





## LA ESCISIÓN DE LAS TRES CULTURAS



# LA ESCISIÓN DE LAS TRES CULTURAS

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY  
*(Editores)*

THÉMATA  SEVILLA  
2008

© Jacinto Choza y Jesús de Garay: edición y prólogo

© Jacinto Choza, Luis F. Girón Blanc, Montserrat Abumalham Mas, Jaime Peire, Jean Clam, Jesús de Garay, Reinhardt Lauth y Alberto Ciria: de sus respectivos textos

© 2008: Thémata

C/ Italia, 10. 41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)

Tlf.: 955 720 289 · [www.themata.net](http://www.themata.net)

*Venta:* Los Papeles del Sitio

Tlf.: 955 720 070 · [www.lospapelesdelsitio.com](http://www.lospapelesdelsitio.com)

ISBN: 978-84-936406-0-6

DL: SE-xxxx-2008 (U.E.)

*Producción editorial:* Los Papeles del Sitio

*Impresión:* Publidisa

(Impreso en España)

A REINHARDT LAUTH,  
*IN MEMORIAM*

[REINHARDT LAUTH es un filósofo de repercusión mundial. Su obra ha sido traducida en repetidas ediciones al francés, al español, al italiano, al japonés, al chino, al ruso, al árabe y al holandés; ha sido editada en Europa, Rusia, Asia y América. Ha sido editor de las obras completas de Fichte en la edición de la Academia Bávara de las Ciencias, y miembro fundador de la moscovita Sociedad Dostoievski. Ha centrado su esfuerzo filosófico en la actualización de la filosofía trascendental. Los tres autores que por antonomasia han centrado el empeño filosófico de Lauth han sido Fichte, Descartes y Dostoievski.

Nació el 11 de agosto de 1919 en Oberhausen, donde realizó sus estudios secundarios de 1930 a 1938. Tras la Segunda Guerra Mundial estudió Filosofía, Romanística y Fisiología entre 1938 y 1942. Simultaneó los estudios de Filosofía con los de Medicina. En esta materia se licenció en 1944 en la Universidad de Kiel.

En 1948 consigue la cátedra de Filosofía en Munich. Había realizado entonces dos trabajos: *La pregunta por el sentido de la existencia*, editado en 1950 en Munich, y *La filosofía de Dostoievski*, también editado en Munich el mismo año. Su mentor fue Alois Wenzl.

Desde abril de 1955 fue catedrático de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Munich, desde 1968 en Tel Aviv y en Jerusalén. En el curso 1975/76 dicta clases en la Universidad de París, conferencias en el Collège de France y en la Academia de las Ciencias Sociales de Beijing. Desde entonces ha impartido su docencia en muchas otras universidades.

Desde 1961 tomó la responsabilidad de la edición crítica de las obras de Fichte en la Academia Bávara de las Ciencias. Ha editado 31 de los volúmenes de esta obra histórico-crítica, y ha sido el responsable de importantes encuentros científicos sobre la obra de Fichte desde 1977.

Ha fallecido en Munich, el jueves 23 de agosto de 2007.]



## PRÓLOGO



**P**ARA nosotros, españoles que habitamos en Andalucía, hablar de las tres culturas es referirnos a la hebrea, la cristiana y la islámica. Si habláramos en cualquier otro lugar de tres culturas sin más, de tres grandes culturas, pensaríamos en la cultura oriental, la occidental y la islámica. Y si tuviéramos que dividir el globo en «grandes culturas», hablaríamos de esas tres, incluyendo en la oriental las culturas asiáticas, especialmente las de China, India y Japón, en la occidental a las culturas eslava, latina y anglosajona, y en la islámica la de los pueblos que leen el Corán, desde Marruecos y Senegal hasta Indonesia.

Las culturas se generan y se transforman donde quiera que un grupo humano se constituye como autosuficiente, se autonomiza y crea sus propios modos de vida, incluyendo la lengua, y da razón de sí mismo formando su propia religión. La lengua y la religión aparecen como los factores de mayor poder identitario dentro de una cultura porque son los factores culturales mediante los cuales cada grupo humano puede dar razón de sí mismo, de su origen, de su presente y de su destino.

Por otra parte, la lengua y la religión son también los factores que permiten con mayor frecuencia y facilidad trazar la genealogía de las culturas. A pesar de que tendemos a ver cada cultura como autónoma y en difíciles relaciones con las demás, lo más frecuente es que, trazando el árbol genealógico de todas ellas, se llegue, como en las especies biológicas, a un **filum** común, como el de los cordados o el de los artrópodos, por ejemplo. Así podríamos hablar también de cultura oriental y de cultura occidental, conscientes de que hay numerosas especies dentro de cada **filum**.

Hay un parentesco entre las lenguas occidentales y las orientales a través de la lengua indoeuropea, y es posible que haya relaciones de

*parentesco entre la lengua indoeuropea y las lenguas semitas de los actuales pueblos islámicos, localizables entre el 15 y el 10 milenio a. C.*

*Pero las lenguas pertenecen a un nivel de conciencia mucho menos actual y menos accesible que la religión a la hora de identificarse cada individuo con su grupo social. La religión es un factor mucho más a mano en la conciencia de los individuos, y sus símbolos son más familiares y están revestidos de un valor más elevado y más íntimo. También la religión es mucho más vulnerable que la lengua, y resulta mucho más fácil ridiculizar una imagen o un libro sagrado que unos verbos irregulares o unas secuencias fonéticas.*

*La comunicación entre las culturas se establece por el procedimiento obvio de aprender las lenguas de las ajenas para poder hablar con los individuos pertenecientes a ellas. Nadie se siente traidor ni apóstata por aprender una lengua extranjera, pero puede ocurrir que se sienta ambas cosas por adorar a dioses extranjeros, y frecuentemente ha ocurrido así en el pasado. Pero cuando se descubre que se cree en «los mismos» dioses, los individuos recíprocamente ajenos se sienten mucho más próximos. Sus intimidades parece como si se acercaran, como si hubieran estado cerca desde mucho tiempo antes y se descubre ahora.*

*A diferencia de lo que ocurre con las lenguas, no hay trazas de ancestro común entre las religiones occidentales y la orientales, entre las religiones de origen cristiano y las de origen budista. Buda se toma con el fundador del budismo de India, China y Japón, y Jesucristo como el fundador de los diferentes cristianismos del mundo occidental. Pero no se puede establecer ninguna relación entre Buda y Jesús.*

*En cambio, sí se puede establecer una relación entre las religiones occidentales y las religiones islámicas. Ambas derivan de la religión hebrea, y, más en concreto, ambas se unen en un punto histórico concreto, que es la figura de Abraham, datable hacia mediados del siglo XIX a. C., o sea, a comienzos del segundo milenio a. C. Las religiones de las tres culturas, judaísmo, cristianismo e islam, son religiones abrahámicas, proceden de Abraham, padre de todos los creyentes, y han surgido mediante una escisión violenta y conflictiva con su tronco.*

*El examen de la escisión de las tres culturas desde el punto de vista de la escisión de las tres religiones, permite ver hasta qué punto hay un espíritu común y originario en ellas, a pesar de la cantidad de sedimentos de diversidad que la historia ha ido depositado en cada una de las tres. En cada una de las tres culturas y en cada una de las tres religiones.*

*Y como el tiempo es el principio de individuación, de constitución de las especies como autónomas y diferenciadas, también lo es de las culturas y de las religiones. Pero, al contrario de lo que ocurre con las especies, la diferenciación y el tiempo pueden dar lugar a una relación interfértil de las culturas y las religiones entre sí.*

*El presente volumen estudia la genealogía común de las religiones de las tres culturas, examina la diversidad de sedimentos históricos y la diferente configuración de la racionalidad en cada una de esas culturas, e incluye un estudio (el del profesor Jaime Peire) sobre la fusión y el sincretismo entre religiones pre-neolíticas y cristianismo en la América española.*

*No hay estudios en este libro sobre la relación entre las religiones abrahámicas y las orientales, aunque en España Raimon Panikkar ha dedicado mucha atención a este tema y ha señalado la equivalencia homeotética entre las figuras de la trinidad cristiana y las figuras del dios brahma, llegando a mostrar hasta qué punto los teólogos cristianos y los hindúes pensaron «lo mismo» y creyeron en «lo mismo».*

*El examen de estas identidades genealógicas y de la génesis de la diversificación, permite una mejor comprensión y favorece un recíproco entendimiento entre esas culturas que, relacionadas de modo violento y opresivo tantas veces durante tanto tiempo, ahora manifiestan también, entre muchos de sus representantes, una voluntad de acercamiento y comprensión.*

*De entre los participantes invitados a este seminario, Reinhardt Lauth se encontraba ya bastante mayor e impedido como para viajar a Sevilla a departir con nosotros estos temas tan queridos para él. En su lugar acudió su discípulo y colaborador Alberto Ciria, que leyó el texto preparado a tal efecto por Lauth.*

*Antes de que diera tiempo a publicar el resultado de las investigaciones debatidas en el seminario, Reinhard Lauth fallecía en Munich el jueves 23 de agosto de 2007. Nos queda el pequeño consuelo de dedicarle la edición de estos estudios, un sentido y entrañable homenaje en el que nos unimos todos los participantes en una investigación sobre un tema tan querido para él.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY  
(Sevilla, 8 de marzo de 2008)

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN.  
LAS ESCISIONES DE LAS TRES CULTURAS

JACINTO CHOZA  
(Universidad de Sevilla)





1. Las escisiones originarias de las tres culturas - 2. Las escisiones modernas.  
Identidades y fronteras - 3. Identidad y alteridad, violencia y comunicación.

## 1. LAS ESCISIONES ORIGINARIAS DE LAS TRES CULTURAS

Históricamente cabe distinguir cuatro grandes escisiones culturales que son, a la vez, la constitución de grandes culturas actuales. 1) La escisión original entre los hijos de Abraham Isaac e Ismael, que es la escisión originaria entre judaísmo e islam, tal como la examina Reinhardt Lauth en su libro *Abraham y sus hijos. El problema del islam*, y como la expone e interpreta Alberto Ciria en su trabajo recogido en el presente volumen. 2) La escisión entre el cristianismo y el judaísmo, a partir del nacimiento del cristianismo, el concilio de Jerusalén y la destrucción de Jerusalén. 3) A partir del nacimiento del islam propiamente dicho en el siglo VII, la oposición entre el islam y el judaísmo por una parte, y 4) la oposición entre el islam y el cristianismo por otra.

En el seno de estas culturas separadas es donde se han producido las diferentes concepciones del hombre que entran en concurrencia en los diferentes modelos de humanismo.

Las definiciones de hombre surgen con el lenguaje mismo, y constituyen, a la vez que autodefiniciones de los diferentes grupos humanos, el establecimiento de fronteras entre unos grupo y otros. Las relaciones entre los grupos llevan a veces a la disolución de las fronteras y a la constitución de una identidad más amplia, y otras veces al mantenimiento de las diferencias dentro de identidades amplias e interna-

mente diferenciadas. Semejante proceso unas veces tiene lugar mediante el intercambio pacífico y las alianzas de sangre, y otras mediante la guerra, la explotación y la esclavitud, y más frecuentemente mediante las dos cosas.

Desde esta perspectiva, en la constitución de su imperio como único y universal, Roma alcanza, por primera y única vez en la historia, la congregación de todos los hombres bajo un mismo derecho y una misma lengua, y, correlativamente, la abolición de todas las fronteras. Algo que sólo vuelve a lograrse en cierta manera, o sea, programáticamente, con la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

Cuando Roma alcanza esa meta, ya en otros territorios antiguamente ajenos al imperio se han producido otras escisiones y han surgido otras fronteras, que vendrán a reproducirse dentro de él, y en la reconstrucción del mundo subsiguiente a la disolución del imperio.

En oriente medio, y mas del mil años antes de que Grecia y Roma empezaran a existir, se produce la gran escisión entre los hijos de Abraham, Ismael hijo de Agar, e Isaac hijo de Sara, que da lugar por una parte a los ismaelitas o agarenos, o sea a los pueblos de cultura islámica, y por otra a los israelitas o hijos de Isaac. Los primeros siempre conservaron memoria de su origen abrahámico y de sus vínculos con los descendientes de Isaac, mientras los segundos no, es decir, «Israel olvidó a Ismael»<sup>1</sup>.

La otra gran escisión que se produce dentro del mundo israelita es la de los seguidores de Jesús, la de quienes le consideran como el Cristo. A su vez, una parte de los cristianos se despliega por el mundo romano y, sobre las ruinas del imperio, constituye el cristianismo como religión de la cultura occidental y de la naciente Europa, y como religión que a su vez se olvida de los hijos de Ismael y de las otras ramas de cristianismo no paulinas.

1 Cfr. Reinhardt Lauth, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004.

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo paulino, que reproduce las fronteras romano y gentil en la forma de frontera entre fieles e infieles. El nacimiento de Europa y la consolidación de la cultura occidental, lleva consigo la creación de otras nuevas fronteras. Al este de Roma, en Constantinopla, están los herejes (los que pervierten la fe), al sur, en África y oriente medio, los infieles (los hijos de Ismael), dentro de Europa, pero con un estatuto jurídico diferente del de los súbditos, están los pérfidos judíos (los que rechazaron la fe), y al oeste, en América, los paganos (los que nunca supieron nada de la verdadera fe)<sup>2</sup>.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esforzaron por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas llegaron a ser las más relevantes.

Para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después<sup>3</sup>, ni tantas implicaciones jurídico-políticas, pero a partir del siglo XVI empezó a tenerlas. Porque entonces es cuando empiezan a constituirse de un modo férreo las fronteras espaciales, territoriales. Precisamente en el momento en que emergen nuevas fronteras lingüísticas con el nacimiento de las lenguas modernas europeas, y nuevas fronteras religiosas, con la fragmentación del cristianismo paulino resultante del cisma de occidente. Las fronteras religiosas y lingüísticas, que como observa Maquiavelo constituyen las determinaciones más fuertes de la identidad de los grupos sociales, y habían existido desde la más

2 Para una panorámica de la discriminación de los judíos en el medievo cfr. J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000. Para una perspectiva de la fusión de cristianismo y paganismo durante la colonización española de América, cfr. Jaime Peire, *La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII*, en este volumen.

3 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007 (2ª ed.), cap. 1, «Humanismo aristocrático».

remota antigüedad, se reforzaron con fronteras geográficas, territoriales y administrativas, cosa que no había ocurrido antes.

## 2. LAS ESCISIONES MODERNAS. IDENTIDADES Y FRONTERAS

Las escisiones propiamente renacentistas son las que verdaderamente producen una afirmación de la propia identidad mediante la afirmación de las fronteras geográficas.

