía y la teología occidentales desde Sócrates hasta Heidegger, y en las religiones de los cinco continentes, desde Lao Tse hasta Joseph Ratzinger. Es la idea de la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*), que se expresa en el orden espacio-temporal como la simultaneidad de estar inspirando el punto de partida y constituyendo el horizonte que cobija el desarrollo completo de todo lo que se despliega. Ese es el sentido que tienen, en el orden espacial, los templos y, en el orden temporal, los calendarios.

Además de estar presente en la religión y en la filosofía, esta idea encuentra sus expresiones en las diferentes esferas de la cultura, en las técnicas, las artes y las ciencias de las diversas épocas, adquiere una libertad y autoconciencia muy vivas en el siglo XX, y parece que tiene diversa vigencia y madurez en diversas esferas de la cultura en el siglo XXI.

Naturalmente, en las expresiones culturales de la vida cotidiana, en las expresiones políticas y en las expresiones artísticas, la aspiración a vivir en lo otro, en los demás, en todo lo otro y en todos los demás, no va acompañada de un grado de conciencia que es típica de la experiencia mística y de la reflexión filosófica y teológica, pero tiene ese contenido como su fondo.

Ese fondo, que tiene también sus expresiones en las artes plásticas⁴⁹, se expresa otros niveles socioculturales. En la música y la poesía populares puede encontrarse en los conciertos y en las letras de las canciones de máxima audiencia. En la música y la poe-

[48] Sobre la conexión entre Ignacio de Loyola y Hölderlin, cfr. Jacques Taminiaux, «Hölderlin in Jena», *Ideas y Valores* vol.54 no.128, Bogotá Aug. 2005, <http://www.scielo.org.co/scielo.php?> (consultado 26-10-2016)

[49] Cfr. Choza, J., *Chamanismo y vitalismo postmetafísico en la pintura de Javier Finelli*, Catálogo de la exposición de Javier Finelli, Centro Citibank, Asunción, Paraguay, 6 a 20 de diciembre de 2016.

sía clásicas y en la gran literatura, puede encontrarse en todos los modos en que se aborda la comunicación máximamente íntima y el conocimiento de los horizontes más dilatados y sus límites. En la filosofía y en la religión y la teología, tiene sus manifestaciones en las teorías y prácticas de la magia, la teoría y la mística.

§ 35. *TEMPLO, FIRMAMENTO Y COMUNIDAD. EL CALENDARIO METROPOLITANO DE CUZCO*

LA aspiración humanista a constituir el punto de partida y el horizonte espacial en el que se despliega cada cosa como real y que se realiza en el templo y la pirámide neolíticas, tienen obviamente su correlato en la aspiración a constituir ese punto de partida y ese horizonte en el orden temporal, y se realiza en los calendarios neolíticos.

La comunidad humana urbana se congrega en el templo como en su epicentro con arreglo a momentos articulados en una secuencia temporal cíclica, según la alternancia del día y de la noche, y según la secuencia de primavera, verano, otoño e invierno, es decir, según la determinación de la vida orgánica que proviene de los movimientos de la luna y del sol.

La vida humana se desarrolla según ritmos temporales marcados por los calendarios. En algunos momentos, y en algunas culturas, los ritmos se agrupan en ciclos que pueden a su vez ser numerados y generar una serie indefinida. Se trata de los procesos históricos de tiempo lineal como contrapuestos a los repetitivos, pero esta contraposición apenas está esbozada en el neolítico. En él lo que predomina de modo abrumador es la referencia cíclica al poder sagrado. El calendario se constituye mucho antes que la historia, y la historia, cuando lo hace, se entiende a sí misma como un proceso en el cual la referencia última es también lo sagrado.

Hay documentación abundante sobre los calendarios del próximo oriente de época calcolítica, pero no tanto sobre los

calendarios neolíticos⁵⁰. De entre estos, probablemente los mejor conocidos sean los americanos, y entre los americanos uno de los que proporciona información más completa sobre el sentido cultural y moral de la vida de una sociedad humana es el inca.

La vida en el imperio Inca, como en el imperio egipcio o en el romano, y como en la cultura occidental contemporánea, se organiza y distribuye en diferentes periodos de tiempo, en que se conectan acontecimientos del cielo con acontecimientos de la tierra y acontecimientos de la sociedad, tomando como unidad el año solar, dividido en meses lunares, pues en eso consiste un calendario.

En la cultura inca un calendario es un sistema de diferentes eventos lunisolares que se producen en el cielo, en relación con diversos fenómenos que suceden en la tierra, como lluvias, abundancia de agua y de sol, y con actividades que los grupos humanos deben realizar como sembrar, cosechar, criar ganado, etc.

No hay un solo calendario inca, como tampoco hay un solo calendario sumerio ni babilonio. Porque difícilmente hay unidad religiosa en una cultura neolítica ni calcolítica, y tampoco unidad administrativa.

Como en todos los calendarios neolíticos y calcolíticos, en el calendario de Cuzco los eventos lunisolares son siempre eventos sagrados, manifestaciones de las fuerzas divinas, en relación con los cuales se desarrolla la vida humana. Los fenómenos que suceden en la tierra son la eficacia de los poderes sagrados del cielo. Las actividades humanas son el modo de referirse a esos poderes sagrados y de tratar con ellos, y tienen dos modalidades, el culto de descanso y el culto de tareas, que más tarde corresponderán con la división en días festivos y días laborables. En el paganismo no están diferenciados los días festivos y laborables. Dicha diferenciación es calcolítica, se consagra con la división urbana y romana entre *otium* y *nec-otium*, y se consolida en la revolución

[50] Dupus, N. F., *Measures and the Measurement of Time*, Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2003. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_calendars

industrial con la oposición de las esferas del ocio-descanso y el trabajo-esfuerzo penoso⁵¹.

La correlación entre poderes sagrados y actividades laborales humanas propia del paganismo neolítico se mantiene en occidente hasta la revolución industrial, de manera que los calendarios anteriores a ella son siempre y a la vez, santorales, pues el cristianismo mantiene las referencias paganas a los poderes sagrados pero asignándole un significado y una denominación cristiana⁵².

El calendario de Cuzco comprende ciclos anuales y ciclos plurianuales. Los ciclos anuales indican lo que se hace cada año, los poderes sagrados que operan cada año, y los plurianuales los que operan cada varios años⁵³.

El ciclo anual consta de doce meses, en cierto modo equivalentes a los del calendario juliano occidental. En esos meses, y según el momento astronómico del sol y de la luna, se distribuyen diversas actividades agrarias, actividades socio-religiosas y ceremonias del culto estatal.

Las actividades agrarias comprenden el riego, la preparación de la tierra, la siembra de la papa, el maíz, la quinua y otros cereales.

Las actividades socio-religiosas comprenden la iniciación de los muchachos y las muchachas, las ceremonias de armar caballeros (guerreros) a los muchachos, la ordenación de sacerdotes, peleas rituales o juegos de exhibición en el manejo de la honda, preparación de la chicha (bebida de maíz), y algunas otras.

[51] Uno de los mejores análisis de ese proceso sigue siendo el de Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998. (orig. 1953)

[52] Cfr. Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano: orígenes de Europa*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.

[53] Ziólkowski, Mariusz, *El calendario metropolitano del estado Inca*, Arequipa: Ediciones El Lector, 2015. Sigo ahora especialmente el capítulo IV. Agradezco a Mariusz Ziólkowski y al equipo del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia la atención prestada a mis consultas y la información relacionada con los temas de mi trabajo.

Las actividades de culto estatal o de las diversas chacras («granjas» incas), consistente en el sacrificio de 100 carneros de guanacos casi todos los meses, sacrificio de 1000 cuyes (roedor parecido al conejo) en agosto para protección de las chacras.

Las actividades del ciclo plurianual se desarrollan con arreglo a la siguiente periodicidad:

- Ciclo de dos años (y de ocho años), construcción de puentes.
- Ciclo de tres años, renovación de los depósitos estatales.
- Ciclo de cuatro años, tala de árboles, gran cacería, y ofrendas humanas.
- Ciclo de cinco años, censos.
- Ciclo de seis años, reemplazamiento de las muchachas dedicadas a la danza y a cantar en los coros.
- Ciclo de dieciséis años, reemplazamiento de los guerreros.
- Ciclo lunar de 18'61 años, comienzo de cultivos rotatorios y de cría de ganados.

Durante las semanas del año los paganos de los andes celebran fiestas. Dan culto a unas divinidades que hacen saltar la chispa de su poder en la semilla del maíz, la quinua o la papa, en las entrañas de sus guanacos, alpacas o vicuñas, en los vientres de las doncellas de sus ayllus y en los pechos de sus jóvenes guerreros, piden y agradecen el advenimiento de los poderes, y se ejercitan en ellos con reverencia. Durante las fiestas se matan cien carneros de guanaco en las huacas de diferentes chacras o en las del estado, y se consumen entre los integrantes de los ayllus que participan en la celebración.

Durante otras semanas veneran el poder sagrado que los asisten cuando fabrican la chicha triturando el maíz, tejen la lana de las alpacas, construyen los caminos y los canales, recogen la cosecha de papas y sacrifican 100 guanacos o 1000 cuyes.

Durante otras semanas cada varios años adoran esos poderes sagrados, reciben sus dones y les ofrecen en sacrificio los que ellos mismos han cultivado: realizan las grandes cacerías, celebran las

ceremonias del censo, les ofrecen como sacrificios parejas de niños de 10 años.

El culto es celebración de fiesta, organización de la actividad agrícola, gestión de la división y jerarquización de la vida social, y determinación de la identidad y reconocimiento de las identidades personales y grupales. Y es acto de presencia en el punto de ignición del comienzo de la vida y del ser de las cosas y contemplación de los procesos del mundo y de la vida desde el límite de su horizonte sagrado.

Por otra parte, el culto y la fiesta tienen su parte de resolución de conflictos, reconocimiento y premio de la excelencia de los individuos y grupos. En cierto modo, el culto asume el contenido de la vida consuetudinaria y lo premia y corrige, pues integra en su ámbito de sentido la prescripción ritual, el imperativo de excelencia social y la determinación de responsabilidad codificada.

El calendario y el sistema social inca pueden servir como modelo para las utopías, y así se han utilizado por parte de algunas corrientes políticas latinoamericanas y de algunos gobiernos en los programas educativos oficiales de algunos países. Como es obvio, pueden descubrirse en la historia de estos sistemas diversos desajustes, independientemente de los provocados por la conquista y colonización española.

La práctica de organizar la relación con los poderes sagrados y la comunicación con la intimidad divina individualmente y comunitariamente, en ciclos que se repiten, y en ciclos anuales o plurianuales, y que se inaugura en el neolítico, mantiene su vigencia no solamente en las sociedades calcolíticas mediante los calendarios urbanos de civilizaciones como la romana o la china, y no solo en las sociedades cristianas con sus santorales cuyos santos ocupan con bastante precisión el nicho religioso de las divinidades «paganas», sino también en las sociedades secularizadas del siglo XXI.

En efecto, en el siglo XXI se mantienen las celebraciones plurianuales antiguas, como los juegos olímpicos o ístmicos, o como las cacerías incas, en la forma de competiciones deportivas de

invierno, de verano, de discapacitados, acuáticas, etc. También en cada día del año se va albergando la conmemoración de valores relevantes para la sociedad, como eran los que se encarnaban en los dioses antiguos y los santos medievales, y que ahora se encarnan en enunciados como «día de la mujer trabajadora», «día del padre», «día de los enfermos de Alzheimer», «día de los enamorados», etc., y de las innumerables efemérides que los medios de comunicación, las redes sociales y las instituciones comerciales difunden y hacen presente prácticamente a la totalidad de la población urbana, a nivel local, nacional y global.

Junto a esa forma cíclica de veneración sociocultural de lo «sagrado», las sociedades del siglo XXI mantienen los procedimientos de descubrimiento y de innovación de lo valioso mediante los sistemas de información, comparación, reconocimiento y premios en todos los órdenes de la vida sociocultural históricos, pero actualizados a versiones contemporáneas. En realidad se trata de la institucionalización y la actualización en la vida cotidiana de los valores en virtud de los cuales la vida individual y social se genera, se mantiene y encuentra su sentido.

CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DEL ORDEN UNIVERSAL-RELIGIOSO NEOLÍTICO

5.1. DESARROLLO DEL LENGUAJE IMAGINATIVO. VERSO, SIGNO Y NÚMERO – § 36. *Lenguaje poético y lenguaje ordinario. Construcción y comunidad* - § 37. *Imaginación poética y percepción neolíticas. «Construir, habitar, pensar»* – 5.2. GÉNESIS DE LOS SISTEMAS CATEGORIALES DE LA CULTURA OCCIDENTAL - § 38. *Los sistemas categoriales lingüístico y filosófico* - § 39. *Lenguajes propio y figurado. Sinécdoque y metonimia, sustancia y accidentes* – 5.3. REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA Y CONCEPTUAL DE LO DIVINO - § 40. *Los mitos del origen. Diferenciación del dios primordial y génesis de la tríada* - § 41. *Los momentos del dios primordial. Ra y Viracocha* - § 42. *Génesis histórica y gnoseológica de las condiciones del ateísmo* – 5.4. LAS CORRESPONDENCIAS ENTRE ESFERAS, ASTROS, ANIMALES Y PLANTAS - § 43. *Etapas y formas del trato con lo sagrado. Magia y mística neolíticas* - § 44. *Sacramentos y farmacología divina. La Ayahuasca*

5.1. DESARROLLO DEL LENGUAJE IMAGINATIVO. VERSO, SIGNO Y NÚMERO

§ 36. LENGUAJE POÉTICO Y LENGUAJE ORDINARIO. CONSTRUCCIÓN Y COMUNIDAD

EL neolítico se inicia con el uso de nuevos recursos en los tres órdenes que determinan el proceso de humanización y la aparición de la especie *homo sapiens*, a saber, el utensilio, la norma práctica y el símbolo¹. En el orden de la elaboración de utensilios y medios de vida, desde santuarios y viviendas hasta armamento y útiles domésticos, son nuevas las herramientas y nuevos los constructos. En el orden de la norma son nuevas las comunidades por su ubicación, amplitud y organización. En el orden del símbolo son nuevos muchos sonidos y el modo de relacionarlos

[1] Cfr. Choza, J., *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2016, cap.VI.

para la información y la comunicación, y son nuevos muchos grafismos y el modo de organizarlos.

La relación entre construcción y herramientas, normas de vida en común y formas de expresión y comunicación del pensamiento, acontece en términos de mutuo refuerzo positivo, en el periodo que va desde comienzos del neolítico hacia el milenio 10 AdC., hasta mediados del primer milenio AdC., en que se empieza a generalizar el uso del lenguaje escrito en la llamada antigüedad clásica.

La comunicación verbal se basa inicialmente en un lenguaje performativo, que es el de los ritos, y que consiste en interjecciones, voces con valores verbales y nominales, y que tienen el carácter de holofrasas (FC § 13).

Se supone (FC § 28) que en el paleolítico y en los comienzos del neolítico, las lenguas tendrían las siguientes características:

«1) el lenguaje gestual acompañaría al oral;

2) las palabras podrían representar significados más complejos de lo que es ahora habitual, al referirse a entidades más concretas, más específicas;

3) existirían muy pocos elementos de función gramatical, al principio ninguno;

4) el orden de las palabras sería básicamente icónico de la realidad;

5) las relaciones jerárquicas entre las palabras equivaldrían al reparto de información en los textos;

6) las unidades básicas serían pequeñas unidades de entonación y gestuales, que representarías 'ideas' individuales; la agrupación de éstas condujo a la organización en proposiciones y, seguramente mucho más tarde, oraciones»².

La generación y desarrollo del lenguaje enunciativo, predictivo o lenguaje ordinario neolítico, no es unívoco ni unidireccional. Por una parte se desarrolla lo que en el calcolítico y en la época histórica se entiende como lenguaje lógico, que coincide

[2] Bernárdez, E., *¿Qué son las lenguas?*, Madrid: Alianza, 2004, p. 203.

con el llamado «lenguaje ordinario» y que es el que se acaba imponiendo en la interpretación pública de la realidad. Por otra parte, se desarrollan otras formas expresivas que, desde el punto de vista del lenguaje ordinario, se denominan lenguajes poéticos.

Los lenguajes poéticos describen la vida ordinaria y la ontología del paleolítico en términos inmediatos y obvios, mediante lo que más tarde los lingüistas llaman los tropos, especialmente la sinécdoque y la metonimia, y los lenguajes lógicos describen la vida ordinaria y la ontología del neolítico y calcolítico en lenguajes «formalizados», mediante lo que los lingüistas llaman categorías lingüísticas y filosóficas.

Según el Diccionario de Real Academia Española, «Sinécdoque, del lat. *synecdōche*, y este del gr. συνεκδοχή *synekdochē*, de συνεκδέχσθαι *synekdechesthai* «recibir juntamente». Figura retórica: Designación de una cosa con el nombre de otra, de manera similar a la metonimia, aplicando a un todo el nombre de una de sus partes, o viceversa, a un género el de una especie, o al contrario, a una cosa el de la materia de que está formada, etc., como en *cien cabezas por cien reses*, en *los mortales por los seres humanos*, en *el acero por la espada*, etc.».

Según el mismo Diccionario, «Metonimia, del lat. *metonymía*, y este del gr. μετωνυμία *metōnymía*. (griego μετ-ονομαζειν *metonomazein* ‘nombrar allende’, es decir, «dar o poner un nuevo nombre») Figura retórica: Tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el autor por sus obras, el signo por la cosa significada, etc.; p. ej., *las canas por la vejez*; *leer a Virgilio*, por leer las obras de Virgilio; *el laurel por la gloria*, etc.»³

Por su parte, los lenguajes lógicos, es decir, el lenguaje ordinario y el lenguaje filosófico, describen la vida ordinaria y la ontología neolítica y calcolítica mediante la secuencia sustantivo-verbo-complementos y mediante la secuencia sujeto-verbo-predicados o la secuencia sustancia-acción o relación-efectos o accidentes.

[3] <http://dle.rae.es/?id=P7kP7xl>

Desde el neolítico hasta el siglo XX el lenguaje ordinario y el filosófico se imponen como lenguajes «propios» o verdaderos, es decir, que se asume que designan la realidad tal como es, y el lenguaje poético queda desplazado como no-propio o no verdadero, es decir como figurado. Desde finales del siglo XIX y a partir de una serie de trabajos de filólogos y filósofos, particularmente Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, y las corrientes de pensamiento y escuelas abiertas a partir de ellos, se tiende a pensar que tal diferencia es un tanto arbitraria o convencional, y que todos los lenguajes son en cierto modo figurados⁴.

A partir de la forma primitiva de lenguaje, en el neolítico se inicia el periodo de construcción del lenguaje predicativo, la gramaticalización de las lenguas y la formación de los elementos de las diferentes categorías lingüísticas⁵.

La gramaticalización es el proceso, señalado por Humboldt en 1821, de formación de las leyes gramaticales y de la sistematización de la comunicación verbal según dichas leyes⁶, mediante el desarrollo de los elementos designados como *elementos de función gramatical* que enseguida veremos.

Un siglo después de Humboldt, en 1921, Edward Sapir amplía y desarrolla las tesis sobre las categorías lingüísticas⁷. En el siglo XX se aplican buena parte de esas propuestas teóricas al estudio

[4] En este sentido es especialmente clara la obra de J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989. En la filosofía anglosajona este tema ocupa buena parte de los estudios de la epistemología y filosofía del lenguaje del siglo XXI. Cfr., Navarro Reyes, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras: a propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.

[5] Sobre la transformación de la mente operada por esta innovación en el lenguaje, cfr. Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal, 1985

[6] Cfr., Humboldt, W. von, *Sobre la génesis de las formas gramaticales y su influencia en la evolución de las ideas*, en *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991. Para una visión del influjo de Humboldt en la lingüística de los siglos XIX y XX, cfr. el prólogo de José María Valverde.

[7] Sapir, E., *Language. An introduction to the study of speech*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1949.

de las lenguas indoeuropeas⁸, y en el siglo XXI a la reconstrucción de las lenguas afroasiáticas⁹.

En la primera reflexión teórica sobre la lengua hablada, los elementos de función gramatical fueron llamados términos «sin-categorématicos» por los gramáticos griegos, para designar conexiones, preposiciones, postposiciones de género, de número, de caso, de declinación verbal, etc., y los opusieron a los «categorématicos», que son significativos y autosuficientes por sí mismos, como sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios y pronombres¹⁰.

La construcción del lenguaje ordinario o común es, pues, la formación del tipo de habla que consiste en un lenguaje predicativo o enunciativo, que se construye básicamente mediante la secuencia «sujeto, verbo y predicado o complemento». Este tipo de lenguaje permite la articulación de los significados reales (de las categorías ontológicas) mediante un sistema no-categorial al que pertenecen en parte las categorías de las siete *w* (*who, what, why, where, when, etc.*) o de las siete *quaestio* de la retórica latina (*quis, quid, cur causa, ubi locus, quando, etc.*) que se han analizado en otro momento (FC § 70).

Dicho de otra manera, la construcción del lenguaje ordinario abre la posibilidad de traducir los términos del mandala de Marschack-Harrod (FC §§ 19-20), que contiene la lógica básica con la que se expresa la mente paleolítica en las actividades rituales, a diálogo y a relato de secuencia lineal, que es lo que permite la formación de comunidades más amplias y lo que se requiere para la realización de tareas más complejas. La generación de las

[8] Cfr. Giacalone, A y Ramat, P. eds., *Las lenguas indoeuropeas*, Madrid: Cátedra, 1995.

[9] Cfr. Militarev, Alexander. "Towards the genetic affiliation of Ongota, a nearly-extinct language of Ethiopia," 60 pp. In *Orientalia et Classica: Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies*, Issue 5. Moscow, (forthcoming); Ehret, Christopher, *History and the Testimony of Language*, Berkeley: University of California Press, 2011; Ruhlen, Merritt, *A Guide to the World's Languages*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

[10] Cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Grammaticalization>, Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Syncategorematic_term

categorías lingüísticas marca, por eso, la diferenciación entre las actividades rituales como las fiestas de las comunidades paleolíticas y las actividades profanas del mundo civil, o sea, las actividades administrativas, judiciales, constructivas, etc., de las comunidades neolíticas.

El lenguaje ordinario y las categorías lingüísticas se desarrollan cuando hace falta acumular y, sobre todo, transmitir información, en actividades que requieren que la comunicación sea precisa y se entienda bien, como son las actividades de construcción de megalitos, de santuarios, templos y ciudades, las instrucciones para las tareas agrícolas y ganaderas, y para las tareas bélicas, es decir, las tareas neolíticas de la esfera pública, que son las que aparecen representadas en el escudo de Aquiles (FAC §§ 39-40).

Para construir un santuario como el de Göbekli Tepe hay que dar instrucciones a grupos diversos que manejan piedras gigantes, indicarles que las lleven a un sitio, y colocarlas en determinada posición, mientras otros ponen debajo troncos y los hacen rodar, otros tiran de cuerdas, etc. Para dar muchas instrucciones de ese tipo hace falta el nominativo de los trabajadores, el ablativo del sitio a donde llevar algo, el acusativo de lo que hay que llevar, es decir, hacen falta las preposiciones o las postposiciones de número y caso, y el repetir muchas veces las mismas instrucciones contribuye a consolidar el uso de las desinencias.

Para conjugar la acción de unos con las de otros hay que articular tiempos imaginarios en el discurso que se pronuncia en tiempo real, es decir, hay que construir los tiempos verbales del condicional, del subjuntivo y del futuro, y también la repetición de esas tareas favorece la fijación de los tiempo verbales.

Para desarrollar la ganadería y la domesticación de animales hay que nombrarlos y gestionar su reproducción. Los animales en los que el macho y la hembra tienen nombres de raíces diferentes, como vaca y toro, caballo y llegua, hombre y mujer, oveja y carnero, probablemente son especies heredadas del paleolítico, de épocas en las que no existe el término sincategoremático del

género gramatical (en español la -o para el masculino y la -a para el femenino, como gat-o y gat-a), y las parejas en que el macho y la hembra son nombrados con términos de la misma raíz son aquellas a las que se les asigna nombre cuando ya circulan las postposiciones de género.

Imaginar tiempos reales y tiempos no reales, formas de conectar el presente con el futuro, marcas sonoras para recordar posiciones y acciones en determinados lugares y momentos, es la ingente tarea de la imaginación neolítica, que al llevar a cabo su gigantesca obra se despliega y se constituye a sí misma como facultad central del ser humano.

El incremento de la comunidad, la nueva división del trabajo y la complejidad de la nueva organización, dan lugar a la diferenciación de las esferas de la cultura y, con ello, a la institucionalización del sistema cultural y el sistema social heredados del paleolítico (FC § 40). Entonces es cuando los ritos de caza se convierten en deportes y en juego (FAC §§ 23-28), cuando el sentido de los antiguos ritos se recoge y mantiene en los relatos, y cuando tiene lugar la construcción narrativa del comienzo, es decir, cuando se desarrollan y se sistematizan las danzas-mitos del paleolítico y cuando se elaboran otros mitos nuevos como glosas de los anteriores y para dar cuentas de nuevos eventos (FC § 57).

El mito relatado tiene su origen en el neolítico, y la organización de los elementos fónicos de los ritos en un relato recitable, inteligible y recordable, se hace posible con la formación del lenguaje ordinario y las categorías lingüísticas. Es más, depende de que se hayan dado muchas veces, durante muchos cientos y varios miles de años, instrucciones para tareas complejas, de que en ellas se hayan generado los sincategoremas y en general las leyes de la gramática y los términos neolíticos, que los aedos necesitan para construir sus recitados y memorizarlos.

Junto al desarrollo del lenguaje ordinario en lo que empieza a ser ámbito público diferenciado, en el ámbito que empieza a quedar fuera de éste y que pasa a ser privado, el lenguaje se desarrolla de otra manera. No hace falta la precisión y exactitud de

la coordinación de lo complejo y sí hace falta, en cambio, la expresión de lo obvio e inmediato que es la vida que viene del cielo, de los astros, de mana, de las entrañas de la madre, etc. La articulación de estas expresiones pasa a denominarse más adelante lenguaje poético o figurado.

§ 37. *IMAGINACIÓN POÉTICA Y PERCEPCIÓN NEOLÍTICAS. «CONSTRUIR, HABITAR, PENSAR»*

EL proceso de humanización descansa sobre un previo proceso de hominización que da lugar a la dotación neurofisiológica propia de los homínidos y del género *homo*. La dotación neurofisiológica del género *homo* se desarrolla mediante la consolidación de ciertos circuitos cerebrales en ese proceso de humanización hasta la aparición de la especie *homo sapiens*. Y la especie *homo sapiens* desarrolla diferentes procesos de adaptación y consolida diferentes circuitos y hábitos: de un tipo entre los *sapiens* que aparecen en África hace unos 150.000 años, de otro tipo entre los que se extienden por Asia y Oceanía hace unos 80.000 años, de otro tipo entre los que se extienden por Europa hace unos 50.000 años, y de otro los que se extienden por América hace 30.000 años aproximadamente.

Los procesos de adaptación y aprendizaje en diferentes medios ecológicos dan lugar a ciertas diferencias físicas y psíquicas entre las culturas de los diferentes territorios del planeta, por una parte, y la similitud del modo de vida en todos esos lugares, da lugar a una similitud en los procesos mentales de los cazadores-recolectores del paleolítico, por otra.

Cuando el comportamiento humano se despliega de diversos modos en el orden del utensilio, de la norma y del símbolo lingüístico, ya sea por alteraciones y desafíos del medio, ya sea por maduración y creatividad endógenos del propio espíritu, los procesos de aprendizaje cambian y los circuitos y hábitos neurofisiológicos también.

Aunque no se sabe hasta qué extremos llega el paralelismo entre la evolución y el aprendizaje del individuo humano en su infancia y de la especie humana en su historia, un cierto paralelismo sí que es constatable tanto en el campo de las habilidades técnicas como en el de las sociales y las lingüísticas.

En el individuo humano se da una maduración evolutiva y una consolidación progresiva de los procesos sensoriales, perceptivos, intelectuales y expresivos, desde los primeros días del nacimiento hasta la madurez de la edad adulta¹¹. A su vez, en la especie humana se advierte también una maduración evolutiva y una consolidación progresiva que se manifiesta en la esfera técnica, en la de la organización social y en la de la expresión simbólica, y que resulta perceptible en el contraste entre el paleolítico, el neolítico y la edad de los metales. Es lógico y probable que tales diferencias de comportamientos y aprendizaje estén en correlación con la formación y consolidación de circuitos neurofisiológicos, y por eso, con el desarrollo y consolidación de la imaginación humana.

Ya se ha aludido antes (§ 22) a una análoga diferenciación de circuitos neurofisiológicos en relación con la re-asignación de los papeles de género desde comienzos del neolítico. Ahora es el momento de examinar el mismo proceso en relación con el aprendizaje perceptivo y el desarrollo de nuevos recursos expresivos.

A partir del neolítico la sensación, que es el principal modo de conocimiento del hombre paleolítico, va cediendo su puesto cada vez más a la percepción, de manera que lo que el *sapiens* capta principalmente de la realidad, ya no es algo desconocido a lo que tiene que ponerle nombre según la impresión emocional que le produce y que expresaba mediante interjecciones. Lo que el *sapiens* capta principalmente es lo que ya sabe, y por eso más que tener sensaciones lo que hace es tener percepciones, o sea, referir e integrar las sensaciones en esquemas generales, en «tropos»

[11] Cfr. Choza, J., *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2016, cap.VII, VIII, IX y XIII.

y «categorías» ya contruidos o más bien en construcción. Estos tropos y categorías no son todavía conceptuales sino imaginativos, como decía Vico. Pero mediante estos tropos y categorías imaginativos el intelecto se desarrolla y se consolida para alcanzar su autonomía operativa varios milenios más tarde, durante la edad de los metales. La función del intelecto, que es la captación inmediata y directa de la realidad, la protagoniza en el neolítico la imaginación, a la vez que construye las categorías lingüísticas y filosóficas. Y por tener presente de modo inconsciente ese proceso, el hombre no duda de la correspondencia entre lenguaje y realidad ni entre pensamiento, lenguaje y realidad, o bien tarda mucho tiempo en llegar a dudar de ella.

El intelecto no está diferenciado de la imaginación, por eso la imaginación no está desconectada de la realidad, ni las categorías están desvinculadas de los tropos, y por eso el símbolo neolítico tampoco pierde su referencia a lo sagrado. En el culto y la moral neolíticos los humanos tienen presencia inmediata y directa de los poderes sagrados que les hacen vivir y ser, pero a la vez tienen presencia mediata e indirecta de esos poderes en la imagen generada interiormente para presentarlos y representárselos. El hombre vive por referencia a una realidad trascendente, extramental y externa a él, pero a la vez vive por referencia a esa realidad en la imagen interior e inmanente que él ha formado en sí mismo. Vive en la realidad, en la naturaleza, pero a la vez vive en el espíritu, en su espíritu, o más propiamente en su alma, en la cual esa naturaleza es asumida, nombrada, recordada y empieza a ser transformada. Esa imagen interior y viva de la realidad externa y trascendente será luego, durante los milenios de la edad de los metales, la raíz y el núcleo de la revelación.

La gran tarea de la imaginación neolítica, a la que se puede denominar como imaginación poética en el sentido más pleno de la expresión, es, junto al mantenimiento y desarrollo del lenguaje poético, de la ontología paleolítica, la creación de las categorías lingüísticas y filosóficas, mediante las cuales se crean las diferentes esferas de la cultura.

Esa transformación de la naturaleza a partir de la representación imaginativa de ella, puede ser solamente actividad imaginativa (actividad interior o «mental», en cierto modo), y también actividad imaginativa y a la vez poética, técnica o artística, pues la actividad técnico-artística, como la organizativa y la expresiva, se realizan poniendo en juego a la vez los materiales del medio real y la imaginación del artista o el técnico, del que produce o actúa. Lo saben todas las personas que tienen experiencia de alguna actividad artística y técnica, organizativa y expresiva comunicativa. Esta transformación de la naturaleza a partir de la transformación de las imágenes de ella es lo que se llama «construir», que Heidegger designa con el verbo *Bauen*, en uno de sus estudios¹².

Formar imágenes del medio geográfico, conservarlas en el interior, en la memoria, y reproducirlas en el exterior, por ejemplo reproducir la imagen de la cueva paleolítica mediante una formación de piedras gigantes alineadas y cubiertas con una techumbre, reproducir las configuraciones de astros en el firmamento mediante una alineación de piedras para formar calendarios, o reproducir animales en las paredes y en la piedra desnuda, es construir. Pero no es solo eso, es a la vez construir y habitar lo construido, porque en esos lugares se reúne la comunidad, y por referencia a ellos organiza sus actividades en común. Y por otra parte, no es solamente construir y habitar, es al mismo tiempo pensar. Pensar el mundo. Pensar el mundo es recrearlo, reproducirlo imaginativamente, con piedras, colores, pieles, marcas y señales plásticas, palabras y marcas y señales sonoras. Pensar es, en un sentido muy preciso, crear, generar las categorías lingüísticas y filosóficas y nuevos tropos a partir de la imaginación poética, de los tropos primordiales.

La construcción de Göbekli Tepe, de Caral o de los dólmenes de las costas de la Europa atlántica, es construir, habitar y

[12] Heidegger, M., «Construir, habitar, pensar», en *Artículos y conferencias*, Barcelona: Serbal, 1994.

pensar, y es una actividad imaginativa, técnica-imaginativa, artístico-imaginativa y lingüístico-imaginativa. En ellas la imaginación es inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente, que capta lo real trascendente en la exterioridad y a la vez lo capta en la interioridad.

Esa dualidad se daba singular y paradigmáticamente en el chamán paleolítico, y de un modo muy preciso en sus estados alterados de conciencia, pero también, aunque sea en grado muy diluido, en el resto de los individuos que en el neolítico forman las incipientes comunidades urbanas.

5.2. GÉNESIS DE LOS SISTEMAS CATEGORIALES DE LA CULTURA OCCIDENTAL

§ 38. *LOS SISTEMAS CATEGORIALES LINGÜÍSTICO Y FILOSÓFICO*

UN sistema categorial lingüístico es un modo de clasificar los elementos de los que consta una lengua y un sistema categorial filosófico es un modo de clasificar los elementos de los que consta la realidad. En ambos casos se trata de elaboraciones teóricas de los estudiosos que reflexionan sobre el habla y la lengua y de los que reflexionan sobre la realidad. Los primeros son los gramáticos y los segundos los filósofos. Hay una cierta correlación, correspondencia y dependencia entre ambos, y especialmente de los filósofos respecto de los hablantes, porque los que reflexionan sobre los elementos de la realidad reflexionan frecuentemente sobre elementos de la realidad «percibida», lo que significa que reflexionan frecuentemente sobre elementos de la realidad «nombrada», y más precisamente, sobre la realidad públicamente nombrada.

La realidad que se percibe públicamente es aquélla sobre la que se actúa y aquella que se nombra, de manera que hay una tríada de refuerzos mutuos formada por la relación entre lo que se ve, lo que se hace y lo que se nombra. Ver es algo que se hace

individualmente la mayoría de las veces, hacer es algo que se realiza tanto individual como colectivamente y nombrar es algo que se hace colectivamente. Si los esquimales tienen media docena de términos para designar los distintos tipos de color blanco, es porque ellos ven esa diversidad de tipos de blanco, porque actúan de modo diferente en relación con cada uno de ellos y porque los nombran con términos diferentes. Lo que no se percibe y no se nombra no es objeto de reflexión de los gramáticos y tampoco de los filósofos, porque no existe para la comunidad humana y tampoco para ellos.

El proceso mediante el cual una comunidad humana llega a constituir una lengua hablada en prosa (no cantada solamente, ni recitada en verso solamente), lo que se llama un lenguaje enunciativo, predicativo o un lenguaje ordinario, es el proceso de construcción de unas categorías lingüísticas.

En este y otros volúmenes precedentes se ha estudiado la gramaticalización y las transformaciones de la mente en varios momentos y de diversos puntos de vista. Se ha mostrado la génesis de la escritura y de los sistemas alfanuméricos de información desde el punto de vista ontológico y gnoseológico, desde el punto de vista del intelecto, del ser y de lo divino, al tratar de la luz y lo sagrado y de la génesis, estructura e historicidad de los símbolos (cap. 1 §6 y 7 y cap. 2 §13). Y se ha estudiado la gramaticalización y las formaciones conceptuales desde el punto de vista antropológico y sociológico, al tratar de la cooperación y la comunicación en las comunidades humanas (cap. 2 §13). *Hay que estudiar también el tema desde el punto de vista de lógico y lingüístico.*

A partir de la obra *Nirukta* de Iaská, al que Platon sigue¹³, los gramáticos griegos designan las categorías lingüísticas como

[13] Platón, *Cratilo*, 431b. Iaská es el autor del *Nirukta*, un tratado técnico sobre etimología, categoría léxica y semántica del idioma sánscrito, que fue escrito como comentario al *Nighantu*, listas de palabras difíciles del *Rig-veda* (el texto más antiguo de la India, de mediados del II milenio a. C.). Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Nirukta>

términos categoremáticos y términos sincategoremáticos en la antigüedad clásica.

Cuando nace la ciencia moderna estas grandes clases reciben nuevas denominaciones en el occidente europeo. En español son llamadas «partes de la oración» por el gramático Antonio de Nebrija en el siglo XV atendiendo a su valor semántico.

En la gramática y la lingüística de los siglos XX y XXI, atendiendo a su valor funcional, adquieren una denominación nueva, y se dividen en:

1) *categorías léxicas, morfosintácticas o partes de la oración*, se corresponden con las antiguas partes de la oración (sustantivo, adjetivo, artículo, pronombre y verbo) según su valor semántico,

2) *categorías sintácticas, sintagmas o grupos* que se subdividen en 2-a) *categorías léxicas*, que son las palabras que permiten generar nuevas palabras y que suelen referirse a entidades reales físicas (sustantivos, adjetivos, verbos y adverbios) y 2-b) *categorías funcionales*, que son palabras determinantes de finitud, marcas de tiempo y complementos.

3) *categorías gramaticales*, o elementos que hacen variar el valor cuantitativo, cualitativo, locativo, etc., de un término, y son el género, número y caso de las gramáticas tradicionales¹⁴.

Estas categorías lingüísticas se corresponden con las categorías filosóficas elaboradas en la antigüedad clásica por Aristóteles, en la modernidad por Kant y en el siglo XIX por las

[14] La gramática y la lingüística son disciplinas científicas que registran cambios frecuentes y continuos como todas las ciencias, y sus términos cambian y caen en desuso al igual que las teorías que los generan. Para una información general pueden consultarse manuales y tratados comunes, cfr., *Nueva gramática de la lengua española. Manual*, Madrid: Espasa, 2010; Eguren, L y Soriano, O. *Introducción a la sintaxis minimalista*. Madrid: Gredos, 2004; Bosque, Ignacio y Guitiérrez-Rexach, Javier. *Fundamentos de Sintaxis Formal*. Madrid: Akal, 2009. Para una información más actualizada pueden consultarse las ediciones recientes de las enciclopedias más accesibles como Wikipedia en versión inglesa y española y la enciclopedia británica. <https://en.wikipedia.org/wiki/Language>; https://en.wikipedia.org/wiki/Part_of_speech, https://es.wikipedia.org/wiki/Categoría_gramatical; <https://es.wikipedia.org/wiki/Sintagma>, https://es.wikipedia.org/wiki/Rasgo_gramatical

diversas escuelas fenomenológicas, estructuralistas, analíticas y hermenéuticas.

Las categorías de los filósofos griegos, singularmente las de Aristóteles, se corresponden con los términos categoremáticos del siguiente modo

Categorías lingüísticas, Términos categoremáticos	Categorías filosóficas
Nombre sustantivo // pronombres	Sustancia // acto
Verbo	Acción-pasión // potencia
Adjetivo	Cualidad
Números y Adverbios de cantidad	Cantidad

Por su parte, la correspondencia entre los términos sincategoremáticos y las categorías filosóficas de Aristóteles es la siguiente

Categorías lingüísticas Términos sincategoremáticos	Categorías filosóficas
Números, Adverbios de tiempo	Quando
Adverbios de lugar	Ubi, situ
	Habito
	Relación

Estas categorías basadas en criterios semánticos y elaboradas desde el punto de vista de «la realidad», son reelaboradas desde el punto de vista de las modalidades de la predicación y los juicios, es decir, desde el punto de vista del pensamiento y del lenguaje, en la filosofía moderna, y en concreto por Kant.

En el siglo XX el sistema categorial clásico y el moderno, considerados en una correspondencia canónica con el ser real y en una correspondencia no menos canónica con los modos capitales de decir y pensar respectivamente, son asumidos en una pluralidad de sistemas categoriales posibles y en una teoría y práctica general de los sistemas de clasificación, como casos particulares.

A partir de la revolución industrial del siglo XIX, los cambios en las formas de vida y en la sociedad occidental son tan intensos que el sistema cultural de occidente, completo, empieza a resultar obsoleto y a resquebrajarse. La constatación y expresión de esa obsolescencia se da en forma de revoluciones y reformas sociales científicas, artísticas, humanísticas y filosóficas. Su modo más perceptible y consciente se encuentra en las creaciones artísticas, humanísticas y filosóficas.

La más temprana descripción de esa obsolescencia de la cultura occidental, entendida como el periodo comprendido entre la antigüedad clásica y el siglo XX, la hacen Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein. La obra de Heidegger *Ser y tiempo* de 1927, es entendida como una crítica destructiva de toda la tradición y las de Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus* (1921-22) e *Investigaciones filosóficas* (1953) también.

Heidegger no habla de la sustitución de un sistema categorial antiguo por otro nuevo, sino de «destrucción fenomenológica de los conceptos clásicos de la ontología», pero Wittgenstein sí señala los vínculos entre los juegos del lenguaje y las ontologías. En 1922 el antropólogo Levy-Bruhl en su estudio *El alma primitiva* caracteriza la mente paleolítica como ilógica, porque no describe la realidad mediante las categorías del lenguaje ordinario, y como mágica, porque la describe mediante tropos, especialmente la sinécdoque y la metonimia. En 1962 Levi-Strauss y la escuela estructuralista, llevan a cabo estudios sobre los sistemas de

clasificación e incluso intentan una clasificación de los sistemas de clasificación¹⁵.

En el siglo XX la antropología y la filosofía abren la posibilidad de comprender, a partir de los estudios sobre las culturas paleolíticas y sobre la crisis de la cultura moderna, que el neolítico es un periodo que construye un sistema categorial agrícola urbano uniforme, que dura desde el milenio 10 AdC hasta finales del milenio 2 dC.¹⁶

El estudio que en el presente volumen se realiza es el de la religión que se elabora y desarrolla en el seno del sistema categorial neolítico manteniendo buena parte del sistema de tropos paleolíticos. Ahora es el momento de analizar los lenguajes sobre los que se cimientan las religiones actualmente vigentes. El estudio de la transformación de las religiones cuando cambia el sistema categorial sobre el que se cimientan es tema de otro estudio¹⁷.

§ 39. LENGUAJES PROPIO Y FIGURADO. SINÉCDOQUE Y METONIMIA, SUSTANCIA Y ACCIDENTES

DURANTE los milenios que van desde finales de la glaciación Würm hasta la aparición de los metales (del 10 al 5), en correlación con los cambios ecológicos y demográficos, se producen unos cambios políticos mediante los cuales las comunidades con poblaciones de entre 1000 y 5000 habitantes generan las prácticas

[15] Cfr. Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México: FCE, orig. 1962. Para una exposición del papel de Heidegger y de su visión de este proceso, cfr., Choza, J., «Lectura de la carta sobre el humanismo de Heidegger», en *Thémata*, N° 32, 2004, págs. 37-82. Para una visión del planteamiento de Wittgenstein, cfr., Vicente Arregui, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona, EUNSA, 1982.

[16] Esta tesis se expone por primera vez y más detenidamente en Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[17] Ese estudio está en parte realizado en Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. El último estudio de esta serie de filosofía de la religión de la que forma parte el presente volumen, tiene también ese tema como objeto.

y técnicas agrícolas, ganaderas, arquitectónicas y urbanísticas que dan lugar a un mundo nuevo para la humanidad (FACTI cap. 3).

En ese mundo el sistema cultural y el sistema social paleolíticos (FC cap. 4) se conmensuran con las ciudades que crean y en las cuales se consolidan, generando de modo diferenciado las esferas de la cultura (FC cap. 6). Dichos sistemas adquieren mayor consistencia con las posibilidades reflexivas de que se dotan mediante las instituciones que se crean en la época de los metales y mediante la invención del lenguaje escrito (FC cap. 7).

A lo largo de los cinco milenios neolíticos la humanidad vive la experiencia del final de la glaciación Würm y del comienzo de una nueva vida en un nuevo mundo. Asimila esas experiencias mediante la elaboración de unos relatos, en los que se da cuenta de la creación divina del mundo, de un gran pecado original (uno o dos parricidios originarios) que merece el gran castigo del diluvio, del comienzo de las ciudades y la diversidad de lenguas después de esa gran catástrofe (FC cap. 7). El punto de vista científico (el de la exterioridad objetiva) se puede articular con el de la memoria épica (el de la interioridad subjetiva, el fenomenológico), para intentar comprender cómo han sucedido las cosas «realmente», desde el punto de vista ontológico (el de la interioridad objetiva, el de lo que las cosas son en ellas mismas y para ellas mismas).

En este caso, el punto de vista fenomenológico es un punto de vista religioso, puesto que la humanidad interpreta los acontecimientos en clave moral-religiosa durante casi toda su historia excepto a finales de la modernidad.

El punto de vista científico, el religioso y el ontológico, se expresan aquí en unas formas lingüísticas y conceptuales, que son la exteriorización y despliegue del espíritu humano en la exterioridad, y que tienen a su vez su propia historia.

En concreto, el neolítico puede asumir narrativamente el pasado de la humanidad porque genera unas formas expresivas, lingüísticas y filosóficas, que pueden articular los recuerdos, de

tal manera que se hace posible entenderlos, explicarlos y comprenderlos. La articulación de esos recuerdos se lleva a cabo según unos principios y leyes del intelecto y del logos humano, que ya están presentes desde la emergencia del nous y del logos en el paleolítico (FC cap. 3), y que en conjunto permiten conservarlos y entenderlos según el lenguaje performativo de la primera fase de la humanidad en que se expresaron.

Pero para expresarlos narrativamente, es decir, solamente con las palabras, habladas o escritas, prescindiendo de las danzas, gritos, cantos e instrumentos, la humanidad neolítica tiene que crear los procedimientos de articulación de esos recuerdos, y los procedimientos para articular y expresar los recuerdos de un modo puramente verbal requiere mucha exactitud y precisión.

Más en concreto. Para articular los recuerdos, reternerlos y expresarlos de un modo puramente verbal, hace falta tanta precisión y tanta exactitud como para levantar entre cientos de individuos unos dólmenes como los de Göbekli Tepe o Stonehengen, unos santuarios como los de Eridu y Jericó, o unos canales como los de Ur, según se ha indicado (cap. 2 §13). La precisión necesaria para las construcciones agrícolas y urbanísticas de los milenios 10 a 5 es la misma que la necesaria para decir de un modo exclusivamente verbal cómo hay que hacerlo, cómo se hará y cómo se ha hecho. Y para decir todo eso es preciso desarrollar unos principios y leyes de articulación de las palabras, cuyo invento y puesta en vigencia es lo que se llama creación y aplicación de las categorías lingüísticas, y unos principios y leyes de articulación de los conceptos, que es lo que se llama lógica de la predicación. Eso es lo que constituye el lenguaje predicativo y el lenguaje ordinario.

Para comprender las categorías lingüísticas y la lógica de la predicación, hay que situarse en el punto de vista de la exterioridad subjetiva, que es el de las ciencias del espíritu, las ciencias humanas y las ciencias sociales. Así es como puede comprenderse lo más adecuadamente posible el proceso de desarrollo de

las religiones neolíticas, del neolítico todo, y de la autoconstitución de la humanidad en esta segunda fase de su desarrollo.

Obviamente el lenguaje y el pensamiento no surgen con el neolítico. El lenguaje y el pensamiento surgen con el hombre mismo en el remoto paleolítico, que es cuando el intelecto aparece para sí mismo, porque para el intelecto aparecer significa aparecer para sí mismo. Todo lo que aparece aparece para él y él no puede no aparecer para sí mismo, y esa aparición es comprensión, interpretación, expresión, de modo performativo y a través del rito, como se ha dicho (FC cap. 3).

En el neolítico lo que surge es el lenguaje predicativo y el lenguaje ordinario, un lenguaje que es autosuficiente para sí mismo en cuanto que hablado, y también en cuanto que escrito. Pero para dar existencia a un lenguaje así hay que crear un lenguaje nuevo. No basta el lenguaje compuesto de términos que designan cosas, que son los sustantivos, pronombres y adjetivos, o que designan acciones, que son los verbos y los adverbios (los llamados términos categoremáticos en la gramática antigua). Hacen falta términos que indiquen con mucha precisión cómo hay que articular las palabras que ordenan conjuntar varias acciones en un determinado momento y no en otros, unas cosas con otras, unas personas con otras, y esos nuevos términos no designan cosas, sino leyes para unir y separar otros términos, que son las conjunciones, preposiciones, desinencias de los tiempos verbales, desinencias de los casos de los sustantivos, adjetivos y pronombres, y desinencias de las concordancias entre los casos, el número de personas actuantes y el género de ellas (los llamados términos sincategoremáticos).

Estos términos, palabras que componen las instrucciones, órdenes y relatos, se corresponden con conceptos que se articulan según unas leyes distintas, que vienen dadas por su propia naturaleza conceptual, y que constituyen lo que los filósofos llaman categorías o sistemas categoriales.

La correlación entre los elementos mencionados, que es lo que se ha examinado a lo largo de este capítulo, puede esquematizarse

en un cuadro que ayude a una visión simultánea de los diferentes fenómenos que son, efectivamente, simultáneos y se refuerzan entre sí.