Dentro de Europa, con el nacimiento del estado moderno, es cuando se produce el cambio de la primacía de la jurisdicción personal, característica del medievo, a la primacía de la jurisdicción territorial, y es cuando las fronteras territoriales adquieren una importancia decisiva. Esa relevancia de las fronteras se expresa en la paz de Westfalia de 1648 y su aplicación del antiguo principio «cuius regis eius religio». Se expresa en las barreras puestas a mediados del siglo XVI a la expansión del imperio otomano mediante el desmantelamiento de su escuadra naval en el golfo de Lepanto, y se expresa mediante la constitución de unas fronteras territoriales firmes en el área danubiana austro-húngara.

La modernidad es el gran periodo de las fronteras en la historia de la cultura occidental, porque el estado moderno se constituye y se desarrolla sobre un sentido muy rígido de ellas, y la modernidad en general también.

La determinación espacial de «Europa» coincide con la determinación temporal «Modernidad», de manera que ambos términos se constituyen como solidarios en virtud de la rigidez de las fronteras espaciales y temporales que se establecen en los siglos XVI y XVII. Con el nacimiento de la modernidad tiene lugar, también, la construcción de una gigantesca frontera temporal, que es la consolidación de la categoría «Renacimiento», como una especie de telón de acero hacia tiempos anteriores.

La modernidad marca también el comienzo de la «edad oscura» islámica, el periodo de decadencia después del esplendor de los califatos de Bagdad y Córdoba durante el medievo. Como si las fronteras entre el imperio otomano y el de los Augsburgo fuese también una frontera que impidiera la penetración de la ciencia moderna en el mundo islámico, la penetración de la imprenta, la de las técnicas nuevas, e incluso la de los nuevos productos de América.

La islamización de Asia y la cristianización de América a partir del siglo XV, en cierta medida es percibida desde occidente como estancamiento económico, científico, técnico y cultural del Asia budista y confuciana, y del Asia islamizada, y como desarrollo económico y cultural de la América cristianizada.

No se puede decir que hay expansión del mundo islámico por América través del comercio de esclavos o por cualquier otro medio. La mayoría de los esclavos negros son paganos y, ya en el nuevo continente, se convierten al protestantismo en América del norte y al catolicismo en la América del centro y del sur. También hay escasa penetración del islam en el África subsahariana, donde sí se difunde el cristianismo de las potencias coloniales europeas (Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, Portugal e Italia).

En función de la consolidación de esas áreas geográficas de influencia, puede decirse que hay una racionalidad moderna, o sea, europea, una racionalidad islámica y una racionalidad judía<sup>4</sup>, y, correlativamente, puede pensarse que la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía, son más comunicables culturalmente que religiosamente.

Las identidades culturales modernas contrastan fuertemente con las identidades antiguas. Sus factores constituyentes son más débiles, y por eso necesitan reforzarse más. Las identidades paleolíticas veían determinadas por la lengua y la religión, es decir, por el tótem,

4 Cfr. Jesús de Garay, *Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las tres culturas*, en el presente volumen.

que determina la incardinación familiar y tribal. Las neolíticas y medievales, por los mismos factores y además por la organización política y la localidad, pero no por el país como territorio<sup>5</sup>.

La frontera temporal que la modernidad establece respecto del pasado es correlativa del cambio a una mayor relevancia de la jurisdicción territorial, frente al papel más determinante de la jurisdicción personal en épocas precedentes, y de la constitución del modelo antropológico del *self made man*, del hombre que es hijo de sus obras. Con el humanismo moderno, la esencia humana se contruye de un modo más reflexivo, más interiorizado y más autónomo, según el modelo del fraile mendicante que vive de lo que obtiene con su actividad de predicador (la limosna), según el modelo de Don Quijote o el del sujeto cartesiano<sup>6</sup>.

En la modernidad el hombre nuevo no se quiere definir por nada del pasado, y empieza de nuevo no sólo su lengua, sino también la religión, que entonces es retrotraída al origen por los diferentes reformadores y contrarreformadores. Y precisamente una identidad nueva, en proceso de constitución y de autoafirmación, es lo suficientemente débil como para sentir la discrepancia y las diferencias permanentes como amenazas. La amenaza de la identidad es fuente de violencia en la modernidad con una virulencia muy intensa porque entonces la identidad está adquiriendo un protagonismo nuevo, es muy débil y depende casi exclusivamente de los actos del individuo.

Las identidades nacionales y religiosas se fijan con la paz de Westfalia, pero eso no significa la consolidación de las identidades grupales e individuales, pues las matanzas entre católicos y protestantes se extienden en Francia a lo largo del siglo XVIII, y, posterior-

5 En ese contexto, la identidad individual venía determinada genealógicamente y localmente, según el modelo romano del *prenomen*, *nomen* y *cognomen*, es decir, nombre, primer apellido, que denota la filiación, y segundo apellido que denota la localidad, como Gonzalo Fernández de Córdoba, es decir, Gonzalo, hijo de Fernando, de la localidad de Córdoba.

6 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano*, cit., cap. 2.

mente, la lucha revolucionaria por la imposición del modelo del *self made man* se mantiene entrado el siglo XIX<sup>7</sup>. Cuando la identidad individual y colectiva corta sus vínculos con el pasado y empieza desde cero, la religión o la ideología política, a veces identificadas o superpuestas, aparecen como el más importante de los factores identitarios.

Las bifurcaciones y divergencias entre la cultura occidental y las restantes, a partir de la frontera temporal del Renacimiento, genera como se ha dicho otro tipo de fronteras temporales, que dan lugar a un fenómeno señalado por Hegel en primer lugar y más tarde por Bloch, y que consiste en la no contemporaneidad de los grupos que viven al mismo tiempo en un mismo o en diferente territorio.

Este era, según Hegel, el caso de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución liberal que les proponía, porque España y los españoles no estaban todavía maduros para una organización social como la que los franceses les proponían, es decir, porque la España y los españoles de 1802 no eran contemporáneos de Francia y los franceses de ese mismo tiempo.

Obviamente, el tiempo objetivo, el que se fija en cifras numéricas a partir de un punto cero, es el tiempo de una subjetividad colectiva, que determina el punto de partida y las unidades de medida, y el tiempo de las subjetividades colectivas, como el de las subjetividades individuales, varía mucho de unas a otras.

Después de haber establecido las barreras temporales del Renacimiento y de la no-contemporaneidad, la modernidad europea ideó un procedimiento para unificar, mediante una clave temporal, las culturas de las agrupaciones sociales separadas por fronteras diversas. El procedimiento consistió en reducir los binomios lejos/cerca, inmorales/virtuosos, salvajes/civilizados, ellos/nosotros, al binomio antes/después, y en darle el nombre de evolución. Ellos, están lejos y son salvajes e inmorales, como éramos nosotros antes, pero con el

7 Cfr. Nicolas Grimaldi, *Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración*, en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.

paso del tiempo, llegarán a ser como nosotros somos ahora. Nosotros somos su después, su futuro, y significamos el progreso.

Aunque la postmodernidad ha cancelado buena parte de las suposiciones del evolucionismo cultural, no por eso deja de tener sentido hablar de la no contemporaneidad de los contemporáneos, como hace Bloch, e incluso en el sentido en que lo hacía Hegel. Cuando a finales del siglo XX Argelia rechazó, mediante referéndum, la constitución democrática que el gobierno le proponía, su situación podría describirse con las mismas palabras con que Hegel describía la de los españoles de comienzos del XIX. En la técnica, en la ciencia, en el derecho y en la administración cabe hablar de progreso, y en ese sentido hay barreras temporales entre unas culturas y otras, hay unas culturas más atrasadas que otras.

Por otra parte, hay aspectos de la ciencia y la técnica, del derecho y la administración, que no se desarrollan según una secuencia temporal que va de lo menos perfecto a lo más perfecto. Esos aspectos de las diferentes culturas están separados por barreras mucho más espesas que las producidas por fronteras espaciales y temporales, y que son las barreras que hay entre los grupos muy heterogéneos.

En cierto modo, los elementos separados por una barrera espacial o por una barrera temporal, pertenecen al mismo género, y por lo tanto tienen mucho en común. Los países están separados por unas fronteras que delimitan una nación de otra, pero las dos son naciones, las dos tienen estados, las dos pueden tener representación en la ONU, etc. Las barreras temporales señalan que los países más desarrollados y los menos tienen en común una misma línea histórica, pero eso significa que comparten una trayectoria tecnológica y científica, jurídica o administrativa, y eso ya indica la pertenencia a una clase común. Las barreras de la heterogeneidad son las que hay entre, por ejemplo, indios, mineros, mujeres, homosexuales y terroristas, pero ahora no vamos a ocuparnos de esas barreras.



### 3. IDENTIDAD Y ALTERIDAD, VIOLENCIA Y COMUNICACIÓN

Hay buenos motivos para pensar que la Reforma y la Ilustración europeas reforzaron la incomunicación del cristianismo con el islam y con el judaísmo, y que con ello contribuyeron a lo que, desde una perspectiva ilustrada, se llama la «edad oscura» del judaísmo y del islam. Desde esa misma perspectiva, se puede hablar de una Reforma y una Ilustración judía y otra islámica, que se producirían a partir del siglo XX.

Esa convergencia perceptible de las tres culturas en la modernidad, implica una distancia e incluso una divergencia que permite hablar de una racionalidad moderna como diferente de la racionalidad islámica y ambas diferentes de la racionalidad judía. No hay, en efecto, paralelismo entre el desarrollo de las ciencias, las letras y las técnicas en el occidente moderno y en el mundo islámico, y por eso la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía resultan mucho más incommunicables culturalmente que religiosamente. En lo que sí cabe señalar ciertos paralelismos es en la diversidad de especies religiosas culturalmente diferentes dentro del judaísmo, del cristianismo y del islam, y en la analogía entre las escisiones intra-cristianas, las escisiones intra-judías y las intra-islámicas.

Las identidades nacionales y religiosas fuertes, constituidas a lo largo de la modernidad mediante un desarrollo político, económico, tecnológico y cultural de máxima potencia, representan, como siempre, una amenaza para las identidades nacionales y religiosas que no han logrado constituirse con ese vigor, y que se han visto invadidas o desfiguradas por aquéllas en todos los terrenos. Entonces emerge la violencia en el rechazo del otro.

Con todo, no se puede decir que esta violencia del siglo XX y del XXI sea más extrema que la registrada en los siglos anteriores precisamente en el proceso de constitución de las identidades modernas. En efecto, ¿son las guerras de religión y las represiones intra-cristia-

nas en la modernidad más sangrientas que en el Renacimiento y en el medievo? La guerra de los treinta años y la noche de San Bartolomé, ¿son más o menos sangrientas que la matanza de judíos y de cristianos en la España medieval? ¿Son igual de sangrientas las guerras de religión y las represiones intra-islámicas en la modernidad que en épocas anteriores? ¿Son las endémicas guerras en los Balcanes guerras de identidad religiosa y cultural? ¿Hay propiamente guerras de religión y represiones intra-judaicas (entre descendientes de Judá) e intra-israelitas (entre descendientes de Jacob), o solamente las hay intra-hebreas (entre descendientes de Abraham)? ¿Son los conflictos de oriente medio en el siglo XX y XXI guerras intra-hebreas? ¿Pueden entenderse también en clave de identidad cultural y religiosa?

El fin de la modernidad coincide con el apogeo de un proceso de secularización en el occidente europeo, que viene dado por el triunfo de la ilustración y de la ciencia moderna como clave para la interpretación pública de la realidad, y por una autonomización económica individual y un crecimiento demográfico que desborda la capacidad de asimilación de las instituciones religiosas. Porque secularización significa, principalmente, emancipación de la vida individual y familiar respecto de las instituciones religiosas y, en concreto, eclesiásticas.

En el islam, aunque el crecimiento demográfico ha sido superior al del occidente europeo, el proceso de secularización ha tenido menor incidencia, porque no ha habido en su seno un proceso de autonomización económica individual y una ilustración, cuya actividad fuera encaminada a proclamar la ciencia como clave para la interpretación pública de la realidad, y porque la religión está mucho menos institucionalizada.

La racionalidad moderna de algún modo está vetada en el islam desde los tiempos de Averroes, por lo cual hay en su seno desarrollos de una racionalidad distinta de la científica, que viene dada por la preeminencia de la analogía y la hermética, al igual que en el judaísmo.

A su vez, la crítica del occidente europeo a la modernidad es precisamente una crítica a la racionalidad científica y una reacción contra su exclusivismo, y un reencuentro con la tradición premoderna de la analogía y la hermenéutica.

En esta perspectiva, los movimientos laicistas y liberales de los ilustrados del mundo islámico (las clases intelectuales y empresariales del mundo islámico) y el proceso de autonomización económica individual, provoca que las poblaciones islámicas se abran a y se fusionen con los elementos culturales de la modernidad europea. Por su parte, los movimientos posmodernos y contraculturales de occidente tienden a asumir las modalidades de la razón analógica y hermenéutica, y a adoptar modalidades comunitarias de convivencia en contraste con el individualismo moderno, y tienden, consiguientemente, a volverse más receptivos para individuos de culturas extra-europeas o pre-modernas (también se podría decir culturas extra-modernas y pre-europeas, según la equivalencia espacial y temporal que ya se ha señalado).

Las modalidades analógicas y hermenéuticas de la racionalidad son más propicias para la relación con la alteridad, para la comunicación, que la modalidad científica. Pero además, la autonomización económica de los individuos también la favorece en cuanto que desprende a cada uno de su nicho sociocultural y lo homologa a cualquier otro individuo desprendido también del suyo. En una sociedad de cosmopolitas, vale decir, en una sociedad de desarraigados, de elementos sueltos, de estoicos, la comunicación entre los individuos es más probable y más factible que entre individuos anclados de modo etnocéntrico en sus bases sociales. En este sentido, puede decirse que la deslocalización geográfica y la secularización favorece y hace más necesaria la comunicación entre las culturas.

La colonización, las migraciones, y la importación de las tecnologías y formas de organización son, cuantitativamente, la primera forma contemporánea de comunicación entre cristianismo e islam. La coexistencia en espacios geográficos comunes y la generación de

espacios sociológicos heterogéneos por parte de las tres culturas, en Europa, en occidente, y en general en el mundo, induce a un diálogo interreligioso, a un ecumenismo pacífico y también a nuevos conflictos de religión, como señalan estudios diversos<sup>8</sup>.

Si la pluralidad cultural es positiva de suyo, la validez de esta tesis respecto de la cultura puede hacerse también extensiva a la religión, en el sentido en que lo hacen Jorge V. Arregui y R. Panikkar<sup>9</sup>. En ese sentido también pueden aceptar esa tesis las tres culturas en general e incluso las tres religiones.