Ecología y demografía	Prácticas de Agricultura Ganadería Arquitectura Urbanismo Geometría Aritmética	Composición literaria.	Divinidades y Conceptos religiosos	Formación de las categorías lingüísticas. Precisión y exactitud en la comunicación e información.	Formación de las Categorías filosóficas de occidente
Fin de la glaciación Würm. Inicio de agricultura y propiedad inmobiliaria	Acotación de espacio y tiempo, Fijación de lugares y momentos. Menhir. Centro ciudad	Protagonistas singulares, Dioses, Héroes	Diluvio. Dios padre sol Diosa madre tierra HERACLES. Divinidades personales. Inmortales	Categorías léxicas, Sustantivo, Verbo, Adjetivo, Pronombre, Sujeto de la frase, Oscilación verbo/sustantivo	Sustancia, Sujeto Acción/ Pasión Cualidad Cantidad
Cooperación de Poblaciones superiores a 2000 habitantes.	Construcción de tumbas, Santuarios Fortalezas Ciudades Canales	Composición de mitos, Relatos, Epos.	Salvación y condenación eternas	Categorías funcionales Desinencias de tiempos verbales: Adverbios. Preposiciones	Relación Hábito Ubi Situ Quando
Comunidad política Clases sociales	Distribución de los grupos sociales y de recursos	Composición, retención y transmisión oral de mitos	Tierra (cambios) Cielo/ Infierno (inmutables)	Categorías gramaticales. Desinencias de género, número y caso	

En el paleolítico no hay lenguaje proposicional, no hay un sujeto con identidad esencial, y, sobre todo, no hace falta que la

sustancia esté definida por referencia a un lugar y a un momento permanente y estable siempre. Pero en cambio en el neolítico, las prácticas de la agrimensura y del almacenamiento y distribución del grano, exigen y generan la permanencia de las cosas y las personas en un mismo lugar, y entonces sí hace falta que la vida y las personas hagan referencia permanentemente a un lugar también fijo y estable. Esa permanencia, se requiere a la vez en el mundo religioso, donde los hombres se salvan o se condenan según están o no están ubicados en lugares también permanentes, como los santuarios, los dólmenes o las pirámides, y sus nombres (o lo que es lo mismo, sus almas) recogidos en algún registro, por ejemplo en «el libro de la vida».

En el paleolítico la vida no tiene relación con un libro, pero en el neolítico depende en buena medida del libro, del cálculo, de la contabilidad, del almacenamiento y de la distribución en determinados tiempos. En el neolítico, por fin, el más allá empieza a estar en orden, con ese orden que Lèvy-Bruhl echaba tan de menos entre los cazadores-recolectores, porque la vida depende del orden. La vida depende hasta tal punto del número, de la palabra, del cálculo, del relato, de la escritura, en definitiva del «libro», que más adelante la mejor manera de comprender el universo, la creación, la salvación y otros eventos de la vida religiosa es describirlos con categorías neolíticas del lenguaje ordinario y calcolíticas del lenguaje escrito, con categorías del «libro», y así es como se hace.

En el neolítico es muy importante que el espacio y el tiempo sean únicos, no sólo por la producción y distribución de grano, de ganado y de carne. También por la construcción de santuarios y ciudades. Y es muy importante que los sujetos sean sustancias y además sustancias inmutables, que son las que se pueden determinar por referencia al tiempo y al lugar estables.

El espacio y el tiempo son los principios de individuación, dirán los filósofos occidentales desde Aristóteles hasta Schopenhauer y Nietzsche. Y eso es verdad mientras se suponga que el espacio y el tiempo tienen la constancia del menhir, de la piedra

y de los cálculos y relatos escritos en piedra, es decir, de la objetividad. Pero si se remueve esa suposición, si se empieza a pensar que el tiempo real es diferente del tiempo objetivo, si se empieza a pensar que se mueve (que se contrae y se dilata), y que el espacio también, si se supone además que el tiempo forma parte del espacio, como ocurre en el siglo XX, según se expresa en los trabajos de Husserl y Heidegger, de Einstein y Schrödinger, entonces los lugares, las duraciones y las sustancias pueden empezar a resultar problemáticos y deja de resultar tan extraño el paleolítico.

Es decir, el sistema categorial neolítico y la gramaticalización, en los milenios del neolítico y de los metales, fijan el habla y la escritura de ese nudo de conjunción de África, Asia y Europa que es el Mediterráneo oriental. En la antigüedad clásica Platón y Aristóteles establecen el sistema categorial lingüístico, analizando la forma de hablar y de pensar sus contemporáneos griegos¹⁸, y acto seguido establecen el sistema categorial ontológico¹⁹.

La fijación del sistema categorial lingüístico y filosófico neolítico, indo-europeo y afro-asiático depende:

- *en primer lugar* de la prioridad concedida al nombre sustantivo o sujeto de la oración, sobre el verbo, a la prioridad concedida a la identidad del *sujeto* de la acción, de la *sustancia*, sobre la *acción* y la *pasión*, sobre el acontecer, y

- *en segundo lugar* de la muy precisa determinación espacio-temporal de la identidad de la *sustancia* y de la identidad de la *acción/pasión*, mediante el uso de las categorías de *ubi*, *situ*, *quando* y *quantum*. Esas cuatro categorías se articulan según la unidad,

[18] Cfr., Platón, *Diálogos. Vol. 2, Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Madrid: Gredos, 2004; Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon). 1, Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofisticas*, Madrid: Gredos, 2000.

[19] Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon). 1, Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofisticas*, Madrid: Gredos, 2000.

unicidad y eternidad del número, es decir, según la prioridad del número en cuanto que ente de razón²⁰.

Una vez asentadas esas bases, las prácticas de tomar como indiscernibles la causa y el efecto, la parte y el todo, lo uno y lo plural, que es lo que hace el hombre primitivo como lo describe Lévy-Bruhl, y que que es lo que se considera como propio de los tropos denominados sinécdoque y metonimia, pasan a ser a ser marginales en la vida social y, en cierto modo, prácticas privadas.

Heidegger pasó años indagando quién había sido el primero que puso el artículo determinado 'el' delante del verbo ser, y convirtió el ser en ente y en sustantivo, y con ello, le confirió la sustantividad y la identidad que él quería fluidificar. De esa manera se confería a la objetividad, al ente ideal, el estatuto de fundamento de toda realidad, de toda predicación y de todo conocimiento, relegando a un segundo plano la realidad misma en cuanto diferenciada del decir, relegando a un segundo plano la acción y la pasión, y relegando a un segundo plano el tiempo real, que él mismo junto con el último Dilthey y los discípulos de Husserl reconocían como el horizonte de toda comprensión. Es decir, en cierto modo Heidegger pone las bases para la recuperación de los sistemas de tropos paleolíticos.

Heidegger creyó encontrar la primera utilización del infinitivo «ser» precedido del artículo determinado en un texto de Heráclito. Si esto es efectivamente así, eso quizá prueba que Heráclito, el más reacio de los griegos a dar prioridad a lo fijo e idéntico sobre lo móvil y cambiante, no pudo resistir la tendencia a concebir la eternidad como objetividad, y a Dios como espíritu,

[20] Un estudio más detenido de este problema se encuentra en «Origen neolítico de la categoría de cantidad y de la noción de espíritu», 16 Seminario de las Tres Culturas. «Escisión y convergencia de religión y filosofía en las tres culturas del mediterráneo», Workshop of 2014 ISSEI Porto Conference. Images of Europe: Past, Present, future. Universidade Catolica de Portugal, Porto. August 4-8 2014, en https://www.academia.edu/8952736/Origen_neolítico_de_la_categoría_de_cantidad_y_de_la_noción_de_espíritu.

impuesta al pensamiento occidental por un sistema categorial lingüístico y filosófico, que se había ido consolidando en ese sentido los 10 milenios anteriores. Tampoco Justino Martir pudo resistir la tendencia del pensamiento occidental a concebir a Dios como ente, aunque fuese el ente supremo, en contraposición a la actividad de la fuerza inteligente (*mana*) propia de las concepciones paleolíticas.

Por eso la filosofía del siglo XX, sobre todo las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, son consideradas como iconoclastas, relativistas, destructivas y nihilistas, porque la cultura del siglo XX, el sentir común del orden establecido, no tiene tiempo en los cien años del siglo para reemplazar el sistema categorial neolítico por otro nuevo con fundamentos diferentes. Por eso se refugia en las ideas dialécticas, es decir, en las ideologías políticas de la izquierda hegeliana en sus múltiples variantes, que ya en el siglo XXI sí entran en disolución sin freno.

A partir del siglo XX se percibe con claridad la pluralidad de los sistemas categoriales lingüísticos y filosóficos, con la riqueza que esa pluralidad conlleva para el pensamiento. Conviene aclarar, con todo, que carece de sentido decir que el pensamiento neolítico es erróneo porque se base en un sistema categorial que resulta ser particular. La crítica de la filosofía contemporánea a la filosofía de la modernidad tampoco se puede trasponer a crítica de todo el neolítico, como quizá hicieron Adorno y Horkheimer²¹.

Todos los sistemas categoriales lingüísticos y filosóficos son particulares, descontando algunos elementos universales y constantes, y estos elementos por sí solos serían insuficientes para desarrollar un relato o un razonamiento. El sistema categorial lingüístico y filosófico que ha tenido vigencia en el neolítico en el mundo occidental ha tenido un rendimiento cultural del cual nuestros antepasados de entre los milenios 10 y 5 AC pueden sentirse satisfechos.

[21] Cfr. Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 2005.

5.3. REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA Y CONCEPTUAL DE LO DIVINO

§ 40. LOS MITOS DEL ORIGEN. DIFERENCIACIÓN DEL DIOS PRIMORDIAL Y GÉNESIS DE LA TRÍADA

CUANDO se inician los asentamientos y las primeras comunidades que se forman empiezan a contarse su historia, empiezan a contarla por el principio. Para eso hay que determinar qué es principio y cuál es el principio. Casi todas concuerdan en que «principio» es algo que antes no tiene nada, y que después es seguido por una serie de cosas, las más importantes de las cuales son los dioses, la tierra y los hombres según un cierto tipo de relación.Cuál es el principio casi todas las comunidades concuerdan también en que son unos seres muy poderosos, es decir, divinos, como el cielo y la tierra o como el sol y los astros. Los dioses lo generan todo, especialmente a los hombres, que son los que cuentan la historia, y los conducen a una tierra acogedora. Esta es la estructura básica de los mitos del origen.

Hay mitos de la creación de cazadores recolectores: ibos, yorubas, y otras tribus en África²², mapuches, sioux y otras tribus en América²³, y maoríes y otras tribus en Oceanía²⁴. Probablemente se basan en ritos paleolíticos, que eran de difícil acceso porque se vertieron tardíamente en versiones orales muy elementales, y no quedaron recogidos en lenguaje escrito hasta la época moderna.

Los mitos de los cazadores recolectores son muy simples porque carecen de un comienzo propiamente dicho, que pueda tener

[22] Beier, Ulli (ed.), *The Origin of Life & Death. African Creation Myths*, Nairobi: Heinemann, 1988. Diego González, A, de, «El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos», en Rodríguez Valls, F. y Padial, J.J., *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, Sevilla: Thémata, 2016.

[23] https://es.wikipedia.org/wiki/Mito_de_la_creación

[24] Una relación bastante completa de mitos de la creación, clasificados según el principio creador, los modos de la creación, y otros criterios puede verse en https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_creation_myths

carácter de tal, como un punto cero, el caos o la nada, y parten de una realidad ya constituida como un árbol, una gota de leche, una piedra o un animalito. No tienen una elemental cosmología, que implique una elaboración de ciertos conocimientos astronómicos, y no suelen tener genealogía de los dioses, que suelen reflejar la sucesión y lucha entre tribus y pueblos²⁵.

A medida que los asentamientos se van transformando en ciudades, en ciudades-estado y en capitales de imperios, se elaboran nuevas versiones del mito del origen, repitiendo la misma historia con más detalles o añadiendo glosas a las versiones primitivas.

La mayoría de los mitos del origen son plurales porque tienen varias versiones, que suelen datar de periodos diversos y provenir de grupos diferenciados, y a medida que son más tardíos en el tiempo (más cercanos al presente) van variando los nombres y las funciones de las divinidades. Esto sucede en los relatos hindúes, asirios, babilonios, egipcios, hebreos, griegos, celtas, aztecas, mayas o incas. Lo más frecuente es que la divinidad paleolítica, la fuerza inteligente o *mana*, se diferencie en dos o tres divinidades formando una *tríada*. Esta tríada, en varias religiones de la antigüedad, constituye una divina trinidad que se mantiene vigente en ellas hasta el siglo XXI²⁶.

Hay causas y motivos de varios órdenes para que la representación de la divinidad en las religiones neolíticas y calcolíticas se lleve a cabo según tres momentos y tres figuras interdependientes.

[25] https://en.wikipedia.org/wiki/Creation_myth. De entre los mitos de la creación, el *Popol Vuh* de los quichés de Guatemala tiene una ingenuidad y simplicidad similares a las de los mitos africanos, aunque contiene muchas alusiones a actividades y herramientas de sociedades de un neolítico muy desarrollado.

[26] Armstrong, Karen, *A History of God*, New York: Ballantine Books, 1994, señala que «*The Tao Te Ching* (1996); *The Essential Kabbalah* (1995); *The Bhagavad-Gita* (1986); and *The Tibetan Book of the Dead* (1994) all serve to provide unusual insights into how this concept of a three-fold nature of reality, and our role in it, is seen and understood».

1. motivos de orden empírico psicológicos e histórico-culturales.

Cuando se elaboran los relatos sobre el origen se cuenta con los tres elementos mencionados, que son los que hay que articular entre sí: los dioses, el grupo humano formado por varias tribus, y la tierra acogedora en que el grupo se instala. Estos tres elementos pasan a denominarse en la antigüedad clásica y en la modernidad occidental «Dios», «hombre» y «mundo», y son los constituyentes de la tríada canónica. A su vez, el primer elemento se descompone en tres, y el segundo y el tercero también, a lo largo del neolítico y calcolítico.

En el paleolítico el astro que marca los ciclos temporales del día, la semana y el mes es la luna, cuyo comienzo es la oscuridad completa, la luna nueva. En el neolítico, el astro que marca el ciclo temporal de primavera, verano, otoño e invierno, el ciclo anual, es el sol. La noche es una representación de la nada, del cero, como se ha señalado anteriormente (§14), y el sol una representación del poder, de la fuerza que da vida y alimenta. En tercer lugar, junto al sol y la luna, están las estrellas y constelaciones, que pertenecen al orden celeste y que tienen con ambos astros relaciones muy patentes. Por otra parte, las estrellas y constelaciones tienen, tanto en el paleolítico como en el neolítico, relaciones con los procesos que regulan la fecundidad animal y la vegetal conocidas por las tribus paleolíticas y por las comunidades neolíticas.

Cuando en el neolítico la imaginación poética ha madurado y elabora relatos verbales del comienzo de los dioses, los hombres y la tierra, la continuidad del relato y su unidad «lógica», inducen a articular los tres poderes diferenciados de la fuerza inteligente originaria en una cierta unidad, que es precisamente la tríada divina o la primera tríada.

La tríada formada por dioses, hombres y mundo, y la formada por el sol, la luna y los astros, no solamente se encuentra en el relato verbal, sino también en las representaciones plásticas como el trisquel celta, el Sam Taegeuk coreano y la trinakia o medusa griega.

		
Triskel celta	Sam Taegeuk coreano	Trinakia siciliana

La mayor parte de las representaciones gráficas de la tríada tienen originariamente un significado astronómico, pero no por eso hay que interpretarlas como tríada celeste, pues los hombres y la tierra son en los relatos sobre el origen tan originariamente divinos como los astros y también tienen estructura triádica²⁷.

2. motivos de orden ontológico trascendental²⁸.

Desde el punto de vista ontológico, es patente que los astros, los hombres y la tierra, además de ser datos empíricos, impresiones sensoriales, son realidades con un significado que obviamente no es empírico, puesto que ningún significado lo es. Empírico es el significante, todo significante, pero no el significado. El significado que se va dando a la tríada es el de los tipos o niveles de realidad.

La tríada se transforma desde las formulaciones espontáneas y no concordantes del neolítico hasta las formulaciones ortodoxas, canónicas y concordantes de la antigüedad. Las tríadas primitivas recogen en su estructura los elementos de noche-día-vida

[27] <https://en.wikipedia.org/wiki/Triskelion>

[28] Antón Pacheco, José A., *El ser y los símbolos*, III, 3, «Tríada y Trinidad», Madrid: Mandala Ediciones, 2010.; cfr., Panikkar, Raimon, *La trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela, 1998.

o bien nada-luz-mundo, o bien caos-día-ciudad, siembra(muerte)-crecimiento-fruto²⁹ y tienen una estrecha relación con el cuadrado semiótico y la sacralidad de los números tres y cuatro. La tríada canónica es de corte neoplatónico, es in-manifestable y hace posible toda creación y manifestación como se verá en su momento.

Las formas que la tríada puede adoptar en los diferentes periodos, según los correspondientes testimonios y relatos, pueden esquematizarse en el siguiente cuadro:

Época	Principio	Medio	Término final
Neolítico	Dioses Huaca	Pueblo Ayllu	Tierra Chacra
Calcolítico	Urano Crono Ra	Crono Zeus Nut	Gea Rea Geb
Antigüedad clásica	Unidad Espíritu Dios // Tao	Esencia Alma Hombre // Tien	Sustancia Cuerpo Cosmos // Ti

3. motivos de orden trascendental kantiano.

Por lo que se refiere al orden epistemológico o subjetivo-trascendental, la autoconciencia humana se constituye según tres momentos, formulados de diversos modos en la historia occidental, de los cuales el más reciente y conocido es el formulado por Freud en el siglo XX como triángulo edípico.

En la psicología evolutiva la constitución de la autoconciencia humana se describe como un juego entre madre, hijo y padre, o bien, desde el punto de vista del niño, como juego entre yo (niño) – tú (madre) – él (padre).

[29] Hay una triada in-manifestable que hace posible toda creación y manifestación y que se verá en otro momento Antón Pacheco, José A., *El ser y los símbolos*, III, 3, «Tríada y Trinidad», Madrid: Mandala Ediciones, 2010;

En la filosofía del siglo XIX Hegel describe la formación de la autoconciencia humana como la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo, o como lucha de Antígona entre su inclinación a obedecer al rey de la ciudad y su inclinación a cumplir los deberes de piedad familiar dando sepultura a su hermano.

En la edad media Tomás de Aquino establece la génesis de las primeras nociones del intelecto humano según el siguiente orden: 1) ente, 2) no ente, 3) división 4) unidad) 5) multiplicidad³⁰. El antecedente último de esta cuestión de las primeras nociones es Platón, que es quien formula de manera más completa y sistemática el tema de los trascendentales del ser y su descendencia a partir de un principio único, del uno.

Finalmente, como señala Panikkar, la forma más conocida, común y obvia de la tríada es la que se encuentra en las personas del lenguaje. No hay lengua alguna que no sea hablada por una primera, una segunda y una tercera persona, que a su vez quedan expresadas lingüísticamente³¹.

Estos motivos y causas quizá son suficientes para dar cuenta de la aparición de la tríada en sus diversas versiones en la historia de las religiones humanas, o al menos para que no resulte algo extraño o enigmático.

§ 41. *LOS MOMENTOS DEL DIOS PRIMORDIAL. RA Y VIRACOCHA*

LA manera en que aparecen las primera formulaciones narrativas de la tríada coincide con la manera en que aparecen las primeras representaciones verbales y poético-imaginativas de la divinidad que, a partir de la aparición de la escritura y el cálculo complejo

[30] Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 85 a, 3, cfr. <http://hjg.com.ar/sumat/a/c85.html#a5>; *De veritate*, q. 10, http://www.thomas-d-aquino.com/documents/files/QD_de_Veritate.pdf

[31] Panikkar, Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela, 1998.

en el calcolítico, darán lugar a las representaciones conceptuales propias de la teología y la dogmática de las religiones antiguas.

En la mitología egipcia la tríada neolítica está formada por Osiris, su esposa Isis y su hijo Horus. Osiris es el dios que enseña al hombre los caminos del bien y del mal, de la norma, de la moralidad. Su hermano Seth lo mata y lo arroja al Nilo, donde lo encuentra Isis, que le devuelve la vida con su amor. Osiris es un héroe cultural, un rey mítico que funda la nación egipcia y enseña a los hombres la civilización, las leyes, la agricultura y la piedad hacia los dioses. Es la semilla que muere y en su destrucción genera vida para todos³².

A su vez Osiris tienen como madre a Nut, la bóveda celeste, y como padre a Geb el suelo, el planeta tierra, que forman con Ra, el sol, una tríada más originaria, como la formada por Urano y Gea con Cronos, Saturno, dios de la agricultura, de la que ya se ha hablado. Aunque las funciones cosmogónicas, las familiares y los papeles de género no coinciden, un mínimo análisis estructural como el de la tabla anterior, permite imaginar algunas combinatorias de correspondencias entre figuras, papeles cosmogónicos, papeles de género, papeles familiares, papeles políticos y tareas laborales³³.

El mismo juego que hay entre las figuras de las mitologías egipcia y griega, puede percibirse entre las de la mitología inca Pachacamac (espíritu-pájaro), su esposa Pachamama (madre tierra) y los hijos que engendran, los hermanos gemelos el sol y la luna. Pachacamac mata a su hijo y de sus trozos salen los diversos productos agrícolas con los cuales los hombres aprenden una vida civilizada³⁴.

[32] Chevalier J., et Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles*, Paris: Laffon-Jupiter, 1980, voz Osiris.

[33] Para este tema uno de los trabajos clave sigue siendo el de Dumézil, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.

[34] Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, en *Obras Completas*, vol VII, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

Esta tríada andina es agrícola y neolítica. Se despliega, como en el caso de Osiris y de Saturno, sobre una tríada anterior, probablemente paleolítica, que se transforma en la transición al neolítico conforme va aumentando el número de tribus y la densidad de población, y conforme aumentan la clasificación y designación de los fenómenos geo-astronómicos.

Los dioses andinos más antiguos (entre las tribus de la sierra sur de Perú) son Tunupa e Illapa, que, como muchas divinidades andinas, tienen una figura doble. Tunupa, es una divinidad de las aguas y fuegos de arriba (lluvias y rayos) y de las aguas y fuegos de abajo (fuentes y volcanes). Illapa es una divinidad del trueno, el relámpago y el rayo. Son dioses cuyo poder y cuya vida se hace sentir en los diluvios, las tormentas, los truenos y rayos, y también en los volcanes y los movimientos sísmicos de los Andes. Se trata de divinidades a las que se puede invocar en referencia al epitafio de Loyola glosado por Hölderlin (§ 34), y también mediante versos como estos:

*Espíritu sin nombre,
indefinible esencia,
yo vivo con la vida
sin formas de la idea.*

*Yo nado en el vacío,
del sol tiemblo en la hoguera,
palpito entre las sombras
y floto con las nieblas.*

*Yo soy el fleco de oro
de la lejana estrella,
yo soy de la alta luna
la luz tibia y serena.*

*Yo soy la ardiente nube
que en el ocaso ondea,*

*yo soy del astro errante
la luminosa estela.*

*Yo soy nieve en las cumbres,
soy fuego en las arenas,
azul onda en los mares
y espuma en las riberas.*

*En el laúd, soy nota,
perfume en la violeta,
fugaz llama en las tumbas
y en las ruínas yedra.*

*Yo atrueno en el torrente
y silbo en la centella,
y ciego en el relámpago
y rujo en la tormenta.*

*Yo río en los alcores,
susurro en la alta yerba,
suspiro en la onda pura
y lloro en la hoja seca.*

*Yo ondulo con los átomos
del humo que se eleva
y al cielo lento sube
en espiral inmensa.*

*Yo, en los dorados hilos
que los insectos cuelgan
me mezcó entre los árboles
en la ardorosa siesta.*

*Yo corro tras las ninfas
que, en la corriente fresca*

*del cristalino arroyo,
desnudas juguetean.*

*Yo, en bosques de corales
que alfombran blancas perlas,
persigo en el océano
las náyades ligeras.*

*Yo, en las cavernas cóncavas
do el sol nunca penetra,
mezclándome a los gnomos,
contemplo sus riquezas.*

*Yo busco de los siglos
las ya borradas huellas,
y sé de esos imperios
de que ni el nombre queda.*

*Yo sigo en rauda vértigo
los mundos que voltean,
y mi pupila abarca
la creación entera.*

*Yo sé de esas regiones
a do un rumor no llega,
y donde informes astros
de vida un soplo esperan.*

*Yo soy sobre el abismo
el puente que atraviesa,
yo soy la ignota escala
que el cielo une a la tierra,*

*Yo soy el invisible
anillo que sujeta*

*el mundo de la forma
al mundo de la idea.*

*Yo, en fin, soy ese espíritu,
desconocida esencia,
perfume misterioso
de que es vaso el poeta³⁵.*

En una época más reciente, durante la formación del imperio Inca, otro dios doble o cuádruple, Viracocha, emerge como divinidad suprema. Primero aparece la pareja formada por Tici Viracocha, hacedor supremo y fundador de pueblos y Caylla Viracocha, su doble, hermano o par. Más tardíamente surge la pareja Viracocha Caniyara, dios de los tejidos y la artesanía, y Viracocha Imaymana, dios de las plantas medicinales mágicas, de los cereales, los frutos y los árboles³⁶.

La divinización de las fuerzas cósmicas y telúricas como otorgadoras de vida, generadoras de orden y como destructoras, aparece igualmente en el judaísmo, y es asumida en el cristianismo.

Hay expresiones en los textos judeocristianos que tienen el mismo significado literal que otras egipcias o incas. Por ejemplo:

*El fragor de su trueno [de Yahveh] sacude la tierra (Ecli, 43, 17a).
Pasa la tormenta, y ya no existe el malvado, (Prov, 10, 25).
y él [Yahveh] lanza los rayos que ejecutan sus decretos
(Ecli,43,13).*

SALMO 29

*3 ¡La voz del Señor sobre las aguas!
El Dios de la gloria hace oír su trueno:
el Señor está sobre las aguas torrenciales.*

[35] Becquer, G. A., *Rimas*, rima V. La rima V del poeta sevillano puede considerarse como una especie de himno cosmogónico neoplatónico

[36] Cfr., Rostworowski, Maria, *Estructuras andinas del poder*, cit., pp. 29 y ss.

4 ¡La voz del Señor es potente,
la voz del Señor es majestuosa!
5 La voz del Señor parte los cedros,
el Señor parte los cedros del Líbano;
6 hace saltar al Líbano como a un novillo
y al Sirión como a un toro salvaje.
7 La voz del Señor lanza llamas de fuego;
8 la voz del Señor hace temblar el desierto,
el Señor hace temblar el desierto de Cades.
9 La voz del Señor retuerce las encinas,
el Señor arrasa las selvas.
En su Templo, todos dicen: «¡Gloria!».

Se trata de expresiones que los occidentales del siglo XXI, tanto judíos y cristianos como agnósticos y ateos, entienden en sentido más poético que religioso, y que los hombres de la antigüedad y la prehistoria entendían inversamente más en un sentido religioso que poético. Dicho de otra manera, se trata de expresiones que se basan en tropos y no en las categorías lógicas del lenguaje ordinario. También, una de las maneras posibles de entender a los hombres y la cultura del neolítico es asumir esas expresiones tomándolas en un sentido estrictamente literal, lo cual, para un hombre del siglo XXI consistiría en un estado alterado de conciencia o también en una experiencia mística. Esta la transformación histórica y cultural de la «sensibilidad» religiosa en «sensibilidad» poética es un tema de la filosofía de la religión y la filosofía del lenguaje en relación con la ontología, que se tratará en su momento.

§ 42. GÉNESIS HISTÓRICA Y GNOSEOLÓGICA DE LAS CONDICIONES DEL ATEÍSMO

LA religión es el reconocimiento y la afirmación mutua entre los seres humanos (individual y colectivamente) y los poderes que le

confieren la vida y el ser. La ausencia de ese reconocimiento da lugar al ateísmo, y puede ser de dos tipos.

El ateísmo se da si no hay reconocimiento por parte de los hombres de los poderes que les confieren la vida y el ser, o bien si no hay reconocimiento de esos poderes en tanto que entidades superiores a los vivientes y al hombre, sino inferiores, como por ejemplo, conjuntos de elementos dotados energía física (átomos).

La aceptación de estas dos posibilidades tiene unas condiciones históricas y gnoseológicas que aparecen en el neolítico, y que son diferentes de los *motivos* que pueden llevar a los hombres a adoptar esas actitudes y creencias, y que aparecen más bien en el calcolítico.

Cuando se dice que el ateísmo es un fenómeno antiguo, y no moderno, y que por eso no se puede suponer que la creencia y la religión son la dotación cultural humana «por defecto», se aduce en favor de esta tesis la falta de una religión oficial en el mundo griego o en otros ámbitos cosmopolitas de la antigüedad, y la existencia en ellos de hombres sin religión³⁷. En la cultura occidental durante muchos siglos ser creyente, creer en Dios o tener relación con lo sagrado significa estar integrado administrativamente en alguna institución religiosa o «iglesia», no tener vínculos administrativos con una institución religiosa significa ser «ateo», y todavía en el siglo XXI a veces significa también eso.

En el calcolítico pueden encontrarse formulaciones 'ateas' precursoras de las del tipo que propone Lucrecio, basadas en el hecho de que la religión se utiliza como instrumento del poder. Dicha circunstancia constituye un motivo para rechazar la religión, pero no una formulación de ateísmo, pues de hecho Lucrecio no era ateo³⁸. Rechazar la religión porque no sea buena no es lo mismo que rechazarla porque sea falsa. Esto segundo

[37] Cfr., Whitmarsh. T., *Battling The Gods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, cfr., <http://www.ancient-origins.net/religion>

[38] Cfr., Román Alcalá, R.: *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. Córdoba: UNED, 2002; cfr. Fernández Muñoz, J., *La crítica a la religión de Lucrecio*, Trabajo Fin de Master, Universidad Complutense, Madrid, 2015

es ateísmo pero lo primero es anticlericalismo. Se puede ser ateo sin ser anticlerical, y se puede ser anticlerical sin ser ateo, como parece ser el caso de Lucrecio y de Hobbes.

La consideración del principio del ser y del vivir como un conjunto de elementos físicos, tiene como precursores a Leucipo y Demócrito en la Grecia clásica, y con esa fórmula surge la posibilidad del ateísmo en la medida en que aparece la posibilidad de que el hombre sea «lo supremo de cuanto existe en el universo», de que el poder máximo del universo sea el poder político de los hombres³⁹.

La posibilidad de que el poder político sea lo supremo no aparece en el neolítico, sino en el calcolítico. En el neolítico el poder supremo es el de los astros y ese poder es muy constatable. Los reyes-sacerdotes son astrónomos. Pero además los jefes de los pueblos son también dioses y la tierra que acoge a los pueblos también. Y es muy obvio que tienen poderes salvadores, sagrados, los tres.

Como la astronomía se basa en cálculos, y establece como básico para la existencia humana el plano de la objetividad, ya en el calcolítico puede pensarse y creerse que la objetividad es algo inferior al hombre (si entonces se hubiera podido pensar en la objetividad), o bien que la totalidad de lo real consiste en un compuesto de elementos «objetivos» y por tanto inferiores al hombre y menos activos que él. Entonces se puede pensar y creer que el poder político es superior a cualquier conjunto de elementos objetivos.

Ese es el punto de vista de la responsabilidad moral y política y el punto de vista de la creencia, la primacía de la objetividad o del sistema categorial del lenguaje ordinario. Pero aunque la religión de la moralidad aparece en el neolítico, la de la fe y la creencia no puede aparecer todavía en ese periodo.

[39] Aristóteles, «sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente [por encima de la filosofía] si el hombre no es lo mejor del cosmos», *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 20-22, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 94.

El punto de vista ateo es el punto de vista científico, el de la creencia y el de la responsabilidad moral. Las condiciones de posibilidad y la legitimidad son la misma para los tres. El punto de vista científico se forma en el neolítico con la astronomía, pero no se consolida hasta el calcolítico. Entonces el plano de la objetividad, el mundo eidético, se autonomiza y el hombre puede empezar a considerarse como superior a él.

El punto de vista científico es el punto de vista objetivo, el de la exterioridad objetiva. El ateísmo surge cuando se anula o se cancela el punto de vista ontológico, el de la interioridad objetiva, el de lo que las cosas son en sí y para sí. El punto de vista en que la realidad no empírica deja de ser objeto de vivencia y pasa a ser tema de conocimiento y de creencia, de fe. Precisamente la fe, la moral, la ciencia y el ateísmo se dan en el orden de las relaciones con «lo que no se ve».

Cuando el mundo eidético, el mundo de las objetividades, se hace más denso y se autonomiza, entonces el punto de vista fenomenológico, el de lo que las cosas son para la conciencia, y el punto de vista sociocultural, el de lo que las cosas son para el 'sentido común', para lo que la gente siente y cree, pueden quedar referidos al orden de la objetividad y de los elementos físicos en tanto que 'entidades objetivas', como si fueran lo supremo de cuanto existe en el universo, y por tanto como principio y fundamento del ser y del vivir.

Semejante 'principio' no puede ser considerado por el *homo sapiens* como superior a él y ni siquiera como igual, y por tanto no puede tributarle veneración ni reconocimiento. En este caso la intimidad subjetiva queda sin poder referir su dinámica afectiva e intelectual a nada real, a ningún referente óntico ni ontológico. Esa imposibilidad es la que puede describirse en clave psicológica como anhelo de lo divino que brota de lo más profundo del corazón, o como invencible tendencia del hombre a engañarse a sí mismo.

En el neolítico no es posible todavía un ateísmo de esas características porque la objetividad no se ha autonomizado respecto

de sus referentes ontológicos, es decir, porque las fuerzas y principios que otorgan el ser y la vida, concurren empíricamente, en tiempos determinados y espacios determinados, para hacer vivir y ser a los vivientes. Los vivientes animales y vegetales comienzan a ser y a vivir empíricamente de acuerdo con los cálculos astronómicos, es decir, de acuerdo con el poder de los principios sagrados. En esa situación la responsabilidad del hombre, la moral, aunque hace que el hombre se refiera hacia su propia actividad y lo repliega sobre sí mismo, no cancela su vínculo con la trascendencia, aunque el vínculo no sea ya inmediato, como en la caza, sino mediato a través de los cálculos astronómicos, a través de los dios Cronos o Saturno.

Cuando el conjunto de cálculos y el saber astronómico son suficientemente complejos, entonces se pueden autonomizar con respecto a su referente ontológico y las comunidades pueden vivir más por relación a sus constructos temporales (calendarios), que van resultando entidades cada vez más objetivas y abstractas. Entonces se generan nuevos hábitos cognoscitivos, que pueden hacer dubitable el referente ontológico de los «principios del ser y del vivir», al menos en aquellos grupos de población más dedicados a esos menesteres, o sea en la clase intelectual y sacerdotal.

Este tipo de hábitos perceptivos e intelectuales son los que hacen difícil emocionarse ante la luna, el sol y las estrellas, estarle agradecidos y en general referirse a ellos como representantes de principios ontológicos del vivir y del ser, porque son hábitos del intelecto autónomo y no del intelecto imaginativo o de la imaginación intelectual operante en la percepción de lo real presente. Son hábitos de construcción de objetividades, no de percepción o de contemplación de realidades.

La hipertrofia o la absolutización del punto de vista objetivo, científico, moral o ateo, puede llevar, y ha llevado de hecho, a la negación de la realidad de lo no empírico, y, por eso, a la negación de lo que pueda considerarse como superior al sistema de

objetividades, por ejemplo la libertad humana, y la capacidad del hombre de hablar y decir «lo que libremente quiera»⁴⁰.

Este tipo de hábitos intelectuales es más propio de la ilustración, griega, romana y moderna, pero su condición de posibilidad se abre en el neolítico y se consolida en el calcolítico. En el calcolítico es cuando estos hábitos intelectuales concurren más frecuentemente con la utilización de la religión como instrumento de poder, con la institucionalización y burocratización de las religiones, y con el cosmopolitismo, es decir, con la falta de un «sentido común» acerca de lo divino. Como mostró Durkheim, lo que más determina la creencia en algo es que la totalidad de la población la comparta, que todos creen en eso igualmente. Por eso el cosmopolitismo genera de suyo dudas acerca de la verdad y la veracidad de lo que los distintos grupos creen respecto de lo sagrado.

A partir de entonces empiezan a generarse formulaciones de diversos tipos de ateísmo, cuya infraestructura es la que hace posible la emergencia del punto de vista objetivo, científico y moral en el neolítico y su consolidación en el calcolítico.

En líneas generales se tiende a ver el ateísmo como una posición de la subjetividad personal, pero es más una configuración sociocultural, lingüística en cierto modo, que es como se considera en el último tercio del siglo XX el proceso de secularización. Hay autores que en la expansión y consolidación del ateísmo atribuyen una cierta responsabilidad personal a la obra de pensadores concretos, pero desde el último tercio del siglo XX tiende a considerarse más como un proceso cultural⁴¹. De todas formas, y

[40] Cfr., López Corredoira, Martín, *Contra el libre albedrío en el marco de las Ciencias Naturales contemporáneas* [Recurso electrónico], director de tesis, Juan Arana Cañedo-Argüelles, Sevilla: 2002; *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes*, Madrid: Visión Net, D.L. 2005.

[41] Para un caso de la primera posición, cfr. Maritain, J., *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*. Madrid: Encuentro, 2006. Para un caso del segundo planteamiento, cfr., Zubiri, X., «En tono al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1981. Cfr. Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

en la medida en que las formaciones y esferas de la cultura son ámbitos de realización humana, la posición individual respecto de lo divino implica un cierto posicionamiento de la subjetividad, en el que el protagonismo personal varía según las épocas, como se irá viendo.

5.4. LAS CORRESPONDENCIAS ENTRE ESFERAS, ASTROS, ANIMALES Y PLANTAS

§ 43. *ETAPAS Y FORMAS DEL TRATO CON LO SAGRADO. MAGIA Y MÍSTICA NEOLÍTICAS*

El desarrollo de la agricultura y la astronomía, la génesis de las comunidades sociales, del derecho y de la moral, la emergencia del monopolio de la violencia legítima, las construcciones de santuarios, el desarrollo del lenguaje predicativo y los relatos proto-épicos, implican como ya se ha dicho un desarrollo de la imaginación intelectual que va ocupando el lugar de las sensaciones organizadas formando un mundo todavía poco consistente como es el de los cazadores recolectores paleolíticos.

En el paleolítico la diferenciación entre rituales y representaciones de los rituales es inexistente o muy débil. En el neolítico esa diferenciación débil se refuerza y se hace triple: por un lado están los ritos, celebraciones de la vida y acompañamiento y refuerzo de esa vida que se despliega; por otra lado están los relatos e instrucciones sobre los modos en que esa vida se despliega, y en tercer lugar están las prácticas de acompañamiento y refuerzo de esa vida, independientemente del rito religioso propiamente dicho y del relato de su significado. Lo primero es religión, práctica religiosa. Lo segundo es instrucción, relato y teoría religiosa, historia sagrada, teología e interpretación. Lo tercero es magia.

En un primer momento esas tres dimensiones de la relación «cara a cara» del chamán con lo sagrado son indiscernibles. En el arrobamiento de éxtasis son indiscernibles el culto de adoración, el culto de intelección y contemplación, y el culto de cooperación con el poder divino. A partir del neolítico esas tres actividades se desarrollan diferenciadamente, en tiempos diferentes, espacios diferentes y ejecutadas por personas diferentes: los ritos de adoración corresponden a los chamanes y a algunos sacerdotes según su jerarquía; los ritos de adivinación, oráculos, profecías, y relatos, corresponden a las clases sacerdotales de astrónomos, escribas, etc.; y los cultos de refuerzo y acompañamiento del poder divino corresponden a los chamanes antiguos y a los nuevos magos y hechiceros.

En los tres casos la actividad religiosa consciente está protagonizada desde la imaginación intelectual y está en contacto con un poder sagrado real, que es extramental y que al mismo tiempo está interiorizado. Por hipótesis, en el viaje astral paleolítico el chamán «viaja», vale decir, se desplaza a la esfera celeste y su espíritu circula por ella. En el éxtasis del chamán, del sacerdote y del mago neolíticos el espíritu de cada uno de ellos circula también por la esfera celeste, pero además, por hipótesis, su imaginación inteligente o su inteligencia imaginativa asume en sí la forma de esa realidad extramental que es el poder divino y, por hipótesis, lo controla desde sí mismo. Al menos esta hipótesis permite explicar y comprender algunos hechos de la magia y el éxtasis neolítico.

«El chamanismo es una práctica de una persona que alcanza estados alterados de conciencia para percibir e interactuar con un mundo espiritual y canalizar estas energías trascendentes hacia este mundo»⁴². Si se parte de una definición de este tipo, se puede concluir que el chamán es un individuo que practica la magia, dado que según una definición muy usual, «la magia o brujería es el uso de rituales, símbolos, acciones, gestos, y el lenguaje con

[42] <https://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism>

el objetivo de explotar las fuerzas sobrenaturales» lo cual «ha estado presente desde las primeras culturas humanas y continúa teniendo una importante función espiritual, religioso y medicinal en muchas culturas actuales»⁴³ .

En el siglo XIX y buena parte del XX algunos autores separan muy netamente la magia de la religión y explican el origen de la religión a partir de un primer periodo de práctica de la magia. Ese es singularmente el caso de James George Frazer⁴⁴. Pero también, y a lo largo de la modernidad, sigue produciéndose un distanciamiento creciente entre moral, por una parte, y culto y dogma por otra, hasta que se llega en algunos casos a la reducción de la religión a moral, como es patente en el caso de no pocos filósofos del siglo XVIII (singularmente de Kant) y de bastantes más en los siglos XIX y XX.

Pero como se ha dicho (§5), la ley moral originariamente es la descripción de la dinámica de lo real en su estricto valor ontológico, aunque en la antigüedad y en la historia occidental, se llega a pensar que el hombre puede cumplirla o no. Como se ha dicho, desde el punto de vista ontológico no hay diferencia entre culto, moral y dogma, sino sólo desde el punto de vista fenomenológico, del de la conciencia subjetiva, porque históricamente la subjetividad y sus contenidos se han ido autonomizando hasta formarse en algunos ámbitos culturales la idea de que el orden ontológico real depende en su cumplimiento del hombre. Aunque esa idea tiene su sentido, que ahora no es del caso, eso no agota la esfera religiosa de la cultura occidental.

Desde el punto de vista empírico-positivo, científico, en 1961 Caro Baroja sostiene que son indisociables, y que la diferencia la registra la antropología a partir del momento en que el chamán

[43] [https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(paranormal\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(paranormal))

[44] Frazer, James George, *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006. Para un resumen de las teorías sobre la magia y sobre los diferentes tipos de magia, Mauss, Marcel; Bain, Robert; Pocock, D. F., *A General Theory of Magic (Reprint. ed.)*. London: Routledge, 2007. Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Magia> y [https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(paranormal\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(paranormal))

y el sacerdote están diferenciados, lo que ocurre en el neolítico. Esa diferencia que menciona Caro Baroja se da precisamente porque el chamán paleolítico persiste en el neolítico, cuando aparece el sacerdote, y cuando la religión pasa de ser solo culto a ser culto, moral, magia y a tener formas rudimentarias de dogma (relatos)⁴⁵.

Lo que en el paleolítico se llaman poderes astrales, en el neolítico y calcolítico se denominan esferas celestes, en la antigüedad se denominan dioses, ángeles y espíritus, y en la edad moderna y contemporánea se denominan ecuaciones de las elípticas, ley de la gravitación universal, fuerzas cuánticas y de otros modos.

Durkheim dedica el libro II de *Las formas elementales de la vida religiosa* a probar la tesis de la continuidad entre la noción de poder sagrado de las religiones primitivas (*mana*) y la de magia, la de Dios de la filosofía y teología antiguas, la de ser de la filosofía antigua y moderna y la de fuerza y energía de la ciencia contemporánea⁴⁶.

Si se toma la tesis de Durkheim de la secuencia de denominaciones para el principio fundamental, se toma la tesis de Humboldt sobre la secuencia de universos lingüísticos y la tesis de Vico sobre la emergencia y maduración de capacidades cognoscitivas y volitivas humanas, se pueden establecer correspondencias entre esos tres procesos a tenor de lo expuesto en este y anteriores volúmenes, y tales correspondencias podrían representarse en la siguiente tabla:

[45] Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, orig. 1961.

[46] Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, pag. 339 y ss.

	Paleolítico	Neolítico	Calcolítico	Antigüedad	Modernidad
Principio fundamental	Mana	Fuerza viva	Dios	Ser	Energía
Universos lingüísticos	Lenguaje performativo Rituales chamánicos	Lenguaje poético Relatos Mitología	Lenguaje intelectual Teoría Teología	Lenguaje conceptual Filosofía Metafísica	Lenguaje matemático Ciencia Física
Funciones cognoscitivas (significantes)	Sentidos Sensaciones	Imaginación Percepciones	Imaginación intelectual Intelecto	Intelecto Razón Conceptos	Razón y conceptos mensurantes
Realidades referidas (significados)	Realidad unitaria	Mundos trascendente y empírico unidos	Mundos Trascendente y Empírico separados	Mundo Trascendente Mundo eidético y empírico	Mundos Eidético y empírico
Tipos de magia	Chamánica	Astrología Adivinación	Alquimia Numerología	Todos Oráculos	Cábala

Para Vico y Durkheim, los hombres no viven en todos esos universos religiosos a la vez, ni hablan todos los lenguajes comunicativos a la vez (performativo, poético, enunciativo, etc.) ni operan con todas las capacidades anímicas y espirituales a la vez. El proceso cognoscitivo y valorativo que va desde el lenguaje imaginativo hasta la «barbarie de la reflexión», como lo llama Vico, se cumple una y otra vez, en ciclos que se repiten periódicamente.

La tesis de la variación histórica y cultural del conocimiento y la valoración humanos la sostienen también Rousseau, Hegel, Nietzsche y, en el siglo XX, la mayoría de los estudiosos de las ciencias sociales y humanas.

Desde esta perspectiva, las formas de vivir la religión son en parte comunicables y en parte incommunicables entre unas épocas y otras y entre unas culturas y otras. Incluso en el ámbito cultural de una misma religión, se estima que puede vivir por ejemplo el cristianismo de un modo infantil o reflexivo, masculino

o femenino, europeo o afro-americano, etc., sin que sea posible simultanearlos⁴⁷.

La magia, como la creencia o el ateísmo, se pueden considerar como perspectivas metodológicas, como universos accesibles en virtud de determinados lenguajes, de determinados circuitos neurofisiológicos y de determinados hábitos mentales y existenciales generados mediante en su utilización habitual.

El trato paleolítico y neolítico con lo sagrado es variable según los tipos de lenguaje que se utilicen y los recursos cognoscitivos y existenciales que se pongan en juego, hasta la etapa de la modernidad occidental en que lo sagrado se pierde casi por completo cuando se establece, en la interpretación pública de la realidad, un cierto monopolio del lenguaje científico mensurante y de los mundos empírico y eidético.

En el paleolítico la magia es la chamánica que se basa en el ritual, tiene como objeto los viajes astrales, la conducción de las almas, la resolución de problemas y la curación de enfermedades, y tiene como instrumentos elementos minerales, vegetales y animales. En el neolítico la magia asume esas funciones e instrumentos y se le añade la astrología y la adivinación. En el calcolítico se mantienen todas las formas anteriores y aparecen con la escritura y la metalurgia las nuevas formas de la numerología y la alquimia. A partir del calcolítico se mantienen todas las formas anteriores, que se diversifican y diferencian, permaneciendo básicamente las mismas grandes familias. Las formas de la magia antigua y medieval se recogen y transiten hasta los siglos XX y XXI en que son retomadas y actualizadas. A partir de la antigüedad la magia se entrelaza con la ciencia y, por otra parte, se desarrolla el saber teórico sobre la magia, su comprensión religiosa o teológica.

[47] «Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. 2. Os di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar. Ni aun lo soportáis al presente», I Cor 3, 1-2. «Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; pero cuando llegué a ser hombre, dejé las cosas de niño» (I Cor, 13, 11).

Desde Platón en primer lugar y posteriormente desde Plotino y Proclo hasta los neoplatónicos renacentistas y los del siglo XX, el valor ontológico del orden real y su relación eficaz con el conocimiento y la acción humanas, es tenido en cuenta y estudiado bajo el aspecto de la magia en todas sus formas propias, análogas y analogables (incluidos los sacramentos cristianos).

Plotino es probablemente el pensador que primero sistematiza la relación entre el orden ontológico propio de la dinámica del cosmos emanado del Uno, y la acción religiosa y mágica del taumaturgo, del mago y del sacerdote, según los elementos naturales o artificiales utilizados para corregir procesos de degeneración, decaimiento espiritual, ataques de demonios, etc., según los nombres que en cada momento cultural han recibido estos tipos de fenómenos⁴⁸.

Cuando el neoplatonismo en su desarrollo hasta el siglo XXI estudia y fundamenta ontológicamente el chamanismo, el politeísmo y la magia, ya han tenido su desarrollo autónomo a partir del calcolítico las formas de la alquimia, la medicina y la farmacología, frecuentemente articulando las prácticas terapéutico-religiosas con doctrinas científicas, filosóficas y teológicas.

§ 44. SACRAMENTOS Y FARMACOLOGÍA DIVINA. LA AYAHUASCA

LÉVY-BRUHL⁴⁹ relata que en el universo de los cazadores recolectores, en el universo de las tribus paleolíticas, la relación con el principio fundante tiene una serie de características de entre las que destacan las siguientes: Hay un mismo principio, *mana*, inherente a todos los seres y objetos, todos los seres existentes viven de y por ese principio, ese principio está presente en rocas

[48] Garay, J., «Magia y neoplatonismo en Ficino», en Rodríguez Valls, F. y Padial, Juan J., *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, Sevilla: Thémata, 2016. Para una visión panorámica, académica y clara de la historia y teorías sobre la magia, cfr. [https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(paranormal\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(paranormal))

[49] Lévy-Bruhl, L.: *El alma primitiva*, cit., pp. 169 y ss.

y piedras que viven, crecen y se reproducen, esa vida que se encuentra en todos los seres es temible, se respeta y puede ser asimilada, no hay nada que se entienda como puramente material ni como puramente espiritual.