No se trata de generar una unidad de las religiones que consista en la secularización completa, en la desaparición de las religiones. No es previsible ni deseable una secularización de ese tipo. La comunicación puede llevar a descubrir en cada religión las claves más genuinas de la propia, como apunta Panikkar, sin renuncia a ninguno de los aspectos de la propia por accidentales que sean.

Como el reconocimiento de la belleza y de la genialidad artística puede darse respecto de producciones de otras culturas, sin la supresión de los aspectos más accidentales que tan fundamentales son para cualquier obra de arte.

La Europa de los 27 que determina con nitidez sus fronteras, cuando lleva a cabo una política de acogida, presenta muchas similitudes con la Europa pre-moderna y pre-europea en lo que se refiere a la relación entre las tres culturas. La disolución de las fronteras propia del siglo XXI es, en cierto modo, una superación de las escisiones entre las tres culturas, por la vía de la comunicación entre ellas, aunque a veces da lugar a un recrudecimiento de los conflictos.

8 Cfr. R. Lauth, *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, Prohoms Edicions, Cabrils, Barcelona, 2005; P. Berger, *Consciousness and modernization*, Vintage Books, New York, 1974; Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.

9 Cfr. Jorge V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004; Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

En el plano político se han propuesto modelos de relación intercultural que van desde el liberalismo y el individualismo más neto de Rawls y Dworkin a las formas de republicanismo y comunitarismo de Sandem, Habermas, Taylor y Kymlicka, en las que se busca, a la vez que la protección del individuo, la protección de las diversas comunidades, especialmente las pequeñas<sup>10</sup>. Algunos de esos modelos han sido o están siendo aplicados por la administración americana, británica, alemana, francesa, española, etc., con buen sentido jurídico y político y con diversos resultados prácticos<sup>11</sup>.

En un momento en que la globalización está fusionando a todas las culturas entre sí, en un momento en que algunas culturas se debilitan o desaparecen y otras se expanden a costa de las débiles, en un momento en que los individuos buscan ansiosamente o pacíficamente su identidad enraizándose en sus culturas, recorrer el proceso a través del cual esas culturas se escindieron desde un origen común y encontrar la convergencia pacífica de todas ellas es, además de una tarea intelectual de primera magnitud, una tarea humanitaria de primer orden.

10 Un buen resumen de las posiciones de estos autores respecto de las relaciones interculturales y de los debates entre ellos puede verse en M. Elósegui, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1998.

11 Cfr. M. Elósegui, cit.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARREGUI, Jorge V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.
- BERGER, P., *Consciousness and modernization*, Vintage Books, New York, 1974.
- CHOZA, J. y WOLNY, W., *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.
- ELÓSEGUI, M., *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1998.
- GRIMALDI, Nicolas, «Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración», en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.
- LAUTH, R., *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, Prohoms Edicions, Cabrils, Barcelona, 2005.
- LAUTH, R., *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004.
- MARIN, Higinio, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007 (2ª ed.).
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

CAPÍTULO 2

LA ESCISIÓN DE LAS TRES CULTURAS  
EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

LUIS F. GIRÓN BLANC  
(Departamento de Estudios Hebreos y Arameos,  
Universidad Complutense)





1. Las escisiones culturales originarias - 2. La cultura judía en la península ibérica desde la alta a la baja edad media - 3. La convivencia judío-musulmana en Al-Ándalus - 4. Decadencia cultural judía y andalusí en la baja edad media.

*En el nombre de Dios...*

## 1. LAS ESCISIONES CULTURALES ORIGINARIAS

EN la presentación del Seminario que ha hecho Jacinto Chozza se han planteado líneas de reflexión sin duda interesantes; entre ellas la idea de que el origen de la escisión de las culturas, o la escisión primera y primigenia, «la madre de todas las escisiones», hay que situarla en Abraham y la separación de sus descendencias, la legítima y la espuria, Isaac e Ismael. Es un tema cuya trama merece ser escrutada con más detenimiento del que resulta posible a «bote pronto», cuando «uno» traía otra idea.

Sin embargo quiero aportar algunos elementos para la reflexión que habremos de hacer. Sería preciso ponernos de acuerdo, mínimamente al menos, en qué entendemos por cultura. Y si queremos hablar de «tres culturas» habrá que tener presente que la escisión que se produce en Abraham es en todo caso una escisión bipolar, pero no tripolar.

Si decidimos seguir buscando en los textos bíblicos los fundamentos «históricos» de la escisión no podemos ignorar una escisión previa, y quizá mucho más significativa y comprensiva, como es la que se nos presenta en la narración de la Torre de Babel, donde la «uni-

dad» de la humanidad queda escindida y rota por la diversidad de lenguas que da lugar a diversidad de pueblos.

Si bien lo miramos, la escisión post-abrahámica es una menudencia, comparada con la escisión que se deduce de la diversidad de lenguas. Y no está de más la reflexión –previa y por supuesto no excluyente– sobre la cortedad de miras con que con frecuencia nos planteamos la cuestión de «la cultura», sin ver más allá del horizonte estrecho de una parte del planeta que no llega a ser un tercio del total. Quizá una acotación de carácter «geográfico» en todos los títulos y epígrafes de nuestros trabajos, una limitación del tipo «mediterráneo» o «euro-mediterráneo» pondría en alguna medida las cosas en su sitio.

La división de lenguas sí será tripartita, entre los tres hijos de Noé –Sem, Cam y Jafet, según la transcripción habitual de sus nombres–, que darán lugar a tres «culturas» lingüísticas: semitas, camitas y yafetitas. Y ésta es otra posible línea de investigación.

Pero esto son, claro está, divagaciones. Si queremos llamar «historia» a lo que se narra en la *Biblia* –y no seré yo el que discuta la legitimidad de esa decisión, pues acepto y defiendo que donde no hay documento histórico, el mito y la leyenda ocupan su lugar con total y absoluto derecho– hemos de prestar atención al hecho de que la que resulta verdaderamente significativa en el devenir histórico del pueblo protagonista es la escisión que se produce en el útero de Rebeca la esposa de Isaac, cuando los dos hijos, Esaú y Jacob, disputan la primogenitura desde antes de nacer, de forma que adecuadamente transformados sus nombres en Edom e Israel, serán los epónimos de dos pueblos, antagonistas si los vemos desde el exterior; pero desde el interior será un protagonista, Israel, y su eterno antagonista, Edom. Así, a lo largo del tiempo, el enemigo paradigmático de Israel será siempre denominado Edom. Y recibirá especialmente este nombre el imperio romano, tanto antes como después de su sacralización por el cristianismo.

Hace tiempo que los estudiosos de la *Biblia* comprobaron que en el

libro del *Génesis* Isaac apenas tenía historia propia, que se desarrollara desligada de la de su padre, Abraham, o de la su hijo, Jacob; de forma que la narración de una escisión bipolar –Ismael-Isaac / Esaú-Jacob–, en la que el primogénito va a quedar relegado y el «segundón» resultará escogido, se repite en ellos con grandes semejanzas<sup>1</sup>, posiblemente con la decidida intención de resaltar el hecho<sup>2</sup>.

Pero volvamos al término «cultura». Se han dado muchas definiciones y posiblemente es difícil el consenso. La última que he leído es la que hace Joseph Ratzinger, recientemente elevado a la dignidad de Sumo Pontífice de los católicos: «la cultura –decía en 1992 y reafirma en reedición de 2003, vuelta a imprimir ‘a toda prisa’ en abril de 2005– es la forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad», o sea, las formas con que un grupo humano expresa su bagaje de conocimientos y valores. Es por lo tanto «cosmovisión» y su consecuente plasmación teórica y práctica en la vida. Tiene que ver con las costumbres y las maneras de hacer que se derivan de esos valores, es decir, con lo moral. Y tiene un desarrollo «histórico». Podrá tener orígenes ancestrales, pero no será «eterna», ni inamovible, de forma que irá necesariamente cambiando.

Caben otras aproximaciones, ya lo he dicho, pero ésta podría valernos, aunque hay que ser conscientes de que es la definición «filosófica» hecha por un «teólogo», que no puede –y además posiblemente

1 En otro momento del seminario Jean Clam pondría el énfasis en las diferencias, puesto que Ismael era hijo de la esclava, lo que no sucede con Esaú, que es hijo de la misma madre que Jacob.

2 Todavía se repetirá el caso en la historia bíblica con José y sus hijos, Manasés y Efraim, a los que Jacob bendecirá desde su lecho de muerte poniendo su mano derecha sobre el pequeño y augurándole un futuro mejor que a su hermano. Aunque esta narración hay que considerarla sin ninguna duda de carácter muy secundario. Ver *Gén.* 48,13-19. También con carácter secundario y características muy distintas se producirá una escisión bipolar en el caso de Lot, sobrino de Abraham, cuyas dos hijas, tras acostarse con él, darán a luz cada una a un hijo, de los cuales surgirán dos pueblos también antagonistas de Israel: moabitas y ammonitas.

te no quiere- liberar a la filosofía de su carácter «ancilar», servil. Dentro de lo que llamamos cosmovisión, es decir, la postura de un grupo humano frente a la vida, que es tanto como decir «frente a la muerte», considera Ratzinger ineludible la cuestión acerca de «lo divino», como constitutivo fundamental de «lo humano».

Por ello, y termino de forma abrupta este exordio, un planteamiento -creencia, fe, cosmovisión...- monoteísta, configurará una forma de ser y estar en el mundo esencialmente diferente de cualquier otro planteamiento. Admitirá pequeñas variaciones, la mayor parte de ellas, quizá, de carácter reactivo, fruto de confrontaciones menores; pero mantendrá un sustrato común, fundamental y fundante, constituyente básico de su «realidad cultural».

## 2. LA CULTURA JUDÍA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESDE LA ALTA A LA BAJA EDAD MEDIA

Sobre esta base había yo elaborado mi aportación a este seminario, frente a lo habitual que es la aplicación de un reduccionismo del término «cultura» cuando se habla de «las Tres Culturas». Con ello, como todos sabemos, se suele distinguir entre judíos, musulmanes y cristianos, en unos ámbitos, el geográfico y el temporal, concretos: la realidad de la península ibérica en el tránsito de la alta a la baja Edad Media. Pero estos tres grupos formaban una unidad «cultural» superior -la monoteísta- y, en sus diferencias menores, no se encontraron nunca en la península, ni de lejos, en igualdad de condiciones. Los judíos fueron siempre una minoría, que metodológicamente no podemos denominar «insignificante» aunque posiblemente lo fuera. Mozárabes y moriscos también fueron minorías, cada uno en su tiempo y lugar. Y las minorías, en el mejor de los casos, son toleradas y acabarán siendo expulsadas, asimiladas o reducidas a elementos residuales, supervivientes más por exotismo que por otra razón.

Hace algún tiempo asistía yo en Madrid, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, a la conferencia de un colega, Mariano Gómez Aranda, sobre «los conceptos y las técnicas de exégesis de los judíos en la España medieval» en la que se hablaba de Abraham Ibn Ezra, uno de los principales autores de la época, nacido en la villa de Tudela (Navarra) en el año 1089. El conferenciante comentaba, tratando de indagar las razones que pudieron mover a este judío navarro a salir de la península y a viajar incansablemente por Europa durante los últimos 25 años de su vida, la posibilidad, entre otras, de que se fuera porque allí (o sea, «aquí») no alcanzaba el éxito que quería y buscaba, y con la esperanza de conseguirlo.

Es, por cierto, Abraham Ibn Ezra un autor importante pero que no alcanza ni de lejos la altura poética o filosófica de los cuatro grandes de la cultura judía en la península –como se llama a Semuel Ha-Nagid, Selomo Ibn Gabirol, Moseh Ibn Ezra, en Al-Ándalus y Yehudah Ha-Levi, en los reinos cristianos– ni tampoco la profundidad ni la originalidad en la gramática que alcanzaron un HayyuY o un Ibn \anah. Si a ello añadimos el hecho curioso de que durante los 50 años que Abraham Ibn Ezra vivió en la península sólo escribió poesía y que una vez que salió de allí, prácticamente sólo escribió comentarios bíblicos y obras gramaticales, y siempre en hebreo, se nos completa un panorama en el que no resulta descabellado pensar que se marchara ante la imposibilidad de competir con aquellos cuatro, si bien es verdad que los tres primeros ya habían muerto y el cuarto peregrinó a Erez Israel el mismo año que él salía de la península.

He traído este comentario, un poco cogido por los pelos, para ejemplificar parte de la tesis que hoy traigo a este foro, según la cual el nivel y la importancia alcanzados por la cultura judía en los comienzos del siglo XII en la península ibérica fue tal que pudo llevar a un personaje como Abraham Ibn Ezra, nada despreciable en sus conocimientos y habilidades, a un voluntario exilio por Europa, para conseguir el triunfo que aquí se le negaba.

Pero a mediados del siglo XII esa península llevaba cuatro siglos dividida en dos partes de desigual tamaño, con un continuo movimiento de fronteras. En el año 756 habían llegado las tropas musulmanas a su máxima expansión por el norte, alcanzando hasta el sures-te actual de Francia. Pronto comenzó la llamada «reconquista» y a lo largo de cuatro siglos y medio los reinos cristianos irían avanzando hasta que en 1212 quedara prácticamente todo conquistado, y en poco tiempo repoblado, a excepción del reino nazarí de Granada.

Esto significa que la vida de los judíos en la península, por supuesto sin ningún dominio ni poder de tipo territorial en sus manos, se va a desarrollar también dividida, entre la zona musulmana –Al-Ándalus– y los reinos cristianos. Y muchos de ellos transitarán de una a otra por voluntad propia u obligados, y otros, sin moverse de sitio verán pasar el dominio territorial de unas manos a otras, con los consiguientes cambios en sus vidas.

Mirando desde el punto de vista de la religión, quizá haya que aceptar que los judíos, muchos o pocos, aparecieron y acamparon en la península los primeros, antes, por supuesto, que los musulmanes que ni siquiera existían como tales, y posiblemente antes que los cristianos. Como estos últimos, su primera presencia fue poco menos que individual o familiar, creando pequeñas comunidades. En ningún caso se trató de una ocupación guerrera ni de conquista. Es más, es muy posible que muchos o algunos de los que llegaran tras la diáspora del año 70 no supieran distinguir –en realidad distinguirse– unos de otros, es decir judíos de cristianos, o de aquéllos que más adelante habrían de ser los cristianos. Dispersos por el vasto imperio romano, aunque en número desigual, unos y otros se encontraron en el siglo IV, digamos que de repente, con lo que en principio no era más que un «edicto de tolerancia» religiosa se transformaba en pocos años en la oficialización de una religión –el cristianismo– y paulatinamente en el rechazo y muchas veces la persecución de la otra –el judaísmo–. Ya en los comienzos del siglo IV el concilio de Elbira dedicó cuatro cánones a regular las relaciones de los cristianos

con los judíos, sobre todo en lo que se refiere a los matrimonios mixtos.