Estas descripciones etnográficas tienen correlatos en numerosas representaciones artísticas, plásticas y musicales, de entre las cuales es particularmente ilustrativa la del chamán pintor Pablo Amaringo⁵⁰. Sus cuadros expresan las vivencias y las visiones a las que da acceso el ritual de la ayahuasca, y constituyen una versión pictórica de la Rima V de Becquer transcrita en el § 41, que de algún modo también introduce en el universo descrito por Lévy-Bruhl

Ayahuasca, en el idioma shipibo (de los nativos de los territorios fronterizos entre Perú, Brasil y Bolivia, llamados jívaros por los españoles) significa ‘bebida de la sabiduría’ o ‘bebida de los sabios’. En quechua Ayahuasca significa ‘soga de los espíritus’ por su etimología *aya* (espíritu, muerto) y *waska* (soga, cuerda), pues la ayahuasca es la sogá que permite que el espíritu salga del cuerpo sin que este muera⁵¹.

«Los canales a través de los cuales circulan el agua y la savia de esta planta son las venas del espíritu»⁵². La planta no habla pero es consciente y lo ve todo y la bebida de la infusión de ayahuasca permite percibir de qué manera cada árbol y cada planta tiene un espíritu, están vivos y tienen conciencia.

Cuando se toma la infusión se adquieren poderes chamánicos y entonces el iniciado tiene espíritu de gran guerrero que dialoga con los espíritus de los demás seres de la naturaleza. Con el espíritu de la serpiente, la madre de todos los animales, con los espíritus de otros chamanes que realizan sus prácticas de sanación, con los espíritus de los demás animales, de los árboles, los

[50] https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo_Amaringo

[51] <https://es.wikipedia.org/wiki/Ayahuasca>

[52] https://headoverheels.org.uk/wp-content/uploads/2009/04/ayahuasca_visions_-_pablo_amaringo.pdf

ríos, los bosques, las montañas, la luna, los planetas, o sea los gomos, elfos, ninfas, etc., de otras culturas. Se trata de diálogos en los que se transmiten enseñanzas y poderes al servicio de la vida en el orden de los «espíritus», esos principios animados que hacen que las cosas sean lo que son y conspiran para librar a los hombres de sus males y alcanzar el bien de la naturaleza.



El ritual de la ayahuasca es estudiado en el campo médico y antropológico y utilizado para tratamientos de desintoxicación, de la depresión, la ansiedad y otros, y es también un sacramento de varias iglesias brasileñas, que integran tradiciones culturales amazónicas y cristianas⁵³.

La magia es indisociable de la medicina y la farmacología desde los primeros *sapiens*. Incluso entre los animales hay numerosas formas de curación y autocuración mediante diversos elementos naturales que son descritos en estudios cada vez más

[53] Guimarães dos Santos, Rafael (2010). «The pharmacology of ayahuasca: a review.». *Brasília Médica* (en inglés) (Brasília, DF) 47 (2): 188-195. Cfr.Viegas, Diego R.; Berlanda, Néstor, *Ayahuasca, Medicina del Alma*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012

numerosos y mejor documentados⁵⁴. Es probable que los comportamientos terapéuticos de los *sapiens*, como el comportamiento religioso mismo, tuviera como una de sus fuentes el de los animales y el de las otras especies del género homo, como se ha señalado (CORP, cap. 3), y es más que probable que los recopiladores de esas técnicas fueran los chamanes paleolíticos.

La actual historia de las ciencias de la salud no suele tomar como punto de partida el comienzo del hombre, sino el comienzo de la historia, o sea, de la escritura, y el de la ciencia médica, farmacológica, etc.

Se puede señalar una continuidad desde la farmacología mapuche, y paleolítica en general, hasta la farmacología celta y la egipcia y desde ahí hasta la farmacología científica actual, pero la historia académica de la farmacia suele empezar en la cultura sumeria⁵⁵.

En el neolítico la enfermedad es un acontecimiento religioso, provocado por los espíritus ‘malos’, y tratado mediante ritos religiosos de purificación (*catarsis*) o de otro tipo, como sacrificios, libación de infusiones (*pharmacon*). Se trata de ritos practicados por sanadores que son indiscerniblemente médicos y sacerdotes. Dicho de otra manera, ni la vida ni el lenguaje disciernen en el neolítico entre religión y medicina, entre sacerdote y médico, entre sacramento y fármaco⁵⁶.

A partir del calcolítico y de la antigüedad es cuando se establecen tales diferencias y los mundos diferenciados llegan a hacerse completamente comunicables. Es en la modernidad

[54] Cfr. *Revista Digital sobre Cultura Ecológica*, <http://www.concienciaeco.com/> 2015/01/16/nuevo-estudio-los-animales-salvajes-se-curan-automedicandose/, <http://www.ecologiahoj.com/animales-medicos-capaces-de-curarse-solos>.

[55] Cfr. Glenn Sonnedecker (1986). “Kremers and Urdang’s History of pharmacy”. *Amer. Inst. History of Pharmacy*; cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_pharmacy

[56] Cfr. Bottéro, J., *La religión más antigua del mundo: Mesopotamia*, «El culto sacramental». Madrid: Trotta, 2001.

cuando la incomunicación se hace completa y los dos universos resultan completamente intraducibles.

En la historia de la farmacología hecha en siglo XXI se pueden recoger prácticas sumerias que se consideran acertadas desde el punto de vista de la farmacéutica moderna, sin hacer referencia alguna al significado y al sentido que originariamente tenían.

«Conocieron y usaron la mirra, mandrágora, cannabis, regaliz, adormidera, belaña, semillas oleaginosas. También utilizaron el CNa, CO₃Ca, nitro, azufre, sales de antimonio, e incluso bebidas alcohólicas. Usaron también una botica de inmundicias, como excrementos de animales y humanos, con la idea de que dándole esto a un enfermo, el espíritu que le había enfermado le abandonaría por asco. También dieron de comer al enfermo partes de animales sanos, intentando así pasarle su fuerza; es decir, administraron sustancias biológicamente activas, vitaminas, aminoácidos, y hormonas a sus enfermos, y seguramente muchas veces acertaron.

«En las tablillas aparecen descritas verdaderas recetas cualitativas de medicamentos, aunque aún no aparecen fórmulas cuantitativas. También aparecen descritas múltiples técnicas galénicas: pulverización, infusión, cocción; inventaron las píldoras, los emplastos, los ungüentos, las cataplasmas, así como la administración de medicamentos por orificios naturales. Incluso nos han dejado descritas algunas técnicas quirúrgicas: abrieron abscesos, operaron cataratas, extrajeron piezas dentales.

«Emplearon el calor, los baños terapéuticos, y los masajes. En el *Código de Hammurabi* se encuentran 13 artículos dirigidos a la práctica médica: en ellos se detallan los honorarios que se pueden cobrar, y se establecen penas para aquellos que fallen en la práctica médica a los que se exigen responsabilidades»⁵⁷.

Es posible que los fármacos no tengan la misma eficacia si se le habla al 'espíritu' que le confiere su virtud que si no se le habla, es posible que la eficacia de los fármacos sea siempre determinable

[57] http://historiadelafarmacia.perez-fontan.com/cap_1.html

y mensurable, y es posible que la tesis de que actúan en virtud de su energía y su composición molecular sea indiscernible de la tesis de que actúan por la fuerza de su 'espíritu'.

Es posible que determinadas combinaciones vegetales o animales tengan sobre el sistema neurofisiológico humano actual el efecto de 'rejuvenecerlo' y retrotraerlo al paleolítico, de manera que resulte muy familiar la ontología de entonces y el lenguaje de tpos.

Hay una medicina pretécnica muy desarrollada en civilizaciones ya extinguidas, de Mesopotamia y el Antiguo Egipto, y otras que persisten en nuestros días, como la israelita o las precolombinas. Las revisiones epistemológicas y el desarrollo de las ciencias humanas y sociales en el siglo XXI abren actualmente el camino para estudiar las formas en que los universos de la magia, la ciencia y la técnica pueden ser traducidos unos a otros y sus ontologías pueden aproximarse.

CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA Y VIDA MORAL DEL INDIVIDUO NEOLÍTICO

6.1. EL ALMA DE LOS VIVIENTES Y EL ALMA DE LOS HOMBRES. – § 45. *El alma* - § 46. *La humanización del alma en la comunidad* – 6.2. *CARTOGRAFÍA NEOLÍTICA DEL MÁS ALLÁ* - § 47. *El cielo y el infierno neolíticos* – 6.3. *EL DESTINO ULTRATERRENO DE LAS ALMAS HUMANAS EN EL NEOLÍTICO* - § 48. *La convivencia con los antepasados. El camino de las estrellas* - § 49. *Las almas en pena y el descanso de los difuntos* – 6.4. *RELACIÓN ENTRE VIDA TERRENA Y VIDA ULTRATERRENA EN EL NEOLÍTICO* - § 50. *Descomposición y recomposición. El mal: enfermedad y pecado* - § 51. *Diversificación de los fines de la vida y de las formas de la moral* - § 52. *Ley, voluntad divina y felicidad* - § 53. *Vida con los dioses aquí y allá. Formas de plegaria, recogimiento y éxtasis*

6.1. EL ALMA DE LOS VIVIENTES Y EL ALMA DE LOS HOMBRES

§ 45. *EL ALMA*

AM, Kami, Camac, Ka, Qi, Atman, Ruah, Psique, Anima. Probablemente la noción de «alma» sea una de las más antiguas y universales de las elaboradas por los *sapiens*. Tanto su significado como su uso pueden rastrearse desde el paleolítico «am» de los mapuches y «kami» de los japoneses, pasando por el neolítico «camac» de los inca, por el calcolítico «ka» de los egipcios, «Qi» de los chinos, «atman» de los hindúes y «ruah» de los hebreos, hasta la «psique» aristotélica y el «ánima» de las culturas occidentales. Es por otra parte una de las nociones clave de las religiones¹.

[1] Chevalier J. y Gheerbrant, A., *Dictionnaire des symboles*, Paris: Laffont/Jupiter, 1982, voz "ame"

La religión es el reconocimiento mutuo entre el principio fundamentante del ser y de la vida de los vivientes y los vivientes que reciben esa vida. Pues bien, siendo el alma el principio de la vida en cada viviente resulta ser la destinataria de la donación y la protagonista del reconocimiento.

En términos generales ese principio vital denominado alma es un principio invisible e inmaterial, que se representa habitualmente mediante el aire, porque la respiración es la señal que indica la presencia de la vida en un organismo, y su ausencia es también señal de ausencia de vida. En ese principio reside el saber y la conciencia del viviente, y se relaciona con el cuerpo en cuanto que lo conforma y lo dirige, a la vez que recibe de él la energía necesaria para su desarrollo y realización.

La muerte se considera la separación del alma del cuerpo, que lleva consigo, por una parte la descomposición del cuerpo, y por otra la reducción del alma a una entidad un tanto fantasmagórica cuyo estatuto resulta muy variable de una a otra cultura. Con todo, el alma tiene cierta «capacidad de movimiento» aun antes de la muerte. Puede «salir» del cuerpo sin dejar de animarlo, concentrarse en ciertos puntos del organismo viviente y «viajar» a los confines del cosmos. No está atrapada en el medio espacio-temporal, tiene cierta transparencia para sí misma y para las demás almas y se relaciona con ellas de modo inmediato, independientemente del tipo de lenguaje que utilice para dar cuenta de esa relación.

En el paleolítico todos los seres están dotados de alma, que a veces tienen varias partes y a veces son varias almas. Tanto los animados como los inanimados, porque el conjunto de los seres inorgánicos, desde el agua y las piedras hasta los planetas, componen la unidad del cosmos que es un viviente unitario, quizá con su propia alma. «Mana» puede ser de algún modo el alma del universo que está presente en cada monte, cada río, cada nube, cada fuego y cada astro, y les otorga ser y vida indiscerniblemente, o sea, alma. A todas esas realidades se les puede hablar y se les habla, como entidades individuales que tienen su propio

poder, y que quedan diferenciadas de «mana» aunque reciban de «mana» su ser y su vida.

Entre los mapuches del sur de Chile, el alma, *am*, es un duplicado 'inmaterial' del cuerpo, *pin*, al que vivifica y al que deja sin vida cuando lo abandona. Por otra parte el viviente humano además tiene un 'yo', *inche*, un principio de la voluntad y la atención, que cuando se distrae o se debilita ocasiona las distintas formas de enfermedades².

En el Shinto japonés, el *kami* es el 'elemento' o el 'principio' espiritual del paisaje, de las fuerzas de la naturaleza, de los difuntos. A veces son los ancestros del clan, y algunos ancestros se convierten en *kami* si encarnan los valores y virtudes del clan o de la familia. El término se populariza a partir de la designación como *kami-kaze*, de los pilotos suicidas, (*kami es la palabra para «dios», «espíritu», o «divinidad», y kaze para «viento»*)³.

En la lengua y cultura quechua, *camaquen* es la fuerza vital o primordial que anima la creación, que Fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon* interpreta como alma. Los seres humanos poseen cada uno su *camaquen*, y también lo poseen las momias de los antepasados, los animales, los cerros y las piedras.

Las enfermedades se deben a una ausencia o pérdida de *camaquen*. Cuando un hechicero quiere hacer daño a una persona invoca su *camaquen* y pincha en su sombra. Garcilaso de la Vega explica el nombre de Pachacamac a partir de *camac*, participio de presente del verbo *cama*, animar, de modo que Pachacamac significa «el que anima el mundo». Los términos *camay*, *camac* y *camasca* en sus raíces verbales se traducen como «ánima»⁴.

Los términos del egipcio antiguo *ba*, *akh* y *ka*, designan un principio vital con diversas características. *Ba* significa la

[2] Mora, Ziley, *El arte de sanar de la medicina mapuche*. Santiago de Chile: Uqbar editores, 2013.

[3] <https://en.wikipedia.org/wiki/Kami>, <https://en.wikipedia.org/wiki/Kamikaze>.

[4] Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007, pp. 11 ss.

personificación de las fuerzas vitales tanto físicas como psíquicas que habitan en el difunto y en las cuales éste continúa de diferentes modos su vida después de la muerte, al igual que en el *ka* y el *akh*. El *ba* no es la parte espiritual del hombre sino el hombre mismo en cuanto a su potencialidad, a su latente capacidad de desarrollo, que solamente después de la muerte se convierte en un *akh*, en una *sombra negra*. El *ka*, por su parte, es una fuerza interna, una cualidad intrínseca del hombre, pero que no siempre aparece individualizada⁵.

La noción china de *Qi*, el *atman* hindú y el *ruah* hebreo presentan claras analogías entre sí, con las nociones mencionadas de culturas paleolíticas y neolíticas, y con las nociones de psique, ánima, y espíritu tal como se han desarrollado y elaborado a partir del pensamiento greco-romano en la cultura occidental⁶.

Hay cierta continuidad entre las concepciones paleolíticas y neolíticas del principio vital de todos los seres, animados e inanimados, y las concepciones desarrolladas en la cultura occidental. En concreto, Aristóteles concibe la psique como un principio activo o *morphé* de particular intensidad en los vivientes, y lo designa con la misma palabra con que designa el principio activo e identitario de todos los seres, animados e inanimados, a saber, *morphé*.

Aristóteles sostiene que la psique es la *forma* de los vivientes, el acto (*enéргеia*) del cuerpo físico organizado, el acto (*entelécheia*) del cuerpo que tiene vida en potencia⁷, y para aclararlo con un ejemplo dice que «la *forma* de un hacha sería para ella su *psique*»⁸.

A partir de Aristóteles, la historia de las concepciones del alma en la cultura occidental se recoge en amplios capítulos de la

[5] Bongioanni, Alessandro, «Modalità dello spirito nell'antico Egitto», en Pagano, Maurizio, ed., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis, 2011.

[6] Para una visión de las nociones de alma y espíritu en algunas de esas culturas y en la historia del pensamiento occidental, cfr. Pagano, Maurizio, ed., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis, 2011.

[7] Aristóteles, *Peri Psychés*, 412 a 19-21 y 28-29.

[8] Aristóteles, *Peri Psychés*, 412 b 12-14.

historia de la filosofía, la teología y la psicología, a veces relacionados entre sí y a veces sin conexión entre ellos.

§ 46. LA HUMANIZACIÓN DEL ALMA EN LA COMUNIDAD

El principio vital de los seres humanos no constituye al hombre como específicamente humano mediante la gestación y el alumbramiento solamente. Esa es la primera fase del proceso. La segunda es el desarrollo del individuo viviente en el seno de la familia y la comunidad como miembro de ellas, y ahí es donde propiamente se constituye como un ser humano, es decir, dotado de eso que los mapuches llaman *inche*, los incas *camac*, los antiguos egipcios *ba* y los occidentales *espíritu*.

Cuando una mujer mapuche tiene un parto múltiple se debe a que no se han observado debidamente los ritos de apareamiento, y éste se ha realizado como lo realizan los animales. Por eso el resultado es como el de los animales, varias crías en un mismo parto.

Cuando sucede tal cosa los padres mapuche se quedan con uno de los nacidos en el parto múltiple, y llevan al otro o a los otros a un lugar del bosque para que vuelva a su procedencia, y desde allí reingrese de nuevo en el seno materno de un modo adecuado. Para ello los padres deben realizar determinados ritos de purificación y hacer el amor de nuevo según las prescripciones establecidas. Solamente el hijo retenido en el hogar y en la tribu consolidará un *am* y un *inche* propiamente humanos y llega realmente a ser un humano. Con la primera toma de leche materna se adquiere la capacidad para el lenguaje y el lenguaje mismo, y a partir de ahí, las demás cualidades propiamente humanas⁹.

[9] Mora Penroz, Ziley, *Técnicas arcaicas del éxtasis. Seducir, engendrar y parir los hijos del cielo*. Temuco, Chile: Editorial Kushe, 1992, cap. 2, 3, pp. 18-22, y Mora, Ziley, *El arte de sanar de la medicina mapuche*, cit., cap. VII.

Clifford Geertz refiere que en la cultura balinesa la persona recibe una serie de nombres que se corresponden con las diferentes etapas de su vida, y que en la última etapa recibe un nombre que nadie conoce y que designa su realidad completa y total¹⁰.

En general, buena parte de los ritos de paso señalan las diferencias ontológicas entre una y otra etapa de la existencia mediante un rito de muerte a la antigua vida y resurrección a una vida nueva, de manera que el rito funerario no es un tránsito absolutamente enigmático, sino algo que se ha realizado varias veces aunque en el caso de la muerte la siguiente etapa puede resultar menos familiar.

En las culturas paleolíticas y neolíticas la identidad no se constituye como plena sino a través de la comunidad. No es que el recién nacido no tenga una individualidad suficiente, que la tiene, y además muy valiosa, como se desprende del tratamiento que recibe la placenta entre muchos cazadores recolectores como envoltorio del alma y que ya se ha referido. Pero, como también se ha señalado siguiendo a Lévy-Bruhl entre otros, esa individualidad comparte la identidad con el resto de la familia y de la tribu.

El niño y la niña paleolíticos se humanizan cuando se hacen jóvenes mediante la iniciación, alcanzan la madurez en el matrimonio y llegan a la plenitud humana cuando alcanzan el estatuto de ancianos, y lo mismo en el neolítico. Entonces pueden llegar a un grado de identificación especial con el tótem y pueden ellos mismos llegar a adquirir el estatuto de tótem o de «kami».

La identidad y la individualidad no son constantes sino que se dan en un proceso de creciente intensidad que alcanzan su culminación en la muerte si la vida ha realizado suficientemente los valores tribales, es decir, si se ha llegado a ser un gran guerrero entre los mapuches o un buen gobernante entre los mexicas o los mesagetas.

[10] Cfr., Geertz, C., «Persona, tiempo y conducta en Bali», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1983.

Pero también en estos casos la individualidad se nutre de la comunidad. Se es antepasado y «kami» para la comunidad real.

Este proceso de constitución puede designarse como proceso de individuación con terminología de Jung¹¹, y tiene a la vez dimensiones biológicas, jurídicas, éticas y sociológicas.

El carácter comunitario y procesual de la individualidad y la identidad se pone de manifiesto especialmente en el «ayllu» inca, en la «koiné» griega primitiva, en la «polis» antigua y en la «ecclesia» cristiana¹². Por otra parte, también los ordenamientos jurídicos occidentales modernos reconocen y sancionan el proceso de individuación, y de llegar a ser plenamente persona, mediante el reconocimiento de facultades y consiguientemente de la capacitación operativa, en la mayoría de edad, la titulación profesional, etc. La ontología occidental desde sus inicios en la Grecia clásica hasta el siglo XX no registra reflexivamente los momentos de este proceso, y no le concede especial relevancia ontológica. A partir del siglo XX sí lo hace en los desarrollos de la ontología existencialista y personalista, que generan no pocos conflictos en el orden cultural vigente, basado en una ontología esencialista.

6.2. CARTOGRAFÍA NEOLÍTICA DEL MÁS ALLÁ

§ 47. EL CIELO Y EL INFIERNO NEOLÍTICOS

LA escatología es una parte de la dogmática religiosa de origen fundamentalmente calcolítico, pero los ritos funerarios paleolíticos y neolíticos implican ya una concepción del más allá, del *éschatos* (ἔσχατος, «final, último»), o de las cosas últimas, que

[11] Cfr. Lama, J., «Espiritualidad y filosofía en Jung», *RAPHISA*, (1), 2017, pp 35-80.

[12] Cfr., Marin, Higinio, *La invención de lo humano: La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.

sirve de base a los desarrollos teóricos posteriores. Más aún, tales desarrollos son en parte innovaciones rituales y en parte reflexiones descriptivas de los antiguos y los nuevos rituales.

En el paleolítico y el neolítico el más allá es un ámbito indiferenciado y unitario. No está dividido en zonas o niveles como «cielo» e «infierno», a su vez con sus respectivas divisiones. Esas diferenciaciones son calcolíticas y pasan al cristianismo y al islam que las consolidan y difunden, como más adelante se verá. En el neolítico no hay propiamente infierno, sino un más allá indiferenciado y relativamente confortable¹³. En cierto modo, la simplicidad del «más allá» neolítico se corresponde con la simplicidad de las sociedades que se han llamado de solidaridad mecánica, y la complejidad del más allá calcolítico con el de las sociedades de solidaridad orgánica.

Para los cazadores recolectores, el más allá consiste en el conjunto de las luminosas praderas de caza entre los nativos de las llanuras norteamericanas o de selvas paradisiacas entre los nativos de las zonas tropicales de América del sur y Mesoamérica.

Entre los mapuches, al que cruza el umbral de la muerte, le espera *trewa*, el perro cuidador y guía de las almas en el inframundo, para que ningún poder lo destruya antes de comparecer ante *Trempüllkawe*, la impersonal jueza del más allá. El perro indígena es guardián y compañero de los dos nacimientos del hombre¹⁴. Al parecer el *Anubis* egipcio tiene antecedentes en tribus paleolíticas que conocen al perro como animal doméstico. El perro es una fuerza que ladra entre las estrellas y custodia la identidad del difunto en el más allá, y ese más allá es un territorio de bosques y caza tan similares a los de sus tribus como lo es el de américa del norte al territorio de sus tribus.

Entre los hebreos no se conoce el cielo ni el infierno, sino el *Sheol*, identificado por diversos exégetas con el *seno de Abraham*,

[13] Cfr. Minois, G., *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994.

[14] Mora, Ziley, *op. cit.* cap. V.

(*Isaías 38:18, Salmos 6:5 y Job 7:7-10*), que es una parte del más allá administrada por Yahweh. El cielo parece haber entrado en consideración junto al *Sheol* en época tardía, y como una contaminación de las religiones místicas y del cristianismo, pero nunca fue mencionado ni aceptado oficialmente en la revelación abrahámica.

La ausencia de diferenciación en el más allá entre cielo e infierno esta en correlación con la ausencia de un «juicio final» que determine el tipo de vida en el más allá en el paleolítico y en el neolítico.

Los enterramientos paleolíticos y neolíticos se ubican en lugares «familiares» pero cercanos, y en ellos se encuentran también plantas y animales, que son vivientes igualmente dotados de principios vital y de espíritu, especialmente algunas plantas y algunos animales.

La diferencia entre lo sagrado y lo profano, muy propia de las tribus paleolíticas, las sociedades neolíticas, y de las posteriores, no se identifica con la diferencia entre lo sobrenatural y lo natural, que es ya de elaboración histórica y que señala la diferencia de dos ámbitos, dentro del mundo eidético, que nombran entidades con dos tipos de realidad diferente y muy distantes.

Quizá el más allá es tan escueto y simple en el paleolítico y neolítico porque está tan presente en la vida ordinaria del hombre de entonces, que no necesita otra fuera de o más allá de esta, y quizá eso solo empieza a ser una necesidad para los seres humanos a partir del calcolítico.

6.3. EL DESTINO ULTRATERRENO DE LAS ALMAS HUMANAS EN EL NEOLÍTICO

§ 48. *LA CONVIVENCIA CON LOS ANTEPASADOS. EL CAMINO DE LAS ESTRELLAS*

AUNQUE, como se acaba de indicar, en el paleolítico y el neolítico no hay diferenciación entre cielo e infierno y no hay juicio final, eso no quiere decir que la vida en el más allá no pueda ser dichosa o desgraciada. Lo es, y mucho, dependiendo de los ritos de sepultura, del tipo de muerte y de la grandeza alcanzada durante la vida.