En la península habrá de repetirse y exacerbarse la situación cuando se produzca la conversión del rey visigodo Recaredo, que seguía la tradición arriana de su padre Leovigildo. Refrescando datos miro la enciclopedia Larousse y leo en ella: «En 586 Recaredo sucedió a Leovigildo, quien, antes de morir, le aconsejó su conversión al catolicismo como medio de lograr la última fase de la unidad hispana, acto que Recaredo realizó en 587 ó 589».

Algo continuamente presente en la historia de esa península ibérica que hoy conforman Portugal y España. Nueve siglos más tarde de la conversión de Recaredo, los decretos de expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón –en 1492– contarán en su trasfondo y entre otras motivaciones con la de fortalecer y asegurar la recién conseguida «unidad» teritorial que quiere ser también política y para ello pretende eliminar a las minorías sociales o religiosas.

Los diversos concilios convocados con el apoyo de los reyes visigodos, ya católicos, habían ido regulando la vida y la participación social de la minoría judía, siempre por el camino del recorte de los derechos. Por ello no es de extrañar que, en buena medida, los judíos vieran como una liberación la llegada de los «ejércitos de Tariq» en el año 710/11.

Bajo el régimen musulmán los judíos gozaron durante mucho tiempo de una gran libertad religiosa, es decir, para profesar y practicar su fe y sus tradiciones, aunque los derechos civiles estuvieran sujetos a las limitaciones propias de los *dimmiés*. Y cuando en el siglo X llega la gran época de esplendor del Califato, comenzarán a producirse las mejores obras de la literatura judía, y no solamente en hebreo, porque también escribirán en árabe, y dos siglos después, Yehudá Ha-Leví dejará plasmadas en algunos de sus poemas preciosas muestras del incipiente «romance» en las conocidas jarchas.

Durante los siglos VII al X el centro intelectual del judaísmo había estado en las escuelas del Oriente, concretamente en las academias

babilónicas, una vez que la metrópoli de Erez Israel había decaído. Estas academias, herederas de otras más antiguas, de época talmúdica, se habían organizado y funcionado a partir del siglo VII según las formas y tradiciones de estudio aportadas a la región por el Islam.

La judería peninsular –se cree, porque realmente la documentación es mínima– vivió durante esos mismos siglos dependiente de los grandes centros del saber de Oriente, o al menos buscaron la legitimidad en ese hecho, como nos relatará siglos más tarde la crónica *Sefer ha-qabbalah* compuesta por Abraham ibn Daud, que justifica por caminos un tanto legendarios la llegada de unos sabios orientales a Córdoba, y el comienzo de una cultura autóctona. Dice Abraham ibn Daud: «los judíos de Sefarad no eran expertos en las palabras de nuestros maestros, de bendita memoria, pese a lo cual, con lo poco que sabían hacían comentarios e interpretaciones más o menos correctas»... Y un poco más adelante, con la llegada de los sabios de Oriente, dice: «El rey –Abderramán III– se había alegrado mucho al escuchar que los judíos de su reino no necesitaban a los hombres de Babilonia». Historia o leyenda –o quizá un poco de cada cosa– los judíos de Al-Ándalus alcanzan, al tiempo que se proclama el Califato, la independencia del Oriente.

Al llegar a este punto no me resisto a traer una referencia, quizá aparentemente frívola pero muy sugerente, a lo defendido hace unos años por el inconmensurable Antonio Mingote durante el pregón de las fiestas de mi pueblo; fiestas de Moros y Cristianos, de gran antigüedad y honda raigambre en el sureste peninsular. Puede sonarles sin duda a otras controversias de gran altura protagonizadas por «castristas» y «anticastristas» –me refiero a los de don Américo–, pero éstas, creo yo, tienen más gracia.

Decía Mingote: «Existe la creencia muy extendida... de que los moros fueron unos individuos exóticos, tirando a morenos, con la cabeza envuelta en un trapo, que invadieron España, hicieron la Alhambra de Granada y cosas así, se pelearon obstinadamente con los españoles y luego se fueron. Pero esto no es verdad. No es cierto que



todo ese asunto de la invasión de España y la consiguiente reconquista fuera un larguísimo enfrentamiento entre nosotros los cristianos y los moros. Porque los moros, ya va siendo hora de que se sepa, éramos nosotros también. Los moros actuales del otro lado del estrecho no son los que estuvieron aquí. Si lo fueran, habrían repetido en África la Mezquita de Córdoba o el Alcázar de Sevilla, y no lo han hecho. Sólo burdas imitaciones. Porque quienes sabían hacer esos prodigios éramos nosotros. Nosotros, cuando invocábamos a Alá. Es cierto que aquí llegaron unas bandas de aventureros, formadas, según las épocas, por árabes, asirios, egipcios, bereberes, almorávides, almohades, benimerines, gentes de buena clase y de clase regular, de primera división y de 3ª regional. Y todos ellos, que en definitiva no eran muchos, se fundieron como se funde la mantequilla en una tostada caliente. Al poco tiempo de llegar los exóticos invasores, aquí no había más que españoles. Españoles, eso sí, musulmanes.».

Yo añadiría ahora «españoles musulmanes y también españoles judíos».

Retomando nuestras realidades históricas podemos decir que de esta forma el primer judaísmo ibérico del que tenemos noticias fundadas y producción documentada, surge en el medio musulmán y se remite a unas tradiciones judías que vienen también ya mediatizadas por el islam oriental. De forma que se integra, por la realidad «mono-teísta» y por los modos de hacer, en una misma cultura.

Durante todo este tiempo, y como mínimo hasta la llegada de los almorávides en 1086, judíos y musulmanes en las tierras del Califato primero y en los diversos Reinos de Taifas vivirán en general de forma apacible y productiva, aunque hubiera episodios menos tranquilos. Sólo si aceptamos el reduccionismo que antes mencionaba podremos decir que eran dos «culturas». La realidad es que en buena medida podían considerarse una sola cultura -aunque muchos de ellos no lo supieran ni quisieran saberlo-, en la que la interacción de dos grupos lingüísticos -genéticamente emparentados- con costumbres prácticas ligeramente diferentes en virtud de diferentes desarro-

llos históricos –nomadismo/sedentarización, etc.– quedará soterrada por la dominación de uno sobre otro<sup>3</sup>.

### 3. LA CONVIVENCIA JUDÍO-MUSULMANA EN AL-ÁNDALUS

La clave de esta «con-vivencia» en Al-Ándalus puede estar en la inexistencia de una reivindicación territorial de los judíos como grupo o comunidad. Su proyección y sus anhelos, en muchos casos meramente espirituales, están en Sión, en Erez Israel. Así el mismo Yehudá Ha-Leví nos deja muestra de esta aspiración en sus poemas de Sión, de entre los cuales el más famoso dice:

    Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente.  
    ¿Cómo gustar de los manjares y disfrutarlos?  
    ¿Cómo cumplir mis votos y mis promesas, si sigue  
    Sión bajo el poder de Edom y yo sometido a los árabes?<sup>4</sup>

Los casos de conflicto local, como las matanzas de Granada en 1066 y sobre todo el que tiene lugar en Lucena poco después, al margen de otras causas que los historiadores analizan, se producen precisamente en donde una concentración de comunidades judías tiene un cierto reflejo de ocupación territorial.

3 De esta realidad cultural de ‘Al-Ándalus’ hablaría más tarde en su intervención oral Emilio González Ferrín.

4 Nótese la referencia a Edom –la ocupación cristiana de Sión/Jerusalén durante la primera cruzada– y a «los árabes» a los que se encuentra sometido en Al-Ándalus y a los que no denomina «ismaelitas», entre otras razones quizá forzado por la rima. Texto tomado de *Yehuda Ha-Levi, Poemas*. Introducción, traducción y notas de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios de Aviva Doron. Edición bilingüe. Alfabuara, Madrid, 1994, p. 423.

El eterno mito del personaje judío que alcanza puestos importantes en la corte y el gobierno de los países donde habita, se hace realidad histórica en este momento. Hasday Ibn Saprut en la corte de Abderramán III, desempeñando fundamentalmente labores diplomáticas en relación con los reinos cristianos de dentro y fuera de la península –se valora por ejemplo su conocimiento del latín–, o Samuel Ibn Nagrella, visir en la Granada de los reyes Habus y Badis. Son personas de gran cultura, de orígenes familiares elevados, que aparte de su autoridad y su poder político actúan como mecenas de poetas y gramáticos.

Haré, sólo de pasada, referencia a la transformación que en este momento sufre la poesía hebrea. De la poesía árabe tomará los metros, las figuras retóricas y las estructuras estróficas, tanto para la poesía religiosa como para la secular, y para esta última, además, tomará los temas, géneros, motivos e imágenes ya consagrados en la poesía árabe, sin que eso signifique en absoluto el abandono de la rica tradición bíblica, a la que se recurre de forma tipológica constantemente, y cuyas expresiones literales se intercalan, como muestra del dominio de la lengua santa.

En otros terrenos, como el de la filosofía, la teoría poética, y sobre todo la gramática, la mayor y mejor parte de la producción de los judíos se hará en lengua árabe, en unos casos creo yo que pensando en los destinatarios lectores, en otros por motivos de imitación y de terminología. La mayor parte de estas obras serán traducidas más tarde al hebreo, ya en los reinos cristianos.

Se ha utilizado con frecuencia, pero, desde una perspectiva general, se podría quizá discutir el término «convivencia», para definir la relación de judíos y musulmanes en Al-Ándalus, y quizá debiera entenderse más como una «cohabitación», forzada precisamente por las circunstancias, pero mantenida también por los intereses mutuos que determinan una evidente interacción. De modo que si hemos de hablar de «escisión» en cualquiera de los ámbitos: histórico, cultural-literario o filosófico, ésta se produce de forma irremediable con la lle-

gada de las oleadas de «reformadores», que, en su integristismo, confundirán la fe básica –lo que Ratzinger llamaba «ineludible cuestión de lo divino»– con la expresión «religiosa», susceptible de variadas «formas cultural/folclóricas».

A finales del siglo XI se producen los acontecimientos que marcan el cambio. En 1085 es reconquistada Toledo. En 1086 se produce la entrada de los almorávides, ahora ya con toda seguridad no «llamados por los judíos» ni bien recibidos por ellos. La vida cultural de Al-Ándalus decae y entra en picado en paralelo con las pérdidas territoriales.

#### 4. DECADENCIA CULTURAL JUDÍA Y ANDALUSÍ EN LA BAJA EDAD MEDIA

Y la vida y la cultura de los judíos de Al-Ándalus también decae y los grandes o «los mejores» emigran. Veremos a casi todos ellos en Toledo, primero, y tras la llegada de los almohades en 1146 abundará la emigración hacia el sur, el Magreb –Fez–, Egipto –El Cairo–, donde acabará, por ejemplo, el gran Maimónides.

Ejemplo magnífico para percibir la diferencia cultural entre Al-Ándalus y las zonas reconquistadas nos ofrece Moseh Ibn Ezra, que a los traumas propios de toda emigración, mayores aún si es forzada, añade una verdadera amargura, pues, en palabras de Sáenz-Badillos, «en la España cristiana encuentra un verdadero yermo cultural y sufre una profunda decepción ya que las comunidades judías que le acogen están llenas de ignorancia e incompreensión:

El Destino me ha conducido a una tierra en la que  
mis pensamientos y deseos tiemblan de temor:  
gente de labios balbucientes y habla impenetrable;

al ver sus caras, decae mi rostro,  
hasta que el Señor me anuncie la liberación de ellos»<sup>5</sup>.

Posiblemente no hayamos de ver aquí sólo la referencia a la comunidad judía, pues cabe pensar que el ambiente básicamente militar, de avance conquistador y asentamiento muchas veces de carácter provisional, no fuera el más propicio para la cultura en los territorios cristianos. Me recuerdan estos versos algunos de los pasajes que recoge Amin Maalouf en su libro *Las cruzadas vistas por lo árabes* sobre la percepción que tuvieron los musulmanes de la incultura de los cruzados, de sus desconocimientos técnicos y científicos, de sus anticuados métodos terapéuticos, su concepto de la justicia, etc., y puesto que lo tengo aquí, pues venía leyéndolo en el tren, citaré un pasaje de un libro de Paul Balta, recién traducido al español –la semana pasada estuve en su presentación en el Círculo de Bellas Artes en Madrid– que dice así: «En sus expediciones a Oriente los cruzados descubrieron un arte de vivir. Conocieron las reglas de la higiene del cuerpo frecuentando los *hammam* y los retretes, que el clero no tardó en prohibir pues veía en ellos lugares de libertinaje. Las mujeres adoptaron el *hennin*, que imita la toca de forma cónica que se usaba en Asia central, y le dieron la vuelta al mandato de los sacerdotes que les imponía llevar velo, ‘indispensable para la moral pública’, utilizando la muselina transparente que se febricaba en Mosul. En el botín de los cruzados había sederías irisadas: damasco, satén (*zaituni*), tafetán (*taftah*), tabí (*attabi*) tornasolado y un tejido todavía desconocido a base de algodón (*qutn*). Y para el invierno, pieles preciosas como la cebellina de Armenia. En sus baúles se encontraban también variados productos alimenticios: trigo sarraceno, sésamo (*semsem*), berenjenas, originarias de Persia, y especias (clavo, nuez moscada y jengibre). Sin olvidar los dulces: azúcar (*sukkar*), descubierto en el sitio de

5 Ángel Sáenz-Badillos Pérez, *Literatura hebrea en la España medieval*, Fundación Amigos de Sefarad-UNED, Madrid, 1991, pp. 129-130.

Antioquía (1097-1098), turrón, jarabes (*charab*), y los sorbetes (*charbat*). Una vez de regreso, adoptaron y adaptaron el colchón de algodón (*matrah*), el diván (*diwan*), el sofá (*suffa*), la alcoba (*al-qubba*) y el jardín con flores como el jazmín (*yasmin*), el tulipán y la rosa»<sup>6</sup>.

Y resumo para terminar.

En las épocas de paz y bonanza económica, sobre todo en el Califato y los primeros Taifas, se puede decir que los judíos vivieron razonablemente integrados en la sociedad musulmana; si no convivencia, hubo una pasable cohabitación y una indudable influencia e interacción. Las guerras y la llegada de oleadas más integristas agostaron esta realidad.