Hay juicio, pero no acontece en la otra vida, sino en esta, y hay gloria, pero no se obtiene en la otra vida como un premio, sino en esta como un triunfo, y eso vale para las tribus de cazadores recolectores y para los pueblos con religiones de origen neolítico como por ejemplo los hebreos.

El difunto que durante su vida ha llegado a ser un gran guerrero, chaman o chamana, o un gran gobernante, ocupa en el firmamento un lugar junto al espíritu del jaguar, del león o del toro, junto a Orión o junto a la Gran Osa, un lugar entre las estrellas. Si durante su vida se tuteó con el sol y las serpientes, con la luna y los truenos, y dejó su cuerpo momentáneamente para gestionar con ellos la marcha del cosmos y de la sociedad, cuando lo deja definitivamente vuelve al lugar que ya antes había visitado e incluso frecuentado, a veces siguiendo también las enseñanzas y las huellas de alguno otro antepasado cuyo nombre y cuya virtud lleva en su principio vital.

El hombre del paleolítico tiene marcado el camino hacia la grandeza, hacia la plenitud humana, por las prescripciones rituales y por los imperativos de excelencia social, y el hombre del neolítico lo tiene marcado, además, por las determinaciones de responsabilidad codificada (§ 32).

El modo en que se asegura para el difunto un lugar con su identidad a cubierto de todo riesgo es mediante el rito funerario

y la sepultura que le proporciona la comunidad. Por eso las tumbas neolíticas y las paleolíticas, incluso las de los neandertales, son lugares de cuidado y de cobijo, y por eso junto al cuerpo del difunto se depositan los utensilios que garantizan su vinculación con la comunidad.

Es posible que en época calcolítica tenga vigencia la idea de que en la otra vida el difunto necesita realizar las mismas actividades que en esta, pero lo seguro es que en el calcolítico, también en épocas anteriores y quizá entre otras especies del género *homo*, el difunto necesita mantener sus vínculos con la comunidad para mantener su individualidad y su identidad, para no extinguirse.

En algunos casos el difunto puede desaparecer por completo, como señala Lévy-Bruhl, a saber, cuando es comido entre todos¹⁵. Pero entonces su *inche* o su *kami* está integrado en los *inche* de los miembros de su tribu, está integrado en la comunidad y de algún modo vive con la vida de ella.

Es posible que los antepasados se relacionen entre ellos en el más allá, porque los espíritus son transparentes unos para otros, como refieren Amaringo y Lévy-Bruhl, pero lo seguro es que se relacionan con la comunidad de los vivientes en el más acá, en esta vida, que los antepasados tienen una convivencia tan fluida como con los miembros actuales de las tribus como cuando estaban entre ellos, o quizá más fluida y más íntima.

Los antepasados ocupan un lugar tanto más destacado entre las estrellas cuanto mayor fue su grandeza como guerrero o chamana, y así consta en el registro arqueológico. Las tumbas son los monumentos más destacados hasta los comienzos del periodo histórico, hasta que se consolida el sistema neurofisiológico del conocimiento intelectual y científico, el lenguaje lógico ordinario y los lenguajes conceptual y matemático¹⁶.

[15] Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1974, pp. 169 ss.

[16] Para una sociología fenomenológica y ontología sociológica de las tumbas y ritos funerarios, de la identidad como tradición y de la integridad como cuidado, cfr., Marín, Higinio, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pre-textos,

	
<p>Enterramiento mesolítico de dos mujeres, Téviec, Brittany. https://en.wikipedia.org/wiki/Burial</p>	<p>Dolmen de Antequera http://www.dolmenesantequera-patrimonio.com/dolmenes/dolmenes-de-antequera/#</p>

Las tumbas son lugares de concentración de poder, de «mana», y de conjunción y reposo de los espíritus. A partir de las tumbas las divinidades se localizan y las individualidades humanas también. Las tumbas son los centros de los santuarios y los santuarios son los centros de las ciudades. En ellas los espíritus siderales, los vegetales y los animales se congregan en el reposo, como un depósito de principio vital activo para los individuos humanos y para la comunidad humana. En las tumbas están los espíritus de las flores y los árboles, de los ciervos y los osos, formando un coro con los de los grandes guerreros y gobernantes, y también con los pequeños miembros de la sociedad, que ocupan los lugares en torno a los grandes hombres y las grandes mujeres.

§ 49. *LAS ALMAS EN PENA Y EL DESCANSO DE LOS DIFUNTOS*

Del mismo modo que hay para los difuntos una vida feliz después de la muerte en el paleolítico y en el neolítico, que es la

2010. Cfr. Arregui, Jorge V., *El horror de morir: el valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo, 1992

que se alcanza en esta vida, hay también para algunos de ellos una vida muy desgraciada, que no está relacionada con ningún tipo de mal comportamiento durante la vida como niño, joven, maduro o anciano, sino con la ausencia o deficiencia de los ritos de enterramiento. Por eso lo único importante en relación con el destino en el más allá es la observancia de los ritos funerarios y la sepultura¹⁷

Entre los cazadores recolectores, en las culturas neolíticas e incluso en las calcolíticas, y posteriores, la privación de ritos funerarios y de sepultura es algo peor que el infierno. Como se ha dicho, la plenitud humana, la individualidad y la identidad, se alcanzan en la comunidad y, además, sólo se mantienen en ella, de manera que desvinculado de la familia y de la sociedad el individuo se desliza inevitablemente a la extinción, o mejor dicho, a una extinción que no termina de consumarse nunca, y que por eso constituye un suplicio eterno. Un suplicio que consiste en vagar eternamente en una soledad absoluta por la infinitud de los espacios siderales. «Allí temblarán de pavor, donde nada hay que espante» (Salmo 53, 5).

A eso es a lo que conduce la privación de rito funerario y de sepultura, a un «no lugar», a quedar marginado de la comunidad después de la muerte. Eso es precisamente un «alma en pena». El alma en pena no está en el infierno ni en ningún otro lugar, está precisamente «en pena», «en la pena», amputada de la comunidad, de los otros, que son su sí mismo, y por eso está sin lugar y sin descanso, y la tarea de psicopompa del chaman es proporcionarle ambas cosas.

No se trata de haber cometido algún delito, sino que se trata de una deficiencia en el orden constitutivo, en el orden de la consumación final y definitiva, de un accidente en virtud del cual la comunidad, la madre tierra, no le acoge de nuevo y definitivamente en su seno. No se trata de una culpa moral sino de un accidente del orden socio-natural o cósmico-social.

[17] Minois, G., *Historia de los infiernos*, cit., recoge ejemplos de épocas diversas.

Aunque Ulises no recibe nunca el calificativo de piadoso, como sí lo reciben Antígona y Eneas, la actividad más frecuente del héroe homérico, que en el retorno de Troya a Ítaca pierde a todos sus compañeros, es precisamente la de dar sepultura a todos y cada uno de ellos, aunque no pueda más de cansancio y agotamiento y aunque corra peligro su vida por esa acción. Ulises siente que el más sagrado de todos sus deberes es dar sepultura a sus compañeros, y dejar al menos un remo clavado en el lugar de la sepultura. Un menhir, una lanza, un punto de referencia, de ubicación, de localización, de identificación. Desde este punto de vista el realmente «pius» entre los héroes de la antigüedad es precisamente «el astuto», «el asendereado» Odiseo. El piadoso es el que salva a los demás, el que los recupera para la vida, para la comunidad.

Cuando en las sociedades modernas se consolidan los procesos neurofisiológicos del razonamiento abstracto y los lenguajes conceptuales y matemáticos, generando sus propias ontologías, las almas en pena desaparecen de las comunidades humanas urbanas occidentales. Pero no de las comunidades rurales o de las sociedades no europeas. Allí sobreviven y retornan a la vida moderna urbana, refugiadas o envasadas en los lenguajes figurados de la literatura, del folklore o de la antropología, privadas ya de referencia ontológica alguna.

En la España del siglo XX y XXI los testimonios disponibles de almas en pena, se aportan precisamente en esos lenguajes, y, dentro de la cartografía cristiana del más allá, se ubican en el espacio y el tiempo comprendido entre la muerte y el juicio final, y por tanto, antes de que el alma alcance su destino semi-final o final en el purgatorio, el infierno o la gloria¹⁸. En las culturas no cristianas se ubican en el más allá, sin más.

[18] Villaverde Embid, María del Pilar, «Mitos y leyendas terroríficos: del mundo rural a la tradición urbana», en *Revista de Folklore*, (231), 2000. <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=1850>. Cfr. Caro Baroja, J.: «Los duendes en la literatura clásica española», en *Algunos mitos españoles*. Madrid: Ediciones del Centro, 1974 y *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1968.

Las almas en pena descritas en el siglo XX tienen la estructura ontológica de los *kami*, *inche*, *ba*, *ruah*, etc., y son justamente espíritus que quedan «atrapados» en la vida de sus comunidades respectivas por el incumplimiento de ciertas obligaciones, ritos, compromisos, o por accidentes fortuitos, que impiden que los procesos tras la muerte se desarrollen según su «naturaleza». No parece haber diferencia relevante entre la naturaleza de esos procesos en el paleolítico, en el neolítico y los periodos históricos. En donde quizá las hay es en el modo de percibirlos algunas comunidades de las sociedades modernas.

Cuando el alma en pena ha sido liberada de su atadura o de su impedimento, se integra en su reposo «normal» entre los antepasados y establece con los diversos miembros de la comunidad empírica unas relaciones regulares, y generalmente conocidas, de apoyo, cuidado, etc.

6.4. RELACIÓN ENTRE VIDA TERRENA Y PLENITUD ULTRATERRENA EN EL NEOLÍTICO

§ 50. *DESCOMPOSICIÓN Y RECOMPOSICIÓN. EL MAL: ENFERMEDAD Y PECADO*

Tanto en el paleolítico como en el neolítico la vida en el más allá no depende de ni tiene especial relación con el comportamiento moral en la vida empírica, como se ha dicho. Pero la felicidad o la desgracia en la etapa final de esta vida sí dependen de su desarrollo y de los ritos finales en ella, y esa etapa final perdura indefinidamente, o bien hasta que haya un nuevo ciclo. La felicidad y la desgracia se alcanzan en esta vida y se consolidan y establecen al final de ella como permanentes.

Para el hombre del paleolítico y del neolítico, como por lo demás para el hombre de todos los tiempos, en el trayecto de esta vida empírica hay multitud de accidentes y de incidencias que le

pueden ocasionar daños muy dolorosos. Las inclemencias y desastres naturales, como el fuego, las inundaciones, la escasez de alimento, etc., las anomalías en el desarrollo y funcionamiento del propio organismo, como las enfermedades, accidentes, golpes, heridas, etc., las desavenencias y conflictos en la formación y desenvolvimiento de la comunidad, como discordias, robos, calumnias, insultos, maldiciones, etc., y, finalmente, los accidentes en el último de los tránsitos hacia la otra vida, son fuentes de desgracias, es decir, son el lugar y el tiempo del mal.

En el proceso de formación y desarrollo del individuo y de la comunidad hay fracasos, estancamientos y procesos de descomposición, hay mal, y ese mal hay que afrontarlo y tornarlo en bien porque eso, el bien, la felicidad, es lo que legitima la existencia, la vida, el ser, la realidad. El proceso de descomposición hay que revertirlo en un proceso de recomposición, que obviamente guarda relación con la creación y constitución del mundo, de la realidad, que en la forma de concepción del mundo estructura la psique humana (FC cap. 4).

En el paleolítico y también en las culturas neolíticas, como las americanas, la hebrea en sus primeros milenios, algunas otras culturas semitas y muchas asiáticas, no diferencian entre mal físico y mal moral. Cualquier mal deriva generalmente de la acción de los malos espíritus, y no guarda relación con los actos ni las conductas humanos, y esto se mantiene así en buen número de culturas calcolíticas, como la sumeria, la babilonia o la egipcia¹⁹. Al no haber diferencia entre enfermedad y pecado, correlativamente no hay diferencia entre medicina y religión.

La diferencia entre medicina y religión, por otra parte, al parecer es algo peculiar y más bien exclusivo de la cultura occidental. Probablemente está relacionada con los cultos a Asclepios y las prácticas de Hipócrates y Alcmeón de Crotona, y con la diferenciación del sentido «natural» que adquiere el término *psique* y

[19] Cfr., Bottéro, Jean, *La religión más antigua: Mesopotamia*, cit., «El culto sacramental», pp. 198 ss.

del sentido espiritual religioso que adquiere el término *pneuma*, que parecen consolidados ya en época homérica, o sea, antes de la edad del hierro, como en su momento se verá²⁰.

El guerrero azteca o el hermano mayor de Moisés, Aarón, es el «león guerrero»²¹ que está poseído o lleno del espíritu del puma o del león. El valor y la virtud son tan de ellos como de la divinidad y no hay distribución de méritos o competencias entre ambos, como tampoco la hay entre Ulises y Palas Atenea.

La responsabilidad personal, moral o conductual en general, lo que Hegel llama derecho de la subjetividad, y los moralistas ‘actos humanos’ frente a ‘actos del hombre’, no aparece en el mundo hebreo hasta Ezequiel y en el mundo griego hasta Sófocles.

No siempre, o no hasta periodos tardíos hay palabras para designar como géneros diferentes «enfermedad» y «pecado». Los males se designan en concreto por la acción o el accidente que los causa. Tampoco hay palabras diferentes para médico y sacerdote. Hechicero/a, brujo/a y mago/a (meiga en el noroeste de España) designan a las personas que realizan las funciones de los dos. Correlativamente no hay diferencia entre remedio material o fármaco, y remedio religioso o purificación y penitencia. Ambos se administran mediante ritos que neutralizan y expulsan a los malos espíritus que causan el daño, es decir, la medicina forma parte del culto (culto sacramental, lo llama Bottéro) y la actividad terapéutica consiste en exorcismos.

Para facilitar la comprensión de estas prácticas, se puede «tender un puente» entre el mundo neolítico y el mundo científico del siglo XXI suponiendo que en la modernidad contemporánea el lenguaje científico designa exclusivamente los aspectos empíricos de lo real, como por ejemplo virus, hormonas, neurotransmisores, etc., y en el pasado neolítico el lenguaje común

[20] Cfr., Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Evohé Didaska, 2013.

[21] Aarón, אַהֲרֹן en hebreo, acaso ligado al antiguo egipcio Aha Rw, «león guerrero», cfr. <http://jewishencyclopedia.com/articles/4-aaron>, cfr., <https://es.wikipedia.org/wiki/Aarón>

designa indistintamente aspectos empíricos y no empíricos de lo real, operando en ambos casos los tropos de sinécdoque y metonimia, es decir, la asimilación del todo en la parte, la causa en el efecto, etc.

Si una mujer mapuche quiere tener un hijo varón debe tomar una infusión de cuatro flores de maíz durante nueve lunas seguidas, procurar que la concepción sea en luna creciente y algunas otras prácticas. Si una embarazada toma carne de un animal contrahecho, o se detiene en el umbral de una casa, el hijo saldrá deforme²².

En el mundo sumerio, los catálogos de «adivinación deductiva» recogen numerosas advertencias como las siguientes:

*«Si una mujer trae al mundo un mortinato, habrá epidemia.
Si una mujer trae al mundo un enano habrá escasez.
Si una mujer trae al mundo a un cojo habrá problema en la casa.
Si una mujer trae al mundo un ciego habrá disturbios en el país.
Si una mujer trae al mundo un sordo, la familia prosperará pero no en su ciudad»*²³.

No hay mucha diferencia entre el acto fortuito, ajeno por completo a la actividad y la conducta, el acto deliberado que se podía haber evitado, el error impremeditado, en relación con los efectos de las propias acciones y con los resultados de los procesos naturales. Esta falta de discriminación en relación con los efectos o los resultados de los procesos es muy típica de las culturas ágrafas²⁴, pero también se encuentra en las formas arcaicas de la cultura hebrea y la griega.

[22] Mora Penroz, Ziley, *Técnicas arcaicas del éxtasis. Seducir, engendrar y parir los hijos del cielo*. Temuco, Chile: Editorial Kushe, 1992, cap. 2.

[23] Bottéro, J., *op. cit.*, pag. 204. La «Adivinación deductiva» es un tipo de adivinación en la clasificación del autor.

[24] Un estudio que intenta «tender un puente» entre la mentalidad primitiva y la contemporánea es el de Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.

En hebreo la palabra común para «pecado» es *jattá'th*, *חַטָּא* que también significa «errar» en el sentido de no alcanzar una meta, camino, objetivo o blanco exacto. (Jueces 20:16, Job 5:24). Igualmente se aplica a desviarse de metas morales. En *Proverbios* 8:35,36, se dice que el que halla sabiduría piadosa halla vida, pero 'el que no alcanza (heb. *jatá'*) la sabiduría le está haciendo violencia a su alma', pues la lleva a la muerte.

En la Grecia antigua pecado se dice *hamartia*: 'fallo en alcanzar la meta, no dar en el blanco'. *Hamartia* (*ἁμαρτία*) aparece en la *Poética* de Aristóteles, y se traduce usualmente como «error trágico», o «error fatal», defecto, fallo o pecado (*Poética*, XIII, 1453a). Es el error del «héroe trágico» que intenta «hacer lo correcto» en una situación en la que lo correcto no existe o *no puede hacerse*.

Hamartia tiene sus raíces en la noción de errar el tiro, no dar en el blanco (*hamartanein*) e incluye un amplio espectro de significados, desde el accidente hasta el error (*Ética a Nicómaco*. V. 8, 1135b12-20), así como el dolo o el pecado. Un accidente fortuito puede ser traducido adecuadamente por *hamartia*, puesto que «en ambos casos uno puede no dar en el blanco.» *Hamartia* también es descrito por Aristóteles como una de las tres clases de ofensas que un hombre puede infligir a otro por ignorancia, como cuando la persona afectada no es la que el agente suponía que era (*Ética a Nicómaco*. 1135b)²⁵.

Como se ha dicho en § 5, la ley moral no es un conjunto de prescripciones que pueden cumplirse o no. Es la descripción ontológica de la dinámica de lo real. Las descripciones paleolíticas y neolíticas de tal dinámica de lo real dan por supuesto que se produce por sí misma y el hombre con sus ritos simplemente hace de comparsa.

Pero en el neolítico a esa dinámica de lo real se le añade un duplicado, que es el relato de la misma, y al relato se le añaden unas prescripciones. El relato describe lo que ocurre y las prescripciones mandan hacer determinadas cosas para que eso ocurra. Más

[25] <https://es.wikipedia.org/wiki/Hamartia>

tarde el relato se va haciendo más complejo, se va distanciando del acontecer empírico mismo, y el hombre puede más tarde aún pensar y creer que las prescripciones que atañen a su conducta pueden ser cumplidas. Todavía más tarde, a partir del calcolítico, y la antigüedad, la descripción se autonomiza como conjunto de proposiciones teóricas y se convierte en objeto de creencia, de fe. Dicho punto de vista y dicho tipo de lenguaje y de mundo se mantiene también en determinados universos y lenguajes científicos y filosóficos de la modernidad europea²⁶.

Desde el punto de vista ontológico no hay diferencia entre culto, moral y dogma, entre la práctica sacrificial, el imperativo moral y la formulación dogmática (CORP cap. 2 §§ 5-8), la hay desde el punto de vista fenomenológico, desde el de la conciencia subjetiva, porque históricamente la subjetividad y sus contenidos se van autonomizando y se puede llegar a creer que el orden ontológico real depende en su cumplimiento de lo que el hombre quiera y haga, y depende en su existencia de lo que el hombre sepa y crea con certeza²⁷.

§ 51. *DIVERSIFICACIÓN DE LOS FINES DE LA VIDA Y DE LAS FORMAS DE LA MORAL*

EN el primer volumen de esta Filosofía de la religión se expuso una «sistemática histórico-cultural de la religión», y, mediante un conjunto de diagramas de Venn, se señaló el modo en que las actividades referidas inmediata y directamente a la subsistencia ocupaban cada vez menos tiempo en el conjunto de las actividades humanas, por su parte cada vez más numerosas y coimplicadas entre sí (CORP § 8).

[26] En este sentido son paradigmáticas la obra científica y filosófica de hombres como Newton, Laplace, Spinoza y Leibniz, junto a la de otros muchos.

[27] También es posible encontrar en la ciencia y la filosofía de los siglos XX y XXI, especialmente en los campos de la física cuántica y de la filosofía del lenguaje y de la mente, planteamientos en los que se sostiene la pertinencia de esos escenarios.

En la medida en que la moral consiste en una regulación prescriptiva sobre las actividades de la vida, y la vida queda referida a tareas y tiempos cada vez más diferentes y complejos, se transforma la actividad humana, la vida, y con ellas también la moral y la religión. Se transforma la estructura de la vida, su finalidad y sentido y se transforman las expectativas individuales.

En las religiones neolíticas la vida de la comunidad humana queda remitida a un futuro indefinido en el cual la subsistencia depende, por una parte tanto de los poderes inmediatos de la naturaleza, y, por otra, cada vez más de los poderes de la organización. En semejante escenario la vida humana no se determina y define solamente según el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, sino también por el ciclo de crecer, multiplicarse, llenar la tierra y someterla: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales», *Génesis* 1: 28.

La religión hebrea es el prototipo de las religiones neolíticas, religiones de la ley, de la moral, del orden agrario, donde los antiguos ritos de subsistencia de los nómadas (ritos de caza) se distinguen en ritos que se cumplen durante uno o varios años (ritos agrarios) de manera que el culto litúrgico se convierte en un conjunto de deberes, en ley moral. El tiempo y especialmente el tiempo indefinido es el horizonte en el que se despliega la norma, la obediencia o la virtud y también la felicidad. Y eso tanto en el caso de la comunidad de Moisés como en el de la comunidad de Confucio, por diferenciadamente que se desarrollen las religiones en oriente y occidente a partir del calcolítico. Moisés y Confucio son igualmente legisladores y organizadores de las comunidades que, abandonando la vida nómada, crecen y se multiplican, toman posesión de las tierras y los animales, y entran en relaciones bélicas entre sí.

Esas comunidades viven unas religiones que integran a la naturaleza, con su tiempo cíclico, en el nuevo tiempo indefinido, aritmético y sideral, de los asentamientos, y la arrastran ahí en su devenir. Urano es asimilado y devorado pro Kronos, y ambos

por Irono, como se ha dicho. Y eso vale tanto para la Grecia neolítica como para la Biblia y los hebreos, el *Popoh Vul* y los maya, el *Manuscrito de Huarochirí* y los incas y los *Analecta* de Confucio y los chinos.

El sentido de la vida y de la comunidad, es decir, la religión, está remitido a un tiempo futuro indefinido para los hombres de los asentamientos.

«Abrám cayó con el rostro en tierra, mientras Dios le seguía diciendo: "Esta será mi alianza contigo: tú serás el padre de una multitud de naciones.

Y ya no te llamarás más Abrám: en adelante tu nombre será Abraham, para indicar que yo te he constituido padre de una multitud de naciones.

Te haré extraordinariamente fecundo: de ti suscitaré naciones, y de ti nacerán reyes.

Estableceré mi alianza contigo y con tu descendencia a través de las generaciones. Mi alianza será una alianza eterna, y así yo seré tu Dios y el de tus descendientes.

Yo te daré en posesión perpetua, a ti y a tus descendientes, toda la tierra de Canaán, esa tierra donde ahora resides como extranjero, y yo seré su Dios".

Después, Dios dijo a Abraham: "Tú, por tu parte, serás fiel a mi alianza; tú, y también tus descendientes, a lo largo de las generaciones"»

(Génesis 17: 3-9).

En ningún momento se alude a un más allá de esta vida, a un ámbito celestial de gozos sobrehumanos, ni a unos tiempos diferentes de los ya conocidos. La dicha y la felicidad que se promete a Abraham e Isaac, pero también a Agar e Ismael, y que ellos esperan, no difiere sustancialmente de la que esperan Caballo Loco, Atahualpa, Agamenón o Gengis Kan.

Con todo, hay que señalar una diferencia. Caballo Loco vive en un tiempo lunar, natural, y quizá Gengis Kan también. Pero

Atahualpa y Agamenón viven un tiempo agrícola, solar y sideral. Para todos ellos el fin de la vida se cumple primeramente en el ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir. El «fin natural» del hombre, o sea la felicidad, se alcanza cumpliendo el ciclo biológico.

Pero para Abraham, Agamenón, Confucio y Atahualpa, hombres de asentamientos, no basta con eso. Para ellos, además de la familia y la felicidad que se alcanza venerando a la divinidad en la familia, existe la sociedad civil y hay un fin específicamente humano, un segundo «fin natural» o una segunda felicidad que se alcanza en ella, y que consiste en suscitar naciones y generar reyes, en poblar la tierra con más sociedades civiles que a su vez sean felices.

Cuando la subsistencia se alcanza mediante la referencia inmediata y directa de un grupo de familias a la naturaleza, el sentido y el fin de la vida, la felicidad, está en esa referencia a la sagrado en la naturaleza, y entonces en la religión no hay diferencia entre culto y moral. Cuando la subsistencia se alcanza mediante la referencia mediata e indirecta de la sociedad civil a la naturaleza, el sentido y el fin de la vida, o sea, la religión, se diferencia en culto y en moral, y el poder sagrado se manifiesta y opera desdoblado también entre el orden familiar y el nuevo orden civil. El poder sagrado está presente en los cultos agrícolas, en la formación del monopolio de la violencia legítima, en el origen de la comunidad y la toma de posesión de su territorio, y en la memoria de sí y de sus principios que la comunidad alcanza mediante sus aedos.