Por otra parte, «los judíos de la España cristiana (como dice Mose Ibn Ezra: ‘gente de labios balbucientes y habla impenetrable’) se vieron vivificados por la savia de los que escaparon del Sur» (Sáenz-Badillos, p. 167). Fueron protegidos (de forma personal) por los reyes –nunca por la legislación general–, desarrollaron sus propias instituciones y alcanzaron en 150 años una nueva madurez con importantes manifestaciones culturales. «Continúan las antiguas tradiciones en algunos campos, imitando los modelos de Al-Ándalus, como ocurre en el de la poesía, se sumergen en las nuevas corrientes romances, como en parte sucede en la narrativa, ayudan decisivamente en la tarea de la transmisión de la ciencia oriental a Europa, con sus traducciones...» (Sáenz-Badillos, p. 168).

El caso, siempre aducido, de la Toledo del siglo XIII con Alfonso X el Sabio, no señala especial integración ni participación en la vida pública, sino más bien una excepción, que si la analizamos resulta además muy imperfecta. Excepcional fue el rey, por muchos conceptos, y excepcional el entorno y el contexto.

Y frente a ello encontraremos otros momentos de acoso y derribo por parte de la sociedad cristiana, como la Disputa de Barcelona en el

6 Paul Balta, *El Euromediterráneo, desafíos y propuestas*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2005, pag. 50.

mismo siglo XIII o la de Tortosa en los comienzos del XV. Todo ello terminó en conversiones forzadas, que algunos piensan que fueron una verdadera riqueza para el posterior desarrollo de la realidad y la cultura peninsular y que ahí encontraremos la única y verdadera integración entre judíos y cristianos, o terminó con la expulsión de 1492, que lanzó hacia el Oriente, pero también hacia la Europa renacentista, una oleada de personas forjadas en el sufrimiento y con la esperanza siempre viva de una superación, pero que significó una tremenda «escisión» práctica entre las culturas judía y cristiana, y el agostamiento de la «no nata» convivencia.

Para terminar citaré una vez más a Sáenz-Badillos (p. 256), que intenta ofrecer una visión del momento desde dentro del judaísmo (lo cual no deja de ser muy arriesgado): «Siempre en minoría, sufriendo con frecuencia la intransigencia de los grupos mayoritarios, pero sin sentirse nunca del todo ajenos a cuanto acontece, los judíos españoles no vivieron en una especie de microclima cultural, impenetrable a influjos externos. Por el contrario, sintieron como propio cuanto de bueno y de malo hubo en la brillante atmósfera andalusí, o en la más sobria de los reinos cristianos».

*y la paz...*

## CRONOLOGÍA

Abderramán III	929-961
Hasday ibn Saprut	910-970
Yehudah HayyuY	2ª mitad s. X
Al-Hakem - Almanzor	
Taifas	1031-1086
Semuel ha-Nagid	993-1056
Selomo ibn Gabirol	1022-1057
Yona ibnYanah	990?-?
Yishaq al-Fasi	1013-1103
Bahya ibn Paquda	1040?-1110
Almorávides	1086-1146
Moseh ibn Ezra	1055?-1135?
Yehudah ha-Levi	1070-1141
Abraham ibn Ezra	1089-1164
Almohades	1146-1232
Maimónides	1138-1204
España cristiana	
Nahmánides	1194-1270
Nazarí de Granada	1232-1492
Alfonso X	1252-1284

## BIBLIOGRAFÍA

- BALTA, Paul, *El Euromediterráneo, desafíos y propuestas*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2005.
- HA-LEVI, Yehuda, *Poemas*. Introducción, traducción y notas de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios de Aviva Doron. Edición bilingüe. Alfaguara, Madrid, 1994.
- SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, Ángel, *Literatura hebrea en la España medieval*, Fundación Amigos de Sefarad-UNED, Madrid, 1991.



CAPÍTULO 3

AYER Y HOY DE UNA SUPUESTA CONVIVENCIA:  
MUSULMANES, CRISTIANOS Y JUDÍOS  
EN AL-ÁNDALUS

MONTSERRAT ABUMALHAM MAS  
(Universidad Complutense)



1. El imaginario cosmológico semita - 2. La idealización de Al-Ándalus. -
3. Al-Ándalus como proyecto terapéutico.

## 1.- EL IMAGINARIO COSMOLÓGICO SEMITA

UNA de las cuestiones que se plantean para la reflexión es la relación entre religión y poder, entendida como una de las causas de escisión, no tanto interna, sino entre comunidades que poseen una diferente confesión religiosa.

En este sentido, y en el presente, podríamos pensar que una de las causas de la tensión entre Oriente, entendido como el mundo musulmán, y Occidente, estriba en la separación estricta que este último establece entre religión y gestión del mundo, frente a la imbricación que ambos elementos presentan en el mundo musulmán. Este último hecho permite afirmar a algunos que el islam sigue defendiendo una teocracia y de ello se deriva la imposibilidad de un diálogo entre culturas.

Esta situación no sólo es producto de un devenir histórico que a veces ignoramos u obviamos, sino que la causa de la diferencia es objeto de un tratamiento prejuiciado que no sólo ignora la historia del mundo árabe, por ejemplo, desde la antigüedad hasta hoy, sino que hace una lectura restrictiva del mundo occidental. Por ello, aunque parezca alejarse del asunto que nos convoca, me permitiré ir hacia atrás en el tiempo, en un resumen apresurado, y en el ámbito de lo simbólico, que es uno de los campos significativos en que religión y poder se mueven.

El mundo musulmán, especialmente el originario y árabe, se mueve en un espacio geográfico definido y en el que se han desarrollado los únicos sistemas auténticamente monoteístas que existen en la historia de la Humanidad. El proceso de construcción simbólica de valores que tiene su origen en las antiguas religiones mesopotámicas, y del que son herederos tanto la religión del Pueblo de Israel, como el judaísmo posterior, el cristianismo y el islam, procede de una experiencia espiritual ligada a la naturaleza circundante, en la que juegan un papel primordial, por una parte, la tensión entre desierto y agua y, por otra, entre otros muchos elementos, la tensión entre tierra y mar. A estas dicotomías, podríamos añadir las parejas cielo/tierra, o llanura/monte. De ahí que las imágenes que promueven esas antiguas religiones de los pueblos semitas estén cargadas de estos elementos.

De ahí también el que el héroe, luego transformado en divinidad, sea un héroe capaz de relacionarse con el mundo superior y que pueda expatriarse en busca de la verdad. Éxodos y exilios o, en un tono menor, vagabundeos y peregrinaciones, son elementos que hallamos en la biografía de héroes imaginarios, reales, patriarcas y profetas de la zona. Por ello mismo, sin duda, la tierra firme es lugar estable, la arena no lo es frente a la roca o la montaña, y el mar es un lugar de riesgo frente a la tierra firme. El dios de la muerte habita en los abismos marinos.

Esa concepción de un mundo superior, habitado por los dioses y un mundo inferior habitado por los hombres se establece en estos «imaginarios» semitas como un espejo, en donde el mundo humano es reflejo necesario del mundo superior. De ahí, pues, que una imagen como la del zigurat o la torre de Babel cobren no sólo un sentido real, sino un sentido simbólico. Así también, la jefatura, el rey, es un «hijo de los dioses», alguien cuya tarea es hacer de la vida humana un reflejo de la voluntad divina.

Del mismo modo, la conciencia de una existencia previa en un paraíso y la necesidad del retorno a esa armonía perdida son rasgos comunes a casi todas las experiencias espirituales de la zona. El gran

cataclismo, un diluvio, producido por la ruptura de la armonía por parte de los hombres es otro de los rasgos comunes. La visión de un gran día de Juicio en el que el hombre responderá y será gratificado o castigado según haya logrado o no contribuir a la reposición de la vida paradisiaca, son elementos que se irán sumando a la formulación simbólica de un modo de comprender el sentido de la existencia humana. Y todo ello ya quedó plasmado, de manera muy gráfica, en el célebre poema/epopeya del héroe mesopotámico Gilgamesh, en donde los tres elementos que constituyen el territorio humano y que poseen idénticas dimensiones son el huerto, la ciudad y la explanada del Templo.

Es decir, el huerto como el lugar del trabajo, tarea humana; la ciudad habitable, espacio para la relación con los demás, espacio para la socialización y el Templo, lugar del desarrollo del espíritu.

Mientras el judaísmo permanece, a pesar de diversas llamadas de sus propios textos revelados, al margen del universalismo, el cristianismo, directo heredero del judaísmo, acepta esa invitación universal y la adopta. El islam, por su parte, mantiene así mismo este rasgo de universalidad.

Sin embargo, tanto cristianismo como islam nacieron como una nueva comunidad religiosa, por tanto como una nueva forma espiritual de leer la historia, que sólo posteriormente se asociarán a la idea de poder, tal como hoy lo entendemos. Es decir, como ejercicio político de la gestión de las cosas del mundo. Dicho de otro modo, tanto el cristianismo como el islam caerán en la tentación del «constantinismo».

Es cierto que, si el mundo de los humanos ha de conformarse a la voluntad divina, parece inevitable que los preceptos y los dictámenes de la divinidad deberán ser la base sobre la que se asiente el ordenamiento del reino.

Dicho todo esto de manera muy sintética, podríamos resumirlo en un proceso que va desde una elaboración cultural que deviene en un sistema religioso y que desde él se transforma nuevamente en una

elaboración cultural diferente. Los avatares históricos y la propia evolución interna de los sistemas religiosos implicados, derivan en soluciones diferentes que, por otra parte, ni difieren tanto entre sí, ni son ajenas a la interacción mutua. Según los períodos, podríamos decir que unas épocas han fomentado el «huerto» sobre las otras dos partes de la vida humana, en tanto que otras han cerrado el espacio en torno al «templo» haciendo que todo gire o irradie desde él. Si es el espacio de relación el que cierra el paso a la vida del trabajo o a la vida espiritual, la vida humana es igualmente deficitaria.

Todo sistema, por otra parte, tiende a potenciar uno de los tres pilares de la vida humana, convirtiéndose, de alguna manera, en un artificio que, para sostenerse, ha de volverse necesariamente excluyente. Pues gestionar la complejidad y el equilibrio entre esos tres pilares es un asunto difícil que se convierte en algo más simple y manejable en el momento en que todo procede de una voluntad superior incuestionada e incuestionable.

## 2. LA IDEALIZACIÓN DE AL-ÁNDALUS

Así, las alternancias en el dominio o la preeminencia de un sistema cultural, religioso, político y social sobre el otro han seguido una de esas leyes temporales que afectan al desarrollo de la historia humana. De esta forma, si contemplamos los textos de época medieval que reflejan las alternancias de poder, observaremos que los mismos clichés que una parte aplica a la otra se repiten de manera sistemática al cambiar el peso de la balanza a favor del otro. Si para los musulmanes, en su época de apogeo, los cristianos son sucios, ruidosos e incultos, para los cristianos en una situación de poder emergente, serán los musulmanes los que sean incultos, ruidosos y sucios.

Por ello, cuando nos planteamos las diferencias entre las tensiones actuales y la aparente convivencia armónica entre las diversas comu-

nidades, judíos, musulmanes y cristianos, en Al-Ándalus, como un modelo posible para solventar los conflictos del presente, estamos cayendo en una lectura de la historia, si se quiere bien intencionada, pero absolutamente inoperante.

«El mito puede aplastar a la Historia», decía Miguel Ángel Ladero Quesada hace algún tiempo<sup>1</sup>. Esta es una verdad que, referida a Al-Ándalus, posee numerosas facetas de las que no sólo son responsables los españoles actuales, quienes, desde 1992 en particular, vienen presentando una España de las Tres Culturas como lugar de intercambio fecundo y de convivencia en tolerancia entre las tres comunidades: musulmanes, judíos y cristianos, sino que esa ensoñación de una España árabe y arabizada en su totalidad, paraíso perdido, poblado de poetas y tierra de intercambios culturales, es también una imagen acariciada por muchos intelectuales árabes del presente<sup>2</sup>.

Como muy bien presenta Martínez Montávez en este libro, la ensoñación acerca de los rastros árabes en España borra con frecuencia la imagen real de España, sustituyéndola por un Al-Ándalus en donde, sin embargo, desde la conquista musulmana hasta el fin de la presencia árabe y aún después, las tensiones entre las tres comunidades fueron las propias de las épocas que se suceden y no se diferencian grandemente de las guerras y tensiones que se producen en todas las épocas entre dominadores y dominados.

Así, por poner algunos ejemplos de los comienzos y finales de la presencia de musulmanes y judíos en la península, se pueden ver los hechos y textos recogidos por Joaquín Vallvé en su libro *Al-Ándalus: Sociedad e instituciones*<sup>3</sup>, que relata con cierto detalle la toma de cautivos cristianos, convertidos en esclavos y vendidos en mercados improvisados, por parte de los emires andalusíes (siglo VIII) en sus

1 «Granada, realidad y símbolo», *El Mundo*, (16-6-1992).

2 P. Martínez Montávez, *Al-Ándalus/España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, 1992.

3 Madrid, 1999.

luchas contra los cristianos del norte de la península. En el siglo XI, el rey Abd-Allah de Granada, último rey zirí, destronado por los almorávides, cuenta sus propios intentos de manipulación y la explotación a la que sometía a los judíos que, finalmente, provocaron la revuelta de los judíos de Lucena<sup>4</sup>.

La progresiva transformación de la imagen de unos y otros va tomando cuerpo a lo largo del dominio musulmán de Al-Ándalus y del avance cristiano y, esa imagen, a la que muchos autores han dedicado su atención<sup>5</sup>, que va desde la cierta admiración de los cristianos por los musulmanes o de éstos por los cristianos, se va agriando y deteriorando para terminar siendo un calco de desprecios mutuos, de sospechas mutuas, de rencores mutuos. Del mismo modo en que los musulmanes veían a los cristianos del norte como seres primitivos, sucios y ruidosos, así, esa misma imagen será la que, como ya se ha dicho, andando el tiempo tengan los cristianos de los musulmanes cada vez más minoritarios en la península.

A desmontar el mito o al menos a mostrarlo contribuyen obras como la de Ladero, Viguera o Martínez Montávez, y la más reciente de Serafín Fanjul<sup>6</sup>.

En esta tarea, no obstante, hay que introducir matices, pues al mito se llega por verdaderos motivos de reconstrucción de dignidades históricas, no tanto pensando en el pasado como para defender un presente y un futuro que a veces se ven como imposibles o muy negativos. El mito, dicho de otro modo, que tiene un valor simbólico, representa buscar en el pasado los ejemplos positivos que permiten construir un presente y un futuro mejores.