Todavía, cuando se desarrolla la sociedad calcolítica en la historia del occidente, cuando junto a las esferas creativas de la cultura se desarrollan las esferas descriptivas (FC §§ 41-42), es decir, las profesiones, también aparece el poder sagrado como principio y fundamento de las actividades humanas diferenciadas. Entonces el «fin natural» del hombre, la felicidad, se desglosa en tres frentes diferenciados, el biológico familiar, el político social y el profesional cultural. En todos ellos los poderes sagrados

aparecen como principio fundamentante y como meta última: en tanto que vida feliz en la intimidad familiar, vida feliz en el reino de los fines y vida feliz en el saber y dominio absolutos²⁸.

La teleología del ser humano se desglosa y diversifica según se desglosan y diversifican las esferas de su actividad vital. En la medida en que en todas ellas hay presencia de fin y sentido, en todas está presente la religión en su forma de culto, de moral, de dogma o de plegaria, en configuraciones de complejidad diversa como se muestran en los diagramas de Venn señalados (CORP §§ 5-8 y MORN § 1). Si no se da la presencia de ese fin y ese sentido, si están ausentes, entonces hay secularización, ateísmo, degeneración moral, etc.

En efecto, el comienzo del neolítico, o sea, de la sociedad civil, lleva consigo el desdoblamiento de los «fines naturales», el comienzo del proceso de secularización y el de las formas de ateísmo. Ese es el momento en que Rousseau percibe y describe la transformación de los fines naturales trascendentes en metas sociales inmanentes, como transmutación de la moralidad innata en hipocresía adquirida, episodio que se corresponde con lo que Heidegger, el más rousseauiano de los filósofos contemporáneos, denomina «caída» en la existencia impersonal.

Cuando el ser humano, además de atender a la naturaleza para subsistir, tiene que atender a la sociedad para alcanzar los medios que le permitan esa subsistencia, no solamente tiene que ser bueno y rendir culto a los poderes naturales para subsistir, tiene también que ser bueno y rendir culto a los poderes sociales para que le proporcionen los medios. Rendir culto a los poderes sociales es también ser bueno, pero eso también es y se llama tener éxito social, triunfar, ser grande para los hombres y para uno mismo, etc.

[28] He tratado este tema en «La articulación entre ética y política en el plano antropológico», en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990, y en *Manual de Antropología filosófica*, caps. XVIII, XIX y XX. Sevilla: (2) Thémata, 2016.

Por mucha identificación que haya entre los poderes sociales y los sagrados, son diferentes, y con el tiempo y el desarrollo de las sociedades resultan cada vez más diferenciados. En ese proceso, el objetivo humano puede cifrarse cada vez menos ser bueno ante los poderes divinos de la naturaleza y el cielo, y cada vez más ser bueno y apreciado por los poderosos de la sociedad.

Cuando eso ocurre la atención del yo, del *espíritu*, del *inche*, o del *pneuma*, puede concentrarse cada vez más en la referencia al triunfo social y quedar cada vez más desconectado del sí mismo, el *alma*, el *am*, o la *psique*, que permanece inalienablemente referida a la felicidad. Esto es lo que constatan y analizan Rousseau y Heidegger.

Obviamente, las alienaciones del hombre en las sociedades complejas, las formas de caída en la existencia inauténtica, y su configuración en las modalidades del «yo sin alma», son múltiples y abrumadoramente mayoritarias a partir del neolítico²⁹. Con todo no es ésa la única posibilidad de considerar las transformaciones de la existencia humana, de la moral y de la religión en las sociedades complejas, como se verá en su momento.

§ 52. LEY, VOLUNTAD DIVINA Y FELICIDAD

La moral emerge diferenciadamente en el neolítico y se vive como una peculiar articulación de conducta virtuosa y felicidad, e incluso «salvación», no en el sentido en que se entiende en la modernidad, sino en el sentido del pacto y la promesa de Yahweh, en el sentido en que podían entenderlo Atahualpa, Gengis Kan o Ulises, que es, por lo demás, el sentido en que podían entenderlo Abraham y Aarón. La ley moral, el orden divino, la voluntad y la justicia de Dios, son fuerzas que rigen la dinámica de lo real, del

[29] La expresión «yo sin alma» es de Edith Stein. En relación con este tema me ha sido de gran utilidad, Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla, 2017.

orden cósmico y social, que podían personificarse en divinidades como Tetis u otras.

Esta ley moral neolítica es la descripción de la ley cósmica y social a la vez, la ley del mundo agrícola. Por eso se ama como se ama la luna. Posteriormente en el calcolítico la ley moral es cada vez más regulación de la vida urbana, donde hay muchas injusticias y opresiones, que podrían no darse, y que dependen de los hombres algo más que las sequias y las inundaciones.

Esta ley puede amarse también porque es voluntad divina que está presente en los poderes del orden social, pero ya no es la voluntad de Dios inmediatamente eficaz que rige la naturaleza. Depende también de la voluntad del gobernante, como aparece en los *Dichos de los antiguos azteca*, en los *Salmos*, y en el *Código de Hamurabi*, y puede fallar.

Desde finales del calcolítico y comienzos de la antigüedad, la relación de la vida del hombre con Dios empieza a estar mediada por una ley que puede cumplirse o no. Entonces es cuando aparece el más allá, y un más allá cada vez más complejo. Entonces la moralidad, la vida, el tiempo, la eternidad y la felicidad, en esta vida y en ese más allá recién descubierto, empiezan a ser de otra manera.

En el calcolítico, pero sobre todo a partir de la edad antigua, la ley moral y el derecho se distancian, y pueden llegar a oponerse. El derecho y los deberes morales pueden aparecer, por una parte, como crecientemente artificiales, y, por otra, como cada vez más inalcanzables, mientras que la virtud moral se hace fuerte y se blinda en la intimidad privada de la familia y la estripe, o en las comunidades selectas de los caballeros, servidores de templos y religiones místicas, como se verá en otro momento.

En el neolítico se ama la ley como se ama el sol y la riqueza porque son como el sol y la riqueza, son el poder ejerciéndose en el sol y en la riqueza. Los preceptos son la majestad de Dios, no algo susceptible de ser incumplido. El que ama los preceptos ama lo mismo que el que ama la armonía del cosmos y el poder de las esferas celestes.

*«Bendito tú, Yahveh, enséñame tus preceptos.
Con mis labios he contado todos los juicios de tu boca.
En el camino de tus dictámenes me recreo más que en toda riqueza.
En tus ordenanzas quiero meditar y mirar a tus caminos.
En tus preceptos tengo mis delicias, no olvido tu palabra.
Haz merced a tu siervo y viviré. y guardaré tu palabra.
Abre mis ojos para que contemple las maravillas de tu ley.
Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes.
Mi alma se consume deseando tus juicios en todo tiempo.»*
(Salmo, 119, 12-20).

No se ama una ley que es demasiado lejana para alcanzarla y demasiado impotente para realizarse, como dice Hegel, una ley abstracta violada por los hechos y cuyo imperio necesita de una especie de revolución. Eso puede empezar a ocurrir ocho o diez milenios más tarde, cuando se pasa de la ética ritual a la ética de la virtud subjetiva, cuando se descubre y se impone sociológicamente la contingencia de la biografía individual, la responsabilidad individual y se pasa del derecho abstracto al derecho subjetivo.

La ética neolítica es culto, y alcanza su objetivo como lo alcanza el culto sacrificial paleolítico. Del mismo modo que el sacrificio es participación en la vida divina, intercambio de vida divina y humana, el cumplimiento de la ley, de «la voluntad divina», también lo es. La moral neolítica también lo es.

La religión tiene siempre la misma forma de mutuo reconocimiento y afirmación entre los poderes fundamentantes de la vida y los vivientes, ya sea en su versión como sacrificio, como prescripción moral, como fe o como plegaria. La equivalencia de la moral y el sacrificio se afirma de modo extremo en la Ilustración europea, en que incluso la religión se reduce exclusivamente a moral, pero esa equivalencia está en el principio. Se declara en la antigüedad, se percibe en el calcolítico y se vive de modo inmediato en el neolítico.

En las culturas andinas la ley es lo que da la vida y por eso se ama:

«Llevalde, hijos míos, la luz del conocimiento a los hombres. Ilustradlos en la verdadera religión y dadles leyes, dadles orden, pues sin leyes ni orden no hay vida en la tierra»³⁰.

En el judaísmo, en sus casi seis mil años de historia, el amor a la ley se expresa como equivalencia entre sacrificio y voluntad divina que se identifica con la ley.

*«Tú no quisiste víctima ni oblación;
pero me diste un oído atento;
no pediste holocaustos ni sacrificios,
entonces dije: «Aquí estoy».
En el libro de la Ley está escrito
lo que tengo que hacer:
yo amo, Dios mío, tu voluntad,
y tu ley está en mi corazón».*

(Salmo 40 (39),7-8.9.10.11)

También la equivalencia entre sacrificio y plegaria, tiene expresiones muy vivas en el judaísmo.

*«Los sacrificios no te satisfacen;
si ofrezco un holocausto, no lo aceptas:
mi sacrificio es un espíritu contrito,
tú no desprecias el corazón contrito y humillado»*

(Salmo 51(50), 18-19.)

[30] Inca Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, libro 1, *Leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo*. Introducción, edición y notas, Mercedes López-Baralt, Madrid: Espasa-Calpe, 2003.

Estas expresiones pertenecen quizá a tiempos y culturas en los que todavía se practican los sacrificios humanos. En las culturas andinas ciertamente, pero quizá también en la hebrea. Jéfté, uno de los jueces que sacrifica a su hija al volver victorioso del combate, es del siglo XII AdC, y quizá contemporáneo de algunos de los autores del conjunto de himnos compilados como salmos³¹.

Las religiones de la ley, las religiones neolíticas y las religiones no son religiones de salvación, por familiares que resulten sus plegarias a una sensibilidad contemporánea. La ley no es una ley que salva. Y no salva porque, como se ha dicho y se verá con claridad más adelante, el hombre del neolítico no necesita ser salvado, o si lo necesita, necesita ser salvado precisamente por la ley, como se ve claro en los *Comentarios reales de los incas*.

Los hombres del neolítico tienen su felicidad en esta vida, al final. Eso es lo que la religión les promete, eso es lo que esperan y no aspiran a más. En esta vida ya hay una relación bastante inmediata con la otra, cuya manifestación más extrema y aberrante son los sacrificios humanos. E incomprensiblemente a pesar de ellos, en el neolítico hay una felicidad y una unión con la divinidad que se puede comprender y compartir. Una vida que puede tener suficiente plenitud para colma ampliamente los deseos y ambiciones humanas.

[31] No se sabe cuántos y cuáles son los autores de lo que actualmente se conoce como «Libro de los salmos». Los más antiguos parecen ser de época de Moisés o anteriores, y los más modernos posteriores al siglo II AdC. La mayoría, también los de origen más antiguos, han sido retocados y completados por los compiladores según las exigencias de las funciones litúrgicas. <http://jewishencyclopedia.com/articles/12409-psalms>.

§ 53. VIDA CON LOS DIOSES AQUÍ Y ALLÁ. FORMAS DE PLEGARIA, RECOGIMIENTO Y ÉXTASIS

LA realidad se legitima mediante el bienestar de los vivientes. Si los vivientes no están bien, si para ellos vivir no es agradable, la realidad y la vida no son dignas de mantenerse, no valen la pena. Los vivientes saben que la vida les viene otorgada por un poder ajeno a ellos, lo reconocen y lo agradecen. Más aún, los vivientes se aferran de muchas maneras a la vida y la aman más que todas las cosas. Eso es la religión, comportarse así sabiendo eso. Obviamente ese comportamiento no es deliberado ni esos sentimientos pertenecen al orden de la conciencia, al menos no al de la conciencia de los *sapiens* urbanizados del siglo XXI. También el ateísmo tiene su legitimidad, y, análogamente los suicidas (quizá todo lo real es racional).

Si el fundamento ontológico del ser y del vivir de los vivientes estuviera dado a sus respectivas conciencias, el resultado sería una constante experiencia mística, pero, eso sí, muy diversificada según especies y según individuos. Algunos poetas lo han descrito así (CORP § 6). También es del mayor interés la cuestión de cómo puede estar dada esa estructura ontológica en la conciencia de humanos de otras especies, de individuos de nuestra especie que están infradotados, deficientemente constituidos, etc., y que se aferran a la vida con todas sus fuerzas. El tema de este volumen es cómo podía estar dada esa estructura ontológica en los primeros *sapiens* del paleolítico y del neolítico.

Si es verdad lo que sostiene Sahlins sobre el horario de banquero de los hombres de la edad de piedra³², si es verdad lo que mantiene Marvin Harris sobre su excelente dieta, enormemente rica en proteínas, y su vida sin guerras, sin clases sociales, sin esclavitud y sin opresión política³³, si es verdad lo que Rousseau expone sobre su vida sencilla, de relaciones transparentes y de

[32] Sahlins, Marshal, *Economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal, 1983.

[33] Harris, Marvin, *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1991.

inmediata satisfacción de sus necesidades³⁴, si es verdad lo que refiere Mircea Eliade sobre la vida religiosa de las tribus nómadas de Siberia y otros lugares, y sobre el modo de reclutar a sus chamanes y formarlos³⁵, y si es verdad la aportación de la demografía histórica según la cual tenían una vida media de unos 20 años, vivían en grupos de 50 individuos y necesitaban que nacieran 3 niñas por mujer fértil para la supervivencia del grupo, puede ser verdad lo que se ha dicho en el volumen sobre su vida cotidiana y su religión en *El culto originario: la religión paleolítica*.

Si es verdad o al menos aceptable todo eso, y lo es también que en los primeros milenios del neolítico las comunidades nómadas forman sociedades amplias configuradas según el modo de la sociedad mecánica, como se ha dicho, la vida religiosa de los individuos del paleolítico y el neolítico, su relación con los dioses en la vida empírica, podría estar al alcance de algunas figuraciones y recomposiciones contemporáneas.

La vida del chamán y de la chamana transcurre básicamente en el mundo empírico, pero como se ha visto en otro momento (CORP §§ 12 y 23) también en el mundo de los espíritus. Los espíritus, por otra parte, son la dimensión no empírica de las realidades empíricas, aunque pueden encontrarse espíritus sin dimensión empírica alguna.

La vida de los hombres y las mujeres comunes transcurre también en el mundo empírico y también en el mundo de los espíritus. Los dos ritos fundamentales, el de caza y el de concepción y alumbramiento, son ritos en los que participan todos, cada uno en su puesto y papel, y en ellos los hombres y las mujeres tratan con los supremos poderes sagrados, con los espíritus, que los hombres pueden experimentar operativos en Orión y la Osa

[34] Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1994.

[35] Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Menor, y las mujeres en el fondo abismal de sus entrañas y en la luna.

El *axis mundi*, el eje del cosmos, no es para el *sapiens* de las cavernas una teoría o una curiosidad plástica de museo, ni tampoco para el *sapiens* que reproduce esa figura en construcciones rituales y calendarios.

Es posible ellos se unieran «como los animales» según se dice en el poema de Gilgamesh, o según dice Rousseau, sin sentimientos amorosos. Pero viven para esas uniones y esas cacerías, porque construyen calendarios en que cuentan los días y los meses en que las uniones y las cacerías pueden hacerse con más provecho, con más afirmación de la vida y más veneración por ella.

Cuando algo se entorpece, se obstaculiza o se malogra, el chamán y la chamana pueden hacer su viaje astral, un viaje a Orión, a la Luna, o a la Gran Osa, y allí hablarle de tú a los espíritus, a esa parte de la realidad que está al otro lado de las realidades empíricas, al otro lado de la sangre del oso, de la vulva y el útero de la mujer, de la fuerza muscular del cazador o de su falo. Y los demás hombres y mujeres de la tribu saben a dónde van el chamán y la chamana, lo que están haciendo y con quién.

Cada uno de esos hombres y mujeres, primitivos y profundamente ignorantes, como por demás los impedidos, incapaces y analfabetos de todos los tiempos, pueden experimentar el gozo de vivir y de afirmar la vida esforzándose con ella y por ella. Y además de experimentarlo y pueden cantarlo con Gardel:

*«Era, para mí la vida entera
Como un sol de primavera
Mi esperanza y pasión,
Sabía que en el mundo no cabía
Toda la humilde alegría
de mi pobre corazón»*

(Carlos Gardel)

El éxtasis del chamán no es un viaje al interior de su alma, sino hacia el fondo de los abismos siderales y del cosmos. También el éxtasis de Moisés es de ese tipo. El chamán y Moisés, van hacia los confines del cosmos, hacia los límites del exterior, hacia lo que no se puede ver sin morir, y no llegan a entrar en la interioridad.

Moisés va «hasta Horeb, la montaña de Dios» (Exodo 3:1) y allí una voz le advierte:

«No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo sagrado»

(Exodo, 3: 5)

«Y añadió: "Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo."

Luego dijo Yahveh: "Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña.

Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado.

Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver."»

(Exodo, 33: 20-23).

La comida y el sexo son las actividades religiosas por excelencia hasta que se constituya el pueblo como sociedad civil. Entonces también las actividades de mando y organización son actividades religiosas.

En el neolítico los cultos agrarios son una forma de éxtasis en que se produce un cierto tránsito hacia la interioridad humana. En ellos se da una cierta unidad de interior y exterior, precisamente en la mujer, como se da en el cuerpo humano de cualquier sexo, que es una unidad de exterioridad e interioridad. La mujer es el cero, la concha, el abismo creador, por una parte, y por otra parte es la luna nueva, la noche, el infinito. El varón recorre en la mujer el trayecto del cero al infinito una y otra vez, y la mujer lo

recorre gracias al hombre. Ese es el circuito de la vida y del espíritu, el circuito del éxtasis.

No se trata solamente de un circuito que se vive entre el sol, la luna y las estrellas, por una parte, y por otra la tierra, las semillas y la gestación y cría de los animales. El hombre y la mujer lo viven también internamente. No tanto en su conciencia, no desde luego en su conciencia reflexiva, como en su intimidad vital, en el inconsciente y en la vida afectiva semiconsciente.

A partir del neolítico, más propiamente a partir del calcolítico, el éxtasis es hacia el interior, es plegaria, los papeles de lo masculino y lo femenino se reparten entre el alma como esposa y el poder sagrado como esposo. Hay una línea donde puede percibirse el tránsito, que es el conjunto de himnos compuestos y recopilados bajo la denominación de *Salmos de David* entre los comienzos del segundo milenio y la época del Segundo Templo de Jerusalén en el siglo VI AdC³⁶. En ese periodo se desarrollan también las religiones místicas, en las que la experiencia interior es en parte física, en parte psíquica y en parte espiritual

Después del Segundo Templo, las relaciones entre el hombre y la mujer se toman en el *Cantar de los Cantares* para expresar relaciones espirituales con Dios, como lo hace en el mismo periodo Buda en los escritos fundacionales del tantrismo. A partir del siglo VI AcD, de lo que Jaspers llama la era axial, y junto a las religiones místicas, se inician las corrientes místicas y de meditación de los maestros Lao Tse, Pitágoras, Zaratustra, Orfeo, Buda, y otros que se verán más adelante.

En el neolítico probablemente la vida religiosa familiar se va diferenciando de la vida religiosa social, que se va institucionalizando más y más, durante varios milenios de consolidación y de sincretismo entre los diversos grupos étnicos.

La vida ordinaria familiar y social en el neolítico, no está quizá tan dedicada a actividades religiosas como en el paleolítico, porque con la mayor diversificación del trabajo y de los papeles

[36] <http://jewishencyclopedia.com/articles/12409-psalms>.

sociales, hay menos actividades referidas de modo directo e inmediato a la subsistencia y menos regidas por las prescripciones rituales. La vida «en prosa», prosaica u ordinaria, va ganando terreno ante la vida ritualizada. De todas formas, la referencia de la vida personal a los poderes sagrados, en el ámbito familiar y social, tanto en el neolítico como en los tiempos anteriores y en los posteriores, depende obviamente de la sensibilidad religiosa individual.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, A et al., *La población del mundo*. Madrid: Síntesis, 1998.
- ADLER, Margot, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America* (Revised ed.). London: Penguin, 2006 [1979].
- ADORNO, T., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 2005.
- ALBAIGES OLIVART, José María: *Diccionario de nombres de personas*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1993.
- ALVAR, Jaime, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, New York: Brill, 2008.
- ANTÓN PACHECO, José A., *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon). 1, Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*, Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2012.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1972.
- ARMSTRONG, Karen, *A History of God*, New York: Ballantine Books, 1994.
- ARREGUI, Jorge V., *El horror de morir: el valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo, 1992.
- ATTALI, J., *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta 1988.
- ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí*, ed. Facsímil de la edición de José María Arguedas, Lima: IEP, 2012.
- BACHOFEN, J.J., *El matriarcado*, Madrid: Akal, 1987.
- BARNARD, Alan, *Hunters and herders of southern Africa: a comparative ethnography of the Khoisan peoples*. Cambridge University Press, 1992.
- BATAILLE, G., *Las lágrimas de eros*, Barcelona: Tusquets editores, 1997.
- BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Madrid Taurus, 1981.
- BATAILLE, Georges, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets editores, 1992.
- BECQUER, G. A., *Rimas*, Madrid: Alianza, 2004.
- BEIER, Ulli (ed.), *The Origin of Life & Death. African Creation Myths*, Nairobi: Heinemann, 1988.

- BELLAH, Robert N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BENNER, Jeff A., *The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible*, on line edition, 2005.
- BENVENISTE, Émile, «Expression indo-européenne de l' éternité», *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 38, 1937 ([https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Juno_(mythology))).
- BERNABÉ, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Evohé Didaska, 2013.
- BERNÁRDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?*, Madrid: Alianza, 2004.
- BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid: Historia 16, 1990.
- BLANCO FREIJEIRO, A., «Los dioses indoeuropeos», *Historia* 16, n.º 108, abril 1985.
- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BONGIOANNI, Alessandro, «Modalità dello spirito nell'antico Egitto», en Pagano, Maurizio, ed., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis, 2011.
- BOSQUE, Ignacio y GUITIÉRREZ-REXACH, Javier. *Fundamentos de Sintaxis Formal*. Madrid: Akal, 2009.
- BOTTERO Y KRAMER, *Cuando los dioses hacían de hombres*, Madrid: Akal, 2004.
- BOTTÉRO, J., *La religión más antigua del mundo: Mesopotamia*. Madrid: Trotta, 2001.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.
- BURKERT, Walter, «The making of Homer in the 6th century BC: rhapsodes versus Stesichorus», *Papers on the Amasis painter and his world*, Malibu: Getty Museum, 1987.
- BURKERT, Walter, *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007.
- CAMPBELL, J., *Myths to live by*. New York: Bantam Books, 1973.
- CARBONELL CAMOS, Eliseu, *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2004.
- CARO BAROJA, J., *El Carnaval*, Madrid: Alianza, 2006.
- CARO BAROJA, J.: «Los duendes en la literatura clásica española», en *Algunos mitos españoles*. Madrid: Ediciones del Centro, 1974.
- CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA.
- CAUVIN, Jacques & WATKINS, Trevor, *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- CHAUSIDIS, Nikos, "Mythical Representations of 'Mother Earth' in Pictorial Media", en G. Terence Meaden, ed., *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artifacts from history and prehistory*. Oxford: BAR International Series 2389, 2012.
- CHAUSIDIS, Nikos, Чаусидис, Никос, Сукња између жене и земље: дијахрони преглед семиотике покривања доњег дела женског тела, Скопје, 2009 .
- CHEVALIER J., et GHEERBRANT A., *Dictionaire des symbols*, Paris: Laffon-Jupiter, 1980.
- CHOZA, J. y GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., *La privatización del sexo*. Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J., «Antropología del crimen», *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010.
- CHOZA, J., «La articulación entre ética y política en el plano antropológico», en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.
- CHOZA, J., «Lectura de la carta sobre el humanismo de Heidegger», en *Thémata*, N° 32, 2004.
- CHOZA, J., «Origen neolítico de la categoría de cantidad y de la noción de espíritu», 16 Seminario de las Tres Culturas. «Escisión y convergencia de religión y filosofía en las tres culturas del mediterráneo», Workshop of 2014 ISSEI Porto Conference. Images of Europe: Past, Present, future. Universidade Catolica de Portugal, Porto. August 4-8 2014, https://www.academia.edu/8952736/Origen_neolítico_de_la_categoría_de_cantidad_y_de_la_noción_de_espíritu.
- CHOZA, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- CHOZA, J., *Chamanismo y vitalismo postmetafísico en la pintura de Javier Finelli*, Catálogo de la exposición de Javier Finelli, Centro Citibank, Asunción, Paraguay, 6 a 20 de diciembre de 2016.
- CHOZA, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla, 2ª ed. 2014.
- CHOZA, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- CHOZA, J., *La intelección primera*, THEMATA (50), 2014.
- CHOZA, J., *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- CIRIA, A. (ed), *Cine y filosofía 1: ritos*, Sevilla: Thémata, 2017.
- CONFUCIO, *Los cuatro libros*, Barcelona: Paidós, 2012.

- COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 2012.
- COSSARD, Guido, *Firmamentos perdidos. Arqueoastronomía: las estrellas de los pueblos antiguos*, México: FCE, 2014.
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., «Reconstruyendo la experiencia boreoafroasiática del conocimiento: un análisis de los prototérminos clave», *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, v. 35, n. 4, Oct.-Dec., 2013.
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., «El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos», en Rodríguez Valls, F. y Padial, J.J., *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, Sevilla: Thémata, 2016.
- DERRIDA, J. y VATTIMO, G., *La religión*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997.
- DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- DICCIONARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA, on line.
- DIONISIO AREOPAGITA, *De la jerarquía celeste*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1990.
- DOVER, R.V.H., SEIBOD, K.E., McDOWELL, J.H., *Andean cosmologies through time: persistence and emergence*, Indiana: Indiana University Press, 1992.
- DUMEZIL, G., *Déeses latines et mythes vediques*, Bruxelles 1956.
- DUMEZIL, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999.
- DUPUS, N. F., *Measures and the Measurement of Time*, Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2003.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1987.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- EGUREN, L y Soriano, O., *Introducción a la sintaxis minimalista*. Madrid: Gredos, 2004.
- EHRET, Ch., *Reconstructing protoafroasiatic, (protoafroasian): vowels, tone, consonants, and, vocabulary*. Los Angeles: UCLA Press, 1995.
- EHRET, Ch., *The Civilizations of Africa: A History to 1800*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2002.
- EHRET, Christopher, *History and the Testimony of Language*, Berkeley: University of California Press, 2011.
- EL CORÁN, <http://www.nurelislam.com/El-Sagrado-Corán-En-Línea>.
- ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones y Historia de las creencias y las ideas religiosas, I, II y III*, Barcelona, Paidós, y vol III-2, Barcelona, Herder, 1999.

- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ESPINOZA, Waldemar, *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyo*. Lima: Amaru Editores, 1997.
- FERNÁNDEZ MUÑOZ, J., *La crítica a la religión de Lucrecio*, Trabajo Fin de Master, Universidad Complutense, Madrid, 2015.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *La creación del mundo según Moisés*, en *Obras completas*, vol 1, Madrid: Trotta, 2009.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2004.
- FRAZER, J.G., *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid, FCE, 1993.
- FRAZER, James George, *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006.
- GARAY, J., «Magia y neoplatonismo en Ficino», en Rodríguez Valls, F. y Padial, Juan J., *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, Sevilla: Thémata, 2016.
- GARAY, Jesús de «Politeísmo y neoplatonismo: Proclo», en Choza, J. y Garay, J., *Dios en las tres culturas*, Sevilla: Thémata, 2012.
- GARAY, Jesús de, «La extrañeza de la inteligencia en Filón de Alejandría», *Anuario Filosófico*, 2000.
- GARAY, Jesús de, «Plotino. La libertad como primer principio», *Anuario filosófico*, 1989.
- GARCÍA GUAL, C., *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- GATES, Charles, “Near Eastern, Egyptian, and Aegean Cities”, *Ancient Cities: The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*. London: Routledge, 2003.
- GEERTZ, C., «Persona, tiempo y conducta en Bali», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1983.
- GIACALONE, A y RAMAT, P. eds., *Las lenguas indoeuropeas*, Madrid: Cátedra, 1995.
- GIANCOLA, Donna Marie, *Justice and the Face of the Great Mother (East and West)*, Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983.
- GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- GLENN SONNEDECKER, “Kremers and Urdang’s History of pharmacy”. *Amer. Inst. History of Pharmacy (1986)* https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_pharmacy
- GOODY, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal, 1985.

- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1990.
- GUIMARÃES DOS SANTOS, Rafael (2010). «The pharmacology of ayahuasca: a review.». *Brasília Médica* (Brasília, DF) 47 (2).
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Anani, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla, 2017.
- HANDBOOK OF ARCHAEOASTRONOMY AND ETHNOASTRONOMY, On line.
- HARRIS. M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1991.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Barcelona: EDHASA, 1988.
- HEIDEGGER, M., «Construir, habitar, pensar», en *Artículos y conferencias*, Barcelona: Serbal, 1994.
- HESÍODO, *Teogonía*. Madrid: Gredos, 1978.
- HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, 1980.
- HODDER, Ian. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London; New York: Thames & Hudson, 2006.
- HUMBOLDT, W. von, *Sobre la génesis de las formas gramaticales y su influencia en la evolución de las ideas*, en *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991.
- HUMBOLDT, W., *Sobre la escritura alfabética y su conexión con la estructura de las lenguas*, en *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991.
- HUMBOLDT, W., *Sobre la génesis de las formas gramaticales y su influencia en la evolución de las ideas*, en *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991.
- IBN ARABI, *El secreto de los nombres divinos*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997.
- INCA GARCILASO, *Comentarios reales de los incas*, libro 1, *Leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo*. Introducción, edición y notas, Mercedes López-Baralt, Madrid: Espasa-Calpe, 2003.
- INSOLL, Timothy, *Archaeology, Religion, Ritual*, London: Routledge, 2004.
- J. CÓRDOBA, M. PEREZ, C. MOLIST, I. RUBIO y S. MARTÍNEZ (eds.), "Ordering time and space: creating a cultural world", en *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*: 647-659, Madrid: Universidad autónoma de Madrid, 2009.
- JANDA, Michael, *Die Musik nach dem Chaos*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 2010.
- KERÉNYI, Karl, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- KONIG, F., *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols., Madrid, BAC, 1962-1963.
- LAMA, J., «Espiritualidad y filosofía en Jung», *RAPHISA*, (1), 2017.

- LAPIZITO, Regina M., *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.
- LAUTH, Reinhard, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Traducción y notas de Alberto Ciria, Barcelona: Prohom Edicions, 2004.
- LEBEUF, Arnold, *Nuraghic Well of Santa Cristina, Paulilatino, Oristano, Sardinia*, en Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1981.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1974.
- LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*,
- LINSMEIER, Klaus-Dieter and SCHMIDT, Klaus: «Ein anatolisches Stonehenge». In: *Moderne Archäologie*. Heidelberg: Spektrum-der-Wissenschaft-Verlag, 2003.
- LIVI BACCI, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, edición revisada de 2002.
- LIVIO, Tito. *Historia de Roma desde su fundación*. VIII vols., Madrid: Gredos, 1990-1998.
- LOPEZ AUSTIN, A y LOPEZ LUJAN, Leonardo, *The myth and reality of zuyua. The feathered serpent and Mesoamerican transformations from the classic to the postclassic*, en Carrasco, D., Lindsay J. and Scott S., eds, *Mesoamerica's classic heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder: University Press of Colorado, 2000.
- LÓPEZ CORREDOIRA, Martín, *Contra el libre albedrío en el marco de las Ciencias Naturales contemporáneas* [Recurso electrónico], director de tesis, Juan Arana Cañedo-Argüelles, Sevilla: 2002.
- LÓPEZ CORREDOIRA, Martín, *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes*, Madrid: Visión Net, D.L. 2005
- MACNEILAGE, Peter F., *The Origin of Speech. Studies in the Evolution of Language*, Volume 10. Oxford and New York: Oxford University Press, 2010.
- MAIMÓNIDES, *Guía para perplejos*, Madrid: Trotta, 1994.
- MARIN, Higinio, *La invención de lo humano: La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.
- MARÍN, Higinio, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*. Madrid: Encuentro, 2006.
- MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Barpal Editores S.L., 2009.

- MAUSS, Marcel; BAIN, Robert; ПОСОК, D. F., *A General Theory of Magic (Reprint. ed.)*. London: Routledge, 2007.
- MAYER, Enrique, *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes* Volumen 28 de Estudios de la sociedad rural, Lima: IEP, 2004.
- MILITAREV, A., (2005) "Once more about glottochronology and comparative method: the Omotic-Afrasian case", *Аспекты компаративистики - 1 (Aspects of comparative linguistics - 1)*. FS S. Starostin. *Orientalia et Classica II (Moscow)*, p. 339-408.
- MILITAREV, Alexander, *The jewish conundrum in world history*. Boston: Academic Press, 2010.
- MILITAREV, Alexander. "Towards the genetic affiliation of Ongota, a nearly-extinct language of Ethiopia," 60 pp. In *Orientalia et Classica: Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies*, Issue 5. Moscow, (forthcoming).
- MILLER, Barbara D., ed., *The Evolution of Human Gender Hierarchies*; New York: Cambridge University Press, 1996.
- MINOIS, G., *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994.
- MITHEN, Steven, *After the Ice: A global human history, 20,000-5000 BC*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.
- MONACO, Nancy, I., *Matemática e historia*. «El número cero» *¿La nada matemática?*, Tesina de Grado en Matemáticas, Buenos Aires, 2009, file:///C:/Users/Jacinto%20Chozas/Downloads/Dialnet-MatematicaEHistoria-3045279.pdf
- MORA PENROZ, Ziley, *Técnicas arcaicas del éxtasis: seducir, engendrar y parir «los hijos del Cielo»*, Temuco (Chile): Editorial Kushe, 1992.
- MORA, Ziley, *El arte de sanar de la medicina mapuche*. Santiago de Chile: Uqbar editores, 2013.
- MURGA, J.L., *Derecho Romano clásico II. El proceso*. Zaragoza: Secretariado de Publicaciones, 1983.
- NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras: a propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- NICHOLSON, H.B., *Topiltzin Quetzalcoatl: the once and future lord of the Toltecs*. University Press of Colorado, 2001.
- NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires: Alianza, 2006.
- NUEVA GRAMÁTICA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. MANUAL, Madrid: Espasa, 2010.
- OFER BAR-YOSEF, «The Natufian Culture in the Levant, Threshold to the Origins of Agriculture», *Evolutionary Anthropology*, 6 (5): 159-177, 1998.

- OLIVER DIETRICH, "Who built Göbekli Tepe?", German Archaeological Institute, Berlin, <https://tepetelegrams.wordpress.com/>
- PAGANO, Maurizio, ed., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis, 2011.
- PANIKKAR, Raimon, *La trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela, 1998.
- PATRICK MILLER, *The religion of Ancient Israel*. Westminster: John Knox Press, 2000.
- PIEPER, J, *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2008.
- PLATÓN, *República*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- PLATÓN, *Diálogos*. Vol. 2, *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Madrid: Gredos, 2004.
- PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. VIII vols. Madrid: Gredos, 1985-2010
- POEMA DE GILGAMESH, Ed. De Federico Lara Peinado. Madrid: Tecnos, 2010.
- POPOL VUH, México: F.C.E., 2012.
- PROCLO, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2012.
- REAL FEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CAZA, <http://www.fecaza.com/>
- REVISTA DIGITAL SOBRE CULTURA ECOLÓGICA, <http://www.concienciaeco.com/about/>
- RIES, Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid: Encuentro, 1989.
- RIES, Julien, *Le symbolisme dans le culte des grandes religions: actes du Colloque de Louvain-La-Neuve: 4-5 octobre 1983*, Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1985.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid: Alianza, 1983.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Málaga: Universidad de Málaga, 2008.
- ROLLER, Lynn E., *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- ROMÁN ALCALÁ, R.: *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. Córdoba: UNED, 2002.
- ROSAS, F. (comp), *Mitos y leyendas del Peru*, Arequipa: Ediciones el Lector, 2012.
- ROSTWOROWSKI TOVAR, María. «El mundo sagrado de los Incas». En *Incas*. Biblioteca Imprescindibles Peruanos. Perú: Empresa Editora El Comercio, 2010.
- ROSTWOROWSKI, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, en *Obras Completas*, vol VII, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1994.
- RUHLEN, Merritt, *A Guide to the World's Languages*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- RUIZ BAÑULS, Mónica, «Los Huehuetlatolli: modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena», Universidad Miguel Hernández de Elche, en *Castilla. Estudios de Literatura*, 4 (2013).
- SAHLINS, M., *La economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal, 1983.
- SAPIR, E., *Language. An introduction to the study of speech*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1949.
- SAUZEAU, Pierre (ed), *Bacchanales. Actes des colloques Dionysos de Montpellier (1996-1998)*. Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 2000.
- SCHMIDT, K., "Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries: New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs," *Documenta Praehistorica XXXVII* (2010), http://arheologija.ff.uni-lj.si/documenta/authors37/37_21.pdf
- SCHUMACHER, Ernst F., *Small Is Beautiful: A Study Of Economics As If People Mattered. Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Akal, 2001.
- SEGURA, Bartolomé, *Ensayo sobre la Ilíada*. Sevilla: Thémata, 2016.
- SHAEPER, Bradley E., "The Origin of the Great Constellations: Was the Great Bear Constellation named before hunter nomads first reached the Americas more than 13.000 years ago?", *Scientific American*, November, 2006.
- SVAMPA, M. Lucila, «Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt» en *Tópicos* (México) no.46 México jun. 2014.
- TAMINIAUX, Jacques, «Hölderlin in Jena», *Ideas y Valores*, vol.54 no.128, Bogotá Aug. 2005, <http://www.scielo.org.co/scielo.php?>
- TAPIA POYATO, Ana María, «Fases evolutivas en la etapa holofrástica del niño», *CAUCE*, Revista de Filología y su Didáctica, n° 22-23, 1999-2000.
- TOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, <http://www.corpusthomicum.org/ots.html>.
- TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, http://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/QD_de_Veritate.pdf
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma theologica*, <http://www.corpusthomicum.org/ots.html>.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, <http://hjj.com.ar/sumat/a/c85.html#a5>

- TRIAS, E., *Pensar la religión* en Derrida, J. y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: Ediciones La Flor, 1997
- VANGELIS TOURLOUKIS and PANAGIOTIS KARKANAS, "The Middle Pleistocene archaeological record of Greece and the role of the Aegean in hominin dispersals: new data and interpretations", *Quaternary Science Reviews* 43 (2012)
- VICENTE ARREGUI, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona, EUNSA, 1982.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio Romano: orígenes de Europa*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- VICO, G.B., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 2006.
- VIEGAS, Diego R.; BERLANDA, Néstor, *Ayahuasca, Medicina del Alma*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.
- VILLAVERDE EMBID, María del Pilar, «Mitos y leyendas terroríficos: del mundo rural a la tradición urbana», en *Revista de Folklore*, (231), 2000.
- WATKINS, Trevor, "Anatolia as a Microcosm of the Neolithic", en Ünsal Yalçın, *Anatolian Metal VII*, Bochum, 2016.
- WATKINS, Trevor, "Changing People, Changing Environments: How Hunter-Gatherers Became Communities that Changed the World", en B. Finlayson and G. Warren, (eds.), *Landscapes in Transition: Understanding Hunter-Gatherer and Farming Landscapes in the Early Holocene of Europe and the Levant*, Supplementary Series 8: 104-112. Oxford, Oakville: CBRL and Oxbow Book. 2010.
- WATKINS, Trevor, "Neolithisation Needs Evolution, as Evolution Needs Neolithisation", *Neo-Lithics* 2/13, 2013.
- WATSUJI, T., *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1986.
- WENINGER, B., et al. *The Impact of Rapid Climate Change on prehistoric societies during the Holocene in the Eastern Mediterranean* Documenta Praehistorica XXXVI (2009).
- WHITMARSH. T., *Battling the Gods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- WINCH, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.
- WOLOSZYN, Janusz Z., *Los rostros silenciosos. Los huacos retratos de la cultura moche*, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2008.
- WOLOSZYN, Janusz Z., and PIWOWAR, Katarzyna, "Sodomites, Siamese Twins and Scholars: Same-Sex Relationship in Moche Art", *American Anthropologist*, vol 117, 2, 2015.

- WULF, Fernando, *Grecia en la India: el repertorio griego del «Mahabharata»*, Madrid: Akal, 2008.
- ZENDER, A *Study of Classic Maya Priesthood*. Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Archaeology, University of Calgary, 2004.
- ZIÓLKOWSKI, Mariusz, *El calendario metropolitano del estado Inca*, Arequipa: Ediciones El Lector, 2015.
- ZUBIRI, X., «En tono al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

SITIOS WEB CONSULTADOS

- <http://blog.world-mysteries.com/mystic-places/gobekli-tepe-garden-of-eden/>
- <http://blogcatholicosantos.blogspot.com/>
- http://campus.usal.es/~licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf
- <http://chusay.blogspot.com.es/2014/10/dolmenes-de-valencina-de-la-concepcion.html>
- <http://confuciomag.com/enseñanzas-de-confucio-filosofo>
- <http://dle.rae.es/?id=P7kP7xl>
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(mythology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(mythology))
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(prehistoric\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(prehistoric))
- http://en.wikipedia.org/wiki/Glacial_period#Last_glacial_period,
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Grammaticalization>,
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Pachamama>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Syncategorematic_term
- <http://es.catholic.net/santoral/>,
- <http://es.cribd.com.doc/122397489/>
HENRY-CORBIN-El-Hombre-de-Luz-en-El-Sufismo-Iranio.
- http://es.wikipedia.org/wiki/Periodos_glaciales,
- http://historiadelafrancia.perez-fontan.com/cap_1.html
- <http://jewishencyclopedia.com/articles/12409-psalms>.
- <http://jewishencyclopedia.com/articles/4-aaron>.
- <http://plato.stanford.edu/entries/suhrwardi>.
- <http://starling.rinet.ru/Texts/fleming.pdf>
- <http://www.abovetopsecret.com/forum/thread915393/pg1>,

<http://www.ancient-origins.net/religion>
<http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schebesta.php>,
<http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schmidt.php>,
<http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro>
<http://www.benalmadena.es/museo>
http://www.bibliotecapleyades.net/sumer_anunnaki/esp_sumer_anunnaki56.htm
<http://www.concienciaeco.com/2015/01/16/nuevo-estudio-los-animales-salvajes-se-curan-automedicandose/>,
<http://www.ecologiahoy.com/animales-medicos-capaces-de-curarse-solos>.
http://www.dearteycultura.com/la-tanta-wawa-bebe-de-pan/#WCn_SNLhBdg.
http://www.espiritualidadignaciana.org/index.php?option=com_http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=1850.
http://www.go2peru.com/peru_guide/lima/photo_museo_larco_ero-tic_gallery.htm
<http://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/numero/398/el-origen-del-neolitico-1180>
<http://www.jewfaq.org/prayer/kaddish.htm>.
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
<http://www.mercaba.org/DicTB/M/misericordia.htm>
<http://www.permacultura.org.mx/es/herramientas/formulario/tresbolillo/>,
http://www.valencinadelaconcepcion.es/opencms/export/sites/default/valencina/galeriaFicheros/urbanismo/grandes_piedras_sevilla.pdf
<https://en.wikipedia.org/wiki/Çatalhöyük>
https://en.wikipedia.org/wiki/Cave_bear
<https://en.wikipedia.org/wiki/Chacra>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Clock>
https://en.wikipedia.org/wiki/Creation_myth.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Cybele>
https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_calendars
https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_timekeeping_devices
https://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice
https://en.wikipedia.org/wiki/Indian_Mesa

<https://en.wikipedia.org/wiki/Kami>, <https://en.wikipedia.org/wiki/Kamikaze>.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Kronia>.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Language>
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_ancient_legal_codes
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_archaeological_periods
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_creation_myths
[https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(paranormal\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(paranormal))
https://en.wikipedia.org/wiki/Maya_priesthood
https://en.wikipedia.org/wiki/Mesa_Verde_National_Park
https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Paganism
<https://en.wikipedia.org/wiki/Nirukta>
[https://en.wikipedia.org/wiki/Nut_\(goddess\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Nut_(goddess))
[https://en.wikipedia.org/wiki/Orion_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Orion_(mythology)).
https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo_Amaringo
https://en.wikipedia.org/wiki/Part_of_speech,
<https://en.wikipedia.org/wiki/Pornography>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Potlatch>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Priest>)
<https://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism>
https://en.wikipedia.org/wiki/Temple_of_Artemis.
https://en.wikipedia.org/wiki/Ten_Commandments
<https://en.wikipedia.org/wiki/Triskelion>
https://en.wikipedia.org/wiki/Wisconsin_glaciation .
<https://es.wikipedia.org/wiki/Aarón>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Ayahuasca>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Caral>.
https://es.wikipedia.org/wiki/Categoría_gramatical;
<https://es.wikipedia.org/wiki/Crono>
[https://es.wikipedia.org/wiki/Crono_\(primigenio\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Crono_(primigenio))
https://es.wikipedia.org/wiki/Decálogo_de_Solón
https://es.wikipedia.org/wiki/Diez_Mandamientos
[https://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_de_la_Candelaria_\(Puno\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_de_la_Candelaria_(Puno)).
<https://es.wikipedia.org/wiki/Fotosíntesis>
https://es.wikipedia.org/wiki/Göbekli_Tepe

<https://es.wikipedia.org/wiki/Granja>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Hamartia>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Heracles>
https://es.wikipedia.org/wiki/Los_Millares
https://es.wikipedia.org/wiki/Maldición_y_marca_de_Caín
https://es.wikipedia.org/wiki/Mito_de_la_creación
https://es.wikipedia.org/wiki/Precesión_de_los_equinoccios
https://es.wikipedia.org/wiki/Rasgo_gramatical
<https://es.wikipedia.org/wiki/Sintagma>,
https://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_de_la_relatividad .
<https://es.wikipedia.org/wiki/Viracocha> y <https://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>
https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Candelaria.
https://headoverheels.org.uk/wp-content/uploads/2009/04/ayahuasca_visions_-_pablo_amaringo.pdf
<https://web.archive.org/web/20140911020144/http://www.cayoce-sarcaligula.com.ar/grecolatinos/hesiodo/teogonia.html>
<https://www.islam-guide.com/es/ch3-16.htm>

FILMOGRAFIA

BROOK, Peter, *El señor de las moscas*, película, 1963, basada en la novela de n la novela de William Golding de 1954
FRAZZI, Antonio, *Violeta*, versión de A. Dumas, *La dama de las camelias*, película, 2011.
LOS CANTOS POLIFÓNICOS DE LOS PIGMEOS AKA DE CENTROÁFRICA, <https://www.youtube.com/watch?v=kZVlbrPaccY>

OBRAS DE JACINTO CHOZA

- Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.
- La supresión del pudor y otros ensayos*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1990.
- Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1991.
- Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988.
- La Realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.
- Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.
- Amor, matrimonio y escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1991.
- Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.
- Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- San Agustín, maestro de humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.
- Antropología Filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Heidegger. 2º bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.
- Locura y realidad: Lectura psico-antropológica de el Quijote*. Madrid, España.
- You & US, S.A. 2005
- Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
- La danza de los árboles*. Sevilla: Thémata, 2007.
- Presencia ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.
- Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- Breve historia cultural de los mundos hispánicos*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.
- Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.

- Mutadismo. Catálogo exposición de Melero.* Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.
- Filosofía de la cultura.* Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
- Filosofía para Irene.* Sevilla: Thémata, 2014.
- Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Sevilla: Thémata, 2015.
- El culto originario: La religión paleolítica.* Sevilla: Thémata, 2016.
- La privatización del sexo.* Sevilla: Thémata, 2016.
- Philosophie für Irene.* Sevilla: Thémata, 2017.
- La moral originaria: la religión neolítica.* Sevilla: Thémata, 2017.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

- Identidad humana y fin del milenio.* Sevilla: Thémata, 1999.
- Infieles y bárbaros en las Tres Culturas.* Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.
- La Antropología en el cine. Vol. I.* Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
- La Antropología en el cine. Vol. II.* Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
- Sentimientos y comportamiento.* Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- Antropología y ética ante los retos de la biotecnología.* Sevilla: «TÉMATA. Revista de filosofía», (33), 2004.
- Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Danza de oriente y danza de occidente.* Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
- La Escisión de las tres culturas.* Sevilla, Thémata, 2008.
- Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- La Idea de América en los pensadores occidentales.* Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdés. 2009.

- Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- Narrativas fundacionales de América Latina*. Sevilla: Thémata, 2011.
- La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Sevilla: Thémata, 2012.
- Dios en las tres culturas*. Sevilla: Thémata, 2012.
- La intelección. Homenaje a Leonardo Polo*. «TÉMATA. Revista de filosofía», (50), 2014.
- Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Sevilla: Thémata, 2016.

COLECCIONES Y TÍTULOS
DE EDITORIAL THÉMATA
2017

1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández

15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anruba
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela
26. *Ensayo sobre la Iliada*. Bartolomé Segura
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza
29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza

2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES:

MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial
10. *Dios en las Tres Culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

3. COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO,
JUAN CARLOS POLO ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
4. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls

4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES:

JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth
 2. *¿Qué significa hoy ser abrahamista?* Reinhard Lauth
 3. *Metrópolis.* Thea von Harbou
 4. «*He visto la verdad*». *La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth
 5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
- En preparación
6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
 7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES:

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza
2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea
3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza

6. COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN JOSÉ PADIAL

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)

7. COLECCIÓN CUADERNOS DE CLASES

DIRECTORES:

ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR Y JACINTO CHOZA

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1. *Bioética y sentido de la vida.* Jacinto Choza



SE ACABÓ
DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EL DÍA 13 DE JUNIO DE 2017,
FESTIVIDAD DE SAN
ANTONIO