4 *El siglo XI en 1ª persona*, trad. de E. Levi-Provencal y E. García Gómez, Madrid, 1982 (4ª ed.).

5 M<sup>a</sup> Jesús Viguera en «Al-Ándalus como interferencia», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995; R. Barkay, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, 1984.

6 *Al-Ándalus contra España. La forja de un mito*, Madrid, 2002 (3ª ed. ampliada)..



### 3. AL-ÁNDALUS COMO PROYECTO TERAPEÚTICO

Los españoles desean encontrar motivos que les muevan a la tolerancia y la convivencia, proyectando esos valores, que no son del pasado, sobre su propia historia, porque sin duda encuentran en ella motivos suficientes para mostrar la fecundidad de los intercambios culturales. Los árabes que viven en un mundo convulso y que además no ven cómo se pueda plantear su futuro, miran al pasado andalusí para hallar en él su dignidad hoy pisoteada y un modelo de intercambio con otras culturas<sup>7</sup>.

Sin embargo y a pesar de reconocer el mito, no cabe duda de que existen espacios y zonas de contacto que resultan fecundos; lo fueron en el pasado y contribuyeron a construir un futuro. De igual modo podrían contribuir a crear ese espacio común en el presente y de cara al porvenir.

El ámbito literario es quizá uno de los espacios más fecundos, en el que siempre se han producido zonas de contacto y de influencias. Los judíos andalusíes tienen su propio siglo de oro de la poesía y, en general, de las ciencias y letras, precisamente cuando para sus textos usan de los modos árabes y de la lengua árabe. Así, uno de los más grandes poetas de Al-Ándalus y teórico de la poesía, Mose ibn `Ezra, escribirá una de las más importantes obras de retórica de la lengua hebrea, la *Lengua santa*, en árabe. Por su parte y entre los musulmanes, Ibn Quzmán salpicará su poesía, desvergonzada y escrita en lengua vulgar, de romancismos, pero su propio uso del árabe andalusí estará también influido por las tendencias analíticas de la lengua romance, tal como lo estaba también el árabe empleado por los judíos andalusíes y por los propios musulmanes, hasta el día en que los moriscos, en franca minoría y depresión, adoptarán el modelo contra-

7 M. Abumalham, «El paraíso perdido o la isla feliz», en *Homenaje a Don Pedro Martínez Montávez*, RIEEIIIM, vol. XXXV, 2003, pp. 187-203.

rio; una lengua plenamente romance, cargada de arabismos procedentes de su tradición religiosa y cultural.

Por otra parte, muchos son los autores que, además, han visto en la literatura española huellas indelebles de esa «orientalidad», heredada de la presencia árabe en España. Así, siguiendo las trazas de Asín Palacios, Luce López-Baralt escribió ya hace años su libro *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*<sup>8</sup>, y tan convencida estaba de ello que, andando el tiempo, aún titularía su traducción del místico al-Nuri como *Moradas de los corazones*<sup>9</sup>, proyectando sobre la obra del místico bagdadí la expresión de Santa Teresa.

Sin embargo, un ámbito fecundo para los intercambios y que muchas veces escapa a la consideración, es precisamente el ámbito de la religión. Fernando de la Granja, hace ya muchos años, señalaba cómo la fiesta que celebra el nacimiento del profeta Muhammad, fiesta que luego se extendería a todo el orbe musulmán, posiblemente tuviera su origen en Al-Ándalus por influencia de las celebraciones de la Navidad cristiana, pero más significativa es aún la aparición de herejías cristianas en la península ibérica como la *adopcionista*, nacida posiblemente en el seno de las comunidades cristianas de Córdoba y extendida a todo Al-Ándalus y, como muestra Mikel de Epalza<sup>10</sup>, se trata de una herejía que encubre, mediante doctrinas cristianas tradicionales, formas claras de dogma musulmán, pero que a los ojos de quienes las rechazaban aparecían como dogmas cristianos contaminados de judaísmo. Lo más significativo de esta herejía, por otra parte, no es únicamente su planteamiento que para unos tiñe de islamidad doctrinas cristianas o para otros judaíza esas mismas doctrinas, sino

8 Madrid, 1985 (2ª ed.).

9 Madrid, 1999.

10 «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», en *Actas del Coloquio Internacional sobre Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Lovaina, 1991.

que es una herejía que tiene sus primeras manifestaciones ya en el siglo VIII, es decir, en los primeros tiempos de contactos entre los cristianos y los musulmanes recién llegados y de la que, posiblemente, haya que buscar el origen en el conocimiento del islam que proporciona a los cristianos su preparación para intervenir en polémicas.

En esta misma línea, podemos incluir también los «préstamos religiosos» de los moriscos andalusíes que utilizan como argumento a favor, en épocas de persecución y depresión, a un personaje como el célebre judío *Buluqiyya*<sup>11</sup> o que componen el muy famoso *Evangelio de Bernabé*, en el que aparece la prefiguración del profeta Muhammad<sup>12</sup> como Mesías.

En una lectura contemporánea de este fenómeno, quizá podríamos contribuir al mito diciendo que la herejía adopcionista fue una forma de tender puentes de acercamiento entre las dos religiones y entre ambas comunidades.

Es evidente que la separación entre las comunidades y las alternativas históricas que la agravan, no permiten en absoluto reconstruir un mundo idílico de relaciones perfectas e intercambios desinteresados. Pero, esos intercambios que se producen presentan el rostro de un conocimiento mutuo en verdadera profundidad. En este sentido, casi más significativos que los intercambios en el terreno meramente cultural o literario, lo son los que se producen en terreno tan delicado como es el de la fe. Aunque lo que observamos es el nacimiento de herejías o el préstamo y transformación de cuestiones de calado teológico fundante y ello no resulta modélico, sí resulta modélica la capacidad para interesarse por el otro, para conocerlo de manera íntima y profunda.

11 Luce López-Baralt (Edición, traducción, estudio y notas de), *El viaje maravilloso de Buluqiyya a los confines del Universo*, Trotta, Madrid, 2004.

12 Gerard A. Wieggers, «Mahoma visto como el Mesías: Comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con el Evangelio de Bernabé (2 partes)» en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, nº1 y 2 (1996-1997), pp. 197-222 y 199-228.

La lección del pasado no es tanto la de alcanzar un nivel de sincretismo o aculturación mutua, sino más bien un nivel de conocimiento del otro, en la doble dirección, que puede, estando protegidos por las normas de convivencia democráticas, en el pasado inexistentes e impensables, permitir un futuro de intercambios más fecundos y de respeto y valoración objetivos. Reponiendo, en definitiva, el equilibrio entre el «huerto», la «ciudad» y el «templo».

## BIBLIOGRAFÍA

- ABD-ALLAH DE GRANADA, *El siglo XI en 1ª persona*, trad. de E. Levi-Provencal y E. García Gómez, Madrid, 1982 (4ª ed.).
- Actas del Coloquio Internacional sobre Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Lovaina, 1991.
- AL-NURI, *Moradas de los corazones*, trad. de Luce López-Baralt, Madrid, 1999.
- BARKAY, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, 1984.
- FANJUL, Serafín, *Al-Ándalus contra España. La forja de un mito*, Madrid, 2002 (3ª ed. ampliada).
- ABUMALHAM, M., «El paraíso perdido o la isla feliz», en *Homenaje a Don Pedro Martínez Montávez*, RIEEEIIM, vol. XXXV, 2003, pp. 187-203.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, 1985 (2ª ed.).
- LÓPEZ-BARALT, Luce (Edición, traducción, estudio y notas de), *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del Universo*, Trotta, Madrid, 2004.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P., *Al-Ándalus/España, en la Literatura árabe contemporánea*, Madrid, 1992.
- VALLVÉ, Joaquín, *Al-Ándalus: Sociedad e instituciones*, Madrid, 1999.
- VIGUERA, Mª Jesús, «Al-Ándalus como interferencia», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995.
- WIEGERS, Gerard A., «Mahoma visto como el Mesías: Comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con el Evangelio de Bernabé (2 partes)», en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, nº1 y 2 (1996-1997).



CAPÍTULO 4

LA POÉTICA CULTURAL DE LAS CULTURAS  
INDÍGENAS: LECTURA DE TEXTOS INDÍGENAS  
DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII

JAIME PEIRE

(Universidad Tres de Febrero, Buenos Aires)





1. Encuadre contextual. - 2. «Cómo murió el sol». - 3. Hermenéutica y primera conclusión. - 4. Las posibilidades de entendimiento de los frailes: el ingenium, la fábula, la metáfora. - 5. Por qué no lo quisieron entender. Historia de Francisco de Ávila desde dos ángulos. - 6. El triunfo de la fe: la fe en el triunfo (final).

## 1. ENCUADRE CONTEXTUAL

LA visita de idolatrías a Huarochirí había llegado. Habría que responder las incómodas –agresivas y hostiles– preguntas del visitador: su vulgaridad, y la de su escribiente, alojar a él y su cohorte, y alimentarlos copiosamente, atender sus exigencias. Pero la pregunta de las preguntas, era qué actitud habría que tomar. ¿Habría que decir la «verdad» a un hombre ignorante de sus tradiciones, y que por lo tanto no las entendería? ¿Habría que soportar el castigo y ser consecuente con las huacas? ¿Habría que negarse a responder? ¿Habría que ignorar a las huacas y responder lo que el visitador quería –y en último caso, podía– escuchar, y romper el vínculo sagrado que mantenía el grupo cohesionado? ¿Se trataba de una disyuntiva ineludible: o la tradición cristiana y sus dogmas, o la tradición de nuestros antepasados y sus narraciones sagradas? ¿Se podría –de alguna manera– establecer una complementariedad entre relatos tan disímiles, que originaban funciones, sentidos y prácticas tan distantes?

Pero en todo caso, más allá de la inquisitiva visita extranjera: ¿Podrían sobrevivir sus creencias ante la insistente prédica cristiana, que contaba aparentemente con una logística que –aunque no invencible– era persistente, ante una prédica ampulosa que podría impre-

sionar a la gente y resultaba una amenaza potencial relevante para la estabilidad de las creencias compartidas, a través de las que circulaba, sin este tipo de cortocircuitos, la misma legitimidad del respeto a cada cual? ¿Cómo salvar el grupo sus creencias y sus tradiciones, minimizando al mismo tiempo la prédica cristiana, tan llena de imágenes extrañas y provocativas; misteriosa pero premiada, ininteligible pero aparentemente poderosa? ¿Se podría salir de esta agresión sin el conjunto de creencias compartidas, practicadas y transmitidas seriamente dañada, y dañado por lo tanto, también el sosiego grupal, erosionando su identidad? ¿Se podría minimizar el efecto nocivo del cristianismo cuando los hombres de las túnicas se hubieran ido? ¿Se podría evitar una división tan evidente que ya parecía insinuar su peligro? ¿O tal vez se podría buscar un «campo semántico» común, que permitiera, a la vez, contar una verdad, disfrazándola o resignificándola –que no resultan lo mismo– de una manera de salir airoso de la encrucijada, y evitar lo máximo posible el daño hecho o por hacer?

No sabemos si éstas u otras preguntas pasaron por la cabeza del indio que respondió a la interrogación. Pero sabemos lo que respondió. Lo tenemos escrito. He ahí otro conjunto de problemas epistemológicos: hasta qué punto la palabra responde al diálogo íntimo de la persona que habla, en una cuestión tan profunda. Hasta qué punto no hay una discrepancia entre las representaciones y las palabras. Para no hablar del paso de la palabra oral a la escrita, y para no hablar de las distintas traducciones del texto. No se trataba de decir algo sencillo, como «éste es el jefe». Se trataba de contar algo de alta frecuencia simbólica<sup>1</sup>, que pretendía relatar algo que constituía parte del signifi-

1 Agradezco a Nora Pagano sus sugerencias y comentarios sobre los temas de este acápite. Hemos modificado la expresión original de Cassirer, que, en nuestro discurso, parece un poco altisonante, que es *pregnancia simbólica*. «Cassirer llama *pregnancia simbólica* a esta impotencia constitutiva que condena al pensamiento a no poder jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un sentido. Pero esta impotencia no es sino el reverso de un inmenso poder: el de la presencia ineluctable del *sentido*, que hace que para la conciencia humana nada sea jamás simplemente *presentado*, sino todo *representado*», Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 2000, p. 70.

cado hondo de lo que se creía, y de su sentido en las prácticas que sustentaban la vida<sup>2</sup>.

## 2. «CÓMO MURIÓ EL SOL»

«En tiempos antiguos dicen que el sol murió. Se hizo de noche durante cinco días. Las piedras entonces se golpearon entre ellas mismas, unas contra otras. Los morteros, es decir los muchcas, y también los batanes empezaron a comer a los hombres; las llamas de los cerros comenzaron a perseguirles. Y esto ahora nosotros *cristianos* lo explicamos diciendo: 'Quizá anocheció el mundo por causa de la muerte de nuestro poderoso señor *Jesucristo*'. Y es posible que así haya sido»<sup>3</sup>.

Nos encontramos aquí con el relato del tránsito de una edad a otra del mundo, por medio de un *pachacuti*, que –lejos de representar el fin del mundo, como lo traducirían los catecismos limenses– significa alternancia del pacha, o bien el pacha al revés. Pero aquí se impone otra pregunta: ¿sirve de algo el relato de un mito para una operación que se reivindica historiográfica? ¿Cuáles han de ser los recaudos que hemos de establecer para un material que parece más apto para un análisis de antropología cultural, cuáles las consideraciones a tener en cuenta antes de desmenuzarlo? Evidentemente no nos proponemos confirmar la «veracidad» de los hechos que menciona la fuente, sino

2 Para ver un excelente estado de la cuestión sobre el Manuscrito de Huarochirí, cfr. Mario Graña, *Recuerdos de indios. Sociedades indígenas y memoria étnica. Huarochirí. Siglo XVII*. Luján, 1998. Tesis de Licenciatura.

3 Trabajamos dos traducciones diferentes del texto. Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, 1997, p. 316 y ss. Véase la traducción de Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí en el siglo XVII*, Lima, 1987, p. 81 y ss. En segundo lugar, la traducción latina de Ricardo Espinosa, que tradujo del latín al castellano, en Hippolytus Galante, Francisco de Ávila, *De priscorum huarochiriensium origine et institutis*, Madrid, 1952, que tiene la versión en las tres lenguas. Cfr. versión quechua, p. 19; latina, p. 203; castellana, p. 321.

estudiar, por el contrario, cuál es la especificidad de la imaginación simbólica *aplicada* a una situación de cambio aparentemente desconcertante, y compararla con la reacción de la imaginación simbólica de principios de la conquista. Descubrir al enunciante y su verosimilitud, antes que la verosimilitud del enunciado, y tratar de localizar el *lugar* desde el cuál se habla, y establecer las diferencias de esas reacciones de la imaginación en la diacronía del tiempo.

Pensamos que Jörn Rüssen ha dado una respuesta muy solvente a estas dudas, cuando habla de la historiografía y el *cambio* social, en una etapa que denomina *arcaica* y que nosotros denominaríamos *originaria*. «La experiencia *arcaica* del cambio social es la de la permanencia de las formas establecidas. Estas se conciben como enraizadas en un antiguo pasado que se refleja en procedimientos especiales de la memoria colectiva, específicamente en rituales y ceremonias. El pasado y el futuro coinciden en esta época ‘original’ (en griego ‘arché’). El espacio temporal de la memoria empírica es relativamente pequeño y la esencia del significado histórico yace más allá de él. El sentido de la historia comparado con el cambio temporal experimentado del mundo humano consiste en repetición y duración. La forma dominante de conciencia histórica es el mito. La narrativa producida por ese tipo de conciencia histórica crea y sigue las reglas de la significación tradicional. En la lógica de esta significación, el cambio social es interpretado históricamente como eternidad en el tiempo, o como una duración esencial en todos los cambios del mundo humano»<sup>4</sup>.

Para establecer, pues, la especificidad de *ésta* conciencia histórica que sirve –como afirma Rüssen– como principio orientador frente al cambio, le llamaremos «imaginación simbólica», puesto que estamos ante una persona –o grupo de personas– que debe orientarse en una situación de cambio y al mismo tiempo parece decidida a no limitar-

4 Jörn Rüssen, «Cambio social y revolución historiográfica: un enfoque teórico», en Valentín Vázquez de Prada, Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui, *Para comprender el cambio social: Enfoques teóricos y perspectivas historiográficas*, Pamplona, 1997.

se a contar los mitos pasados ahora inertes, sino en ocasiones como ésta, a tratar de tender un puente de sentido entre los «viejos» mitos, y los «nuevos». Es preciso aclarar primero cómo actúa esta imaginación simbólica, y ver su pertinencia, su incidencia, en el momento histórico que analizamos.

Estamos pues, ante un mito, es decir uno conjunto de objetos simbólicamente valorizados, que se pueden segmentar en secuencias o unidades semánticas más pequeñas (los mitemas) y en el que se invierte necesariamente una creencia (contrariamente a lo que sucede con la fábula o el cuento)<sup>5</sup>. El fragmento citado no es cualquier mito. Nos muestra –tal como lo concibe Koselleck– esa tensión que es el presente, fruto del espacio de experiencia y el horizonte de futuro, más allá de si el declarante cree verdaderamente lo que está diciendo<sup>6</sup>. Esto significa que el que está hablando en este caso no inventa cualquier patraña. Aunque invente –y si lo pensamos bien no tiene otro remedio, nosotros tampoco– la invención debe ser pertinente. Eso quiere decir que no tiene más remedio que inventar conforme a su *experiencia* de las cosas pasadas, y extraer de allí una orientación para *resolver* un problema concreto –muy concreto y peligroso, además– en el que invierte toda –a juzgar por la pertinencia de lo que dice– su capacidad de imaginación simbólica. Y es de esta inversión de donde el historiador puede inferir, si es que puede inferir algo. Y por lo que llevamos dicho y diremos, nos parece que sí.

Observemos, pues, la respuesta, extraída de la cantera viva de la imaginación simbólica. El indio aludido, cuenta el mito solicitado, tratando al final de establecer cómo es posible darlo por verdadero pero al mismo tiempo reorientarlo –mediante una resignificación– hacia la nueva doctrina, evidentemente aprendida. Esta operación se

5 Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis, figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona, 1993.

6 Cfr. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993, p. 336 y ss.

hace por medio de una comparación. No es la primera vez que lo hace. En el mito anterior leemos la misma operación, pero estableciendo la conexión de la edad anterior con el relato de Noé y el diluvio<sup>7</sup>, poderosa huaca de la montaña, que suele ir citado como complemento de la huaca de la costa, Pachacámac, emplazado en un lugar cercano a donde Viracocha se fue por el mar, diciendo que volvería<sup>8</sup>. Después se relata la misma anécdota de Pariacaca, que en Santa Cruz y Huamán Poma termina en la analogación de Pariacaca (en otras versiones Viracocha o Viracocha Tunupa), con San Bartolomé, y que termina en la Cruz de Carabuco, y que es importante porque relaciona a alguno de los apóstoles cristianos con el eje acuático de Viracocha<sup>9</sup>.

Esta es la primera operación evidente. Tal como lo dice Széminski, se busca un campo semántico común<sup>10</sup> y se establece un vínculo, en este caso –y en varios casos que no son de ningún modo irrelevantes, como veremos– esencial para la existencia en concordia: el tiempo. La conciencia histórica interpela a la memoria, y ésta a la imaginación, para responder a datos nuevos que harían la existencia desconcertante<sup>11</sup> –de las personas y de las instituciones– y conducir a la paralización y a la progresiva pérdida de la identidad colectiva. El antiguo mito, se convierte ahora en una parte de un mito mayor que lo abar-

7 «Cinco días después [de la inundación] empezaron las aguas a retirarse poco a poco y a secarse y de esta manera disminuyendo retrocedieron nuevamente hasta el mar, destruyendo a su paso a todo el género humano. Los únicos que sobrevivieron fueron el pastor con su familia, que de nuevo se volvieron multiplicar. Por eso los hombres existen todavía, y en verdad, nosotros los cristianos creemos que con este cuento de la fuga del monte Huillcacutu los indios se refieran al Diluvio Universal». En la versión de Hippolitus Galante, p. 320.

8 Cfr. Sabinne Mac Cormack, *Religion in the Andes*, Princeton, 1991.

9 Nathan Wachtel, comunicación personal. Cfr. Santa Cruz Pachacuti, op. cit., p. 183.

10 Jan Szeminski, «La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVIII)», en Gary Gossen, J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla (Eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, p. 202.

11 Cfr. Sabinne Mac Cormack, *Religion in the Andes*, Princeton, 1991.

ca: un mitema, con un fondo semántico común<sup>12</sup>, estableciendo una conexión temporal –y evidenciando una cartografía espacial determinada, donde en cada espacio sucede algo relacionado– que permite su unificación de sentido, mediante la similitud de imágenes. Esta es la perfecta definición etimológica de símbolo<sup>13</sup>. Para explicar el mito reorientándolo, se unen dos imágenes y se les atribuye un mismo sentido. Después se establecerá la difusión del semantema, del significado de ese símbolo, expandida mediante una red de imágenes y representaciones vinculadas y vinculantes.

Entre un mitema y otro hay una tensión interna (algo así como una metáfora del problema íntimo por el que se atraviesa) que se revela al final, que establece la *posibilidad* de que la conexión sea verdadera, llevándonos, dentro del campo semántico común establecido, de la comparación, y de la identidad a la analogía. La constatación de que la unión entre las dos imágenes –el símbolo– en todo caso es una analogía, que deja en manos del oyente la autoridad de tomar una decisión final, sobre la coherencia o lógica de la proposición enunciada<sup>14</sup>. Pero es innegable que pretende persuadir.

La estructura interna del mito guarda otros secretos si se atiende al *lugar* desde donde se habla, que está en estrecha relación con la polifonía de voces que son reunidas, y el juego de significantes y significados que se pueden establecer.

En primer lugar, se modifica el lugar desde donde se habla varias veces, lo que habla de varios personajes. En primer lugar «se dice». Estamos en un lugar y en un tiempo específicamente mítico: no sufre

12 Que podríamos llamar semantema.

13 María Jesus Soto Bruno, *La recomposición del espejo*, Pamplona, 1996. También Durand lo dice de manera interesante para nosotros: «Por tanto, la función simbólica es en el hombre el lugar de ‘pasaje’, de reunión de los contrarios: en su esencia, y casi en su etimología (*Sinnbild*, sentido e imagen en alemán), el símbolo ‘unifica pares de opuestos’», Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, cit., p. 74.

14 Cfr. para la importancia de la analogía en las Ciencias sociales actualmente, Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre problemas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002.

variaciones, no tiene que ver con el tiempo cronológico, ha pasado en un momento y está siempre presente, como ha dicho Rüssen. Después aparece otra voz, explicando lo que «nosotros» «ahora cristianos» «consideramos» o aún más significativo en algunas traducciones, «explicamos», lo que «se dice» que quizás se oscureció el mundo por la muerte de Jesucristo. Otro lugar y otro tiempo, el ahora, para afirmar lo que tiene un tiempo mítico: el pachacuti-muerte de Jesucristo, bajo la imagen de oscuridad.

A esta altura vale la pena enfatizar –para rescatar al lector de un posible aburrimiento– que esta similitud o analogía no es sólo la imaginación frondosa de un Anónimo de Huarochirí. Aproximadamente por la misma fecha en que esto fue enunciado, Joan de Santa Cruz Pachacuti, un indio aymara, originario de un lugar muy distante, en el límite norte del collasuyu, de la etnia de los *canchis*, parece reproducir el pasaje sin dudar, cuando dice que «hemos oído siendo niños noticias antiquísimas y las historias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades que es como se sigue; que entre los naturales a las cosas de los tiempos pasados siempre los suelen hablar», etc. «Dicen que en tiempo de *purunpacha* los *hapiñuños* (demonios) que andaban sueltos por el mundo dijeron ‘Vencidos somos, vencidos somos. ¡Ay que pierdo mis tierras!’. A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor que murió en la cruz en el monte Calvario»<sup>15</sup>.

En los dos casos –el de *Runa indio* y el de Joan de Santa Cruz Pachacuti– se establece un paralelismo entre la muerte del sol –recordemos que el sol no es cualquier imagen en los Andes– y la muerte de

15 Joan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*, en Enrique Urbano, y Ana Sánchez (Eds.), *Antigüedades del Perú*, Madrid, 1992, p. 179. El elemento de la oscuridad no está inequívocamente explícito en Santa Cruz Pachacuti. Él asienta que fue a *media noche* cuando esto sucedió, en el tiempo del Purunpacha, y lo denomina también *tutayapacha*, siendo *tuta*, noche. Cfr. ibíd. nota 10. Según el Diccionario de Bertonio, la edad del Purunpacha, o Cchamaca pacha, es un «Tiempo antiquísimo, cuando no había sol», Diccionario de Bertonio, cit. por Olivia Harriss y Thérèse Bouisse Cassagne, *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*, en Xavier Albó, *Raíces de América. El mundo Aymara*, Madrid, 1988, p. 230. Es necesario hacer notar, que Ana Sánchez, en la nota 10 de la página 179 mencionada, asienta el comentario de Marcos



Jesucristo, paralelismo basado en la imagen del oscurecimiento del mundo. Al final, la partícula quizás –en el caso de Huarochirí– pretende asentar que tal paralelismo puede ser creído o no. De esta manera se le da al carácter del mito, y sobre todo a su interpretación como *ahora* lo explicamos (lo que *dicen* en un momento atemporal, mítico), un carácter de símbolo, comparación, o metáfora. En todo caso un enunciado que tiene un elemento simbolizante y otro simbolizado, metaforizante y otro metaforizado, analogante y analogado, significante y significado.

Este es el modo de pensar, que es capaz de *inventar* un sentido, donde no lo había. No como lo hace la razón, la *ratio*, deduciendo a través de premisas presuntamente indiscutidas, sino precisamente como lo hace la imaginación simbólica, trabajando sobre esas premisas: «el mundo humano surge porque los fenómenos que nuestros sentidos nos revelan son ‘conectados’ sobre la base de la visión de similitudes, de relaciones, que permiten transferirles significados (metáforas, pues) que determinan un nuevo mundo humano»<sup>16</sup>.

Jiménez de la Espada, sobre el término *ccallacpacha* o *tutayacpacha*, que aparece en esa página del texto, después calificado de *purunpacha*, al decir de la Espada que significa tiempo de los comienzos, «no entiendo el sentido de este comentario, porque en el original se lee perfectamente *tutaycpacha*, que yo traduzco como ‘tiempo mítico’, ‘tiempo de amanecer (tuta es noche)». Está claro que la expresión *purunpacha recaptin* –usada por Santa Cruz Pachacuti y traducida por Ana Sánchez en la nota 11, es tiempo de pueblos despoblados- (p. 179). Pero si se vuelve al diccionario de Bertonio, al comentario de Harriss y Bouisse Cassagne y al contexto de Pachacuti, ordenando las edades en la correspondencia de Huamn Poma con Harriss y Cassagne, lo que estaría tratando de decir Santa Cruz, sin aclarar, es que en tiempos del Purunpacha los demonios fueron vencidos por la muerte de Jesucristo, con lo que –guardando armonía con los otros registros de edades mencionados- indicaría que el *pacha* en estado *purun* es un espacio-tiempo sin redimir, (o una tierra virgen, sobre la que la Gracia aún no ha actuado, o un hombre sin ley y sin rey, como el mismo Bertonio afirma. Después que la tierra se puebla vendrían las peleas por ella, lo que en los demás es un período *awqa*, de luchas. Estos dos períodos están unidos en Santa Cruz Pachacuti sin especificar, pero Huaman Poma los relata, en *ibidem*, 54-58, completando el relato de Santa Cruz Pachacuti y ordenándolo. En este caso, se ve la frondosa metafórica de esta lengua, que ya Bertonio marcará. Albó, cit., p. 218.

16 Ernesto Grassi, *El poder de la fantasía, observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, 2003, p. 25. Cfr. J. Choa, op. cit, p. 200.

De esta manera, el o los indios que declararon cumplieron (exitosamente o no) la consigna establecida, pero nos dejaron una huella de gran valor de cómo se podía –al mismo tiempo– integrar el mundo de imágenes y la red de significaciones que las sostenían, en un mismo mito rescatando la infraestructura del pensamiento, perdida en el momento de la conquista, re-estableciendo así un equilibrio perdido, y tratando de limitar el potencial nocivo de la agresión cultural cristiana. «Porque las polaridades divergentes, las imágenes antagónicas, conservan su propia individualidad, su potencialidad antagónica y sólo se relacionan *en el tiempo*, en el hilo de un relato, más en un sistema que en una síntesis»<sup>17</sup>.

Esto permitiría dar un gran paso. La unificación del sistema temporal, que permite dar –al menos– una fachada de homologación de la temporalidad, y por tanto de la historicidad, es decir, un salvoconducto identitario.

Dentro de ese sistema, de esa lógica, que el relato instaura, es interesante preguntar cuál es el elemento analogado, y cuál el analogante, es decir, en los términos de quién es comparado qué cosa. La respuesta es elocuente del momento de presión cultural que se vive. Se cuenta un mito, y después se explica en términos cristianos. Pero los términos cristianos, la muerte de Jesucristo, es entendida en clave de *pachacuti* andino, que es el que proporciona la imagen –la oscuridad de cinco días, en el mito relatado, la oscuridad en la muerte de Jesucristo– que une las dos imágenes. Si nos atenemos al texto en su estructura, la muerte de Jesucristo es *explicada o considerada* a la luz de un *pachacuti*, entendiéndose tácitamente que el *pachacuti* es el advenimiento de otra era, conectada con la anterior. Claramente se entiende esta nueva era, a la luz de lo explicado anteriormente, con elementos andinos. El elemento analogante es andino, y el elemento analogado –la muerte de Jesucristo– es cristiano. La muerte de Jesucristo es entendida y *explicada* en términos andinos: «nosotros lo explicamos

17 Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, cit., p. 96.

diciendo». No niega la veracidad del mito propio, sino que –por el contrario– al explicarlo homologándolo con la muerte de Jesucristo, lo reafirma, fusionando el tiempo de las dos culturas, que parecían imposibles de ser conectados, uniformando el tiempo interior y exterior de los contrarios<sup>18</sup>.

Sin embargo, esto que surge de una primera lectura puede ser interpretado de otra manera, por medio de un *quizás*, que funciona como un deíctico, introduciendo precisamente otro lugar del hablante. Ese quizás –o «es probable» en otras traducciones– revela una tensión, una problemática interna que exige ser cautos, y que interpreta al mismo tiempo el mito andino, poniéndolo en términos cristianos, invirtiendo analogado y analogante: ahora el mito andino es resignificado o reconsiderado en términos cristianos.

Un lector tal vez desprevenido podría pensar que, al hablar de estos elementos simbólicos, estamos hablando de algo sin trascendencia histórica verdadera, algo que constituye un bonito folklore regional, o una tradición «local» soslayable, o el estudio de un artificio literario, fuera de lo histórico. Nada más alejado de lo que pensamos. Un recorrido histórico, muestra que los elementos de la organización témporo-espacial, inscriptos, instituidos, reconocidos, trasmitidos y

18 «La unificación del tiempo exterior e interior de muchos individuos tiene lugar mediante una *poiesis* cultural, que es el conjunto de actividades en virtud de las cuales los grupos humanos logran sobrevivir. Las actividades de los diferentes individuos y grupos se articulan en una cooperación eficaz, que hace posible el mantenimiento y la propagación de la vida, y que da lugar a esas placas tectónicas de las grandes culturas. (...) Sin esa *poiesis* cultural de unificación, no podrían haberse dado los procesos ideales mediante los que el género humano se concibe a sí mismo como una unidad desplegándose en una dirección en lo que se denomina historia universal. Esa manera de concebirse permite unificar los binomios fuera-dentro, lejos-cerca y ellos-nosotros, propios del etnocentrismo de las dispersas tribus paleolíticas en la serie del binomio antes-después, que es como el etnocentrismo moderno genera sus conceptos de progreso y evolución. Fuera de nosotros, lejos de nosotros y diferentes de nosotros significa antes, mucho antes, de tal manera que conforme vayan progresando dejarán de estar fuera e irán adentrándose en nuestro modo de ser y actuar, dejarán de estar lejos y pasarán a estar cerca, dejarán de ser diferentes y empezarán a ser iguales a nosotros». Jacinto Choza, op. cit., p. 164. Como es claro, se trata apenas de un intento de esbozo de *poiesis* cultural. No intentamos decir –para nada– que este intento prosperó.

vivididos en clave simbólica han sido elaborados en la cantera viva de una imaginación simbólica de acuerdo con una tradición prehispánica, adaptada a las circunstancias pluriseculares cambiantes.

Si la imaginación mitopoiética de un pueblo significa algo en su particularidad –y a partir de la crítica a la teoría modernista del mito, esto se hace evidente<sup>19</sup>– entonces aquí tenemos una *mitopoiesis* de primer orden, fruto de un intelecto muy superior al del visitador seguramente, que consideraría esto probablemente una superchería hereje. Y no sólo es de un individuo o grupo. Muy lejos, en otro contexto totalmente distinto, y con una formación cristiana más que respetable, Santa Cruz Pachacuti lo dice sin el quizás: «*debe entenderse*». Esto revela que el mundo interior indígena, para estos momentos, inicios del siglo XVII, pasado el difícil trauma de la conquista, en un sector significativo de los Andes, está lejos de ser «vencido» en el sentido cultural del término, y está tratando de restablecer su equilibrio interior: «El equilibrio sociohistórico de una determinada sociedad no sería otra cosa que una constante ‘realización simbólica’, y la vida de una cultura estaría compuesta de esas diástoles y sístoles, más o menos lentas o rápidas según la concepción que esas sociedades tengan de la historia». En ese trance, «la imaginación simbólica es un factor de equilibrio psicosocial. El psicoanálisis clásico ya había comprobado, en la concepción de la *sublimación*, el papel amortiguador que cumple la imaginación entre la pulsión y su represión»<sup>20</sup>.

No sabemos en qué medida este proceso simbólico tuvo éxito. De hecho no nos interesa demasiado aquí. Lo que interesa es la demostración de que la imaginación simbólica era capaz de realizar una articulación viable para los dos campos semánticos. Incluso Joan de Santa Cruz Pachacuti avanza más aún, trasladando a continuación a

19 Cfr. Cristph Jamme, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 1999. También ver Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

20 Gilbert Durand, op. cit., pp. 132 y 128.

Tunupa –en una lectura aymara– con Santo Tomás –en una lectura cristiana–, «probando» la evangelización precoz andina, y conectándolo con la cruz de Carabuco, lo que fue hecho por muchos cronistas y autores «puramente» cristianos. Este itinerario también lo traza *Nosotros*. La misma anécdota del viejo que se acerca al fuego y es rechazado, pero uno de los que están allí lo trata bien, y –después de la catástrofe obligada por el desprecio al dios encubierto– es el único que se salva. Sólo que en el caso de *Nosotros*, es Pariacaca el personaje. Uno tendría la impresión de que en la anécdota, y sobre todo, el tiempo en que sucede –después de unos años de la venida de Jesucristo, lo que en *Nosotros* está sólo implícito dentro de la desordenada temporalidad en que está escrito el Manuscrito, pero es explícito en Santa Cruz Pachacuti–, los dioses van rotando según la región de que se trate: Viracocha, Tunupa, Pariacaca<sup>21</sup>.

### 3. HERMENÉUTICA Y PRIMERA CONCLUSIÓN

La imaginación simbólica nativa desplegó toda su capacidad, en esta respuesta. El indio que declaraba –probablemente a diferencia del visitador que preguntaba– sabía o intuía que en la escena que le

21 En el Manuscrito, en el capítulo VI, cfr. pp. 331 y ss. Para el jesuita mestizo Blas Valera –de quien abrevó Gracilaso– el Santo protoevangelizador era San Bartolomé (Varios, *Antigüedades del Perú*, Madrid, 1992, p. 58); para Santa Cruz Pachacuti, Santo Tomás. *Ibidem*, p. 181. Santa Cruz Pachacuti hace una suerte de asimilación –que no es nueva– entre Viracocha y Tunupa. También para Huamán Poma se tataba de San Bartolomé, quien dejó en señal de la conversión de un hechicero del Collao, la cruz de Carabuco. Más adelante menciona a los frailes franciscanos, como los que se acercaban a las fiestas y taquíes, y si no les daban limosna, Dios los castigaba. Huaman Poma, op. cit., pp. 86-89. Estos episodios están contados justo después del nacimiento de Jesucristo. Se respeta aquí nuevamente la estructura temporal cristiana por una parte y andina por otra. Para este tema en Huaman Poma, cfr. también puntos 45, 693, 654-656. Entre los cronistas blancos que aceptaron esta versión, están Cieza de León y Betanzos. No necesitamos extendernos mucho más en este tema, de Ana Sánchez a la obra de Santa Cruz Pachacuti, en *ib.*, p. 140 y ss.

tocaba vivir había dos «sí mismos», dos representaciones del sí mismo y del universo distantes y hasta antagónicas, a diferencia del que preguntaba, que consideraba las cosas según la lógica tradicional occidental «verdad o error», lógica enunciada en términos puramente proposicionales.

Esta distancia tenía dos aristas principales: se trataba de dos concepciones y colonizaciones diferentes del tiempo y el espacio. Es decir, dos formalizaciones completas distintas de la realidad. Contar su relato era simplemente reflejar una y ciertamente exponerse de manera inerme a una agresión «cultural» –no sólo a unos azotes– de manera muy onerosa, por cuanto se corría el riesgo de que la «otra» la condenara como «errónea» automáticamente, de acuerdo con su tópica, e intentara imponerla con su lógica, apoyada por una logística teológica cuyo potencial agresivo se teme –y con razón, como veremos–, ya que no se intenta enfrentar con una explicación verdaderamente disyuntiva<sup>22</sup>.

Había, pues, que de alguna forma trabajar en la homologación de la tópica, trabajo que terminaría –por medio de la hibridación– en la construcción de un pensamiento mestizo, a través de lo que –quizás un poco presuntuosamente– puede llamarse una metáforica<sup>23</sup>. Mediante este procedimiento, el indio renueva el *topoi* propio, homo-

22 En rigor de verdad, el sistema categorial occidental daba la posibilidad de articular cosas diferentes, mediante la *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpatía*, pero es evidente que estas categorías no entraban en juego, en una visita de esta naturaleza, donde había que dejar claro los principios de la fe cristiana, impugnando las «fábulas» paganas. Si estuviéramos en una etapa humanista –como lo fue el siglo XVI en México– probablemente los visitantes hubieran tenido como «rectamente humano» esta *poiesis*, pero como es sabido –y remarcaremos más tarde– se trata de principios de siglo XVII, una época de predominio contrarreformista, y es probable que este trozo haya sido «condenado» junto con todo lo demás como un simple error o –peor– como un «embuste», aún cuando la retórica de la época lo hubiese respetado. Ya en 1611, Covarrubias escribía que fábula se refería a un «rumor o hablilla del pueblo» o a «una narración artificiosa inventada para deleitar y entretener». En ambos casos, Covarrubias enfatiza la falta de «verdad» de tal tipo de relato, pero añade como ejemplo las «fábulas griegas sobre Dafne, Júpiter raptando a Europa, y Tántalo», citado por Juan Carlos Mazzotti, *Coros mestizos del inca Garcilaso*, Lima, 1996, p. 152.

logándolo con un *topoi* occidental. «El pensar poético y retórico no es la aplicación y articulación lógica de las categorías, ni la seriación de lo categorizado en el tiempo interno de la presencia intelectual (...). Es la elaboración de una metafórica y una tópica siempre renovadas, que por serlo acogen lo diferente y lo distante y obligan al pensamiento a referirse a lo exterior, a lo que está más allá, y a que se haga cargo de ello en unos términos en que la mismidad de la ideación interna queda neutralizada». Y de esta manera, se consigue el doble efecto de asumir el propio pensamiento, y de atender al otro. «Mientras se opera poéticamente y tópicamente la formalización no se desarrolla en una dirección unilineal, pues la inteligencia atiende a una pluralidad de principios que marcan diferentes direcciones posibles y en los cuales el sentido y la valoración de lo percibido es compartido con otros. Por eso la autoconciencia que se determina desde la tópica es una autoconciencia a la vez individual y plural, (...) y no una autoconciencia como la que se determina desde la *episteme* según el binomio sujeto-objeto»<sup>24</sup>. Así, el orador delimita su horizonte semántico, según sus necesidades, utilizando la religión, el mito y el lenguaje para construir una apertura que le permita un diálogo, que permita evadir las condiciones monologantes en que está inmerso e inerme, definiendo para nosotros un área del no-poder español. Y entonces reduce para sí mismo y para su grupo interpretativo el área de desconcierto cultural que –en esta parte– la «dominación» establece, exorcizando, en esta área, el potencial destructivo de la doctrina extraña<sup>25</sup>.

23 Recuérdese que Runa indio utiliza también el diluvio, homologando al *pachacuti* anterior por el mismo procedimiento.

24 J. Chozá, op. cit., p. 205. Cfr. p. 206, cita 34.

25 Cfr. Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, Madrid, 1997, especialmente p. 97, donde Gadamer recoge a Platón al caracterizar el pensamiento como la «conversación interior del alma consigo misma». Al instaurar este diálogo consigo mismo, el orador-declarante obliga de algún modo a otro diálogo interno del que leerá la declaración, cuando se pregunte si esto

#### 4. LAS POSIBILIDADES DE ENTENDIMIENTO DE LOS FRAILES: EL INGENIUM, LA FÁBULA, LA METÁFORA

Había muchos motivos reparar en la declaración del indio –muy probablemente un noble de la región de Huarochirí, de familia distinguida, quizás un «dogmatizador» o hechicero, el equivalente a un teólogo occidental–. Tal como Gruzinski ha demostrado, el manierismo –con sus gustos por las mezclas y lo heteróclito– había desembarcado hacía tiempo, no sólo en México, sino también los Andes, produciendo un mestizaje cultural<sup>26</sup>. Pero desde hace tiempo, los autores intelectuales, lo que podríamos llamar parte de la *intelligentsia* peninsular y europea, venía tratando de remontar un tema que los escolásticos habían desvalorizado como necesariamente, voluntariamente, sometido a la razón: la imaginación y su resultado en la aplicación a la realidad: el *ingenium*, que mediante la metáfora, podía *ver* cosas y especialmente relaciones entre cosas, donde los demás no las veían.

En realidad no se trataba de un argumento nuevo, sino, en la línea del humanismo renacentista, de una revalorización –fundamentalmente– de algunos pasajes de la *Retórica* de Aristóteles, y de algunos autores romanos como Cicerón y Quintiliano. El término griego metáfora –como ya hemos visto– significa llevar un objeto de un lado al otro. Para Aristóteles, «hay que transferir lo que no es evidente», lo que al igual que en la filosofía, es propio del *sagaz*<sup>27</sup>. Para Cicerón, «En la naturaleza de las cosas no hay nada cuya palabra y concepto

es algo serio, o una mera superchería, o una herejía, obligando de alguna manera a un diálogo, pero sobre todo *respondiéndose* a sí mismo. En su conjunto, Runa indio y Joan de Santa Cruz Pachacuti, están *nombrando y señalando*, que son las primeras cosas que se hacen con el lenguaje –para Gadamer– entre el ritual y la poesía. *Ibidem*, p. 97.

26 Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, 2000.

27 *Rethorica*, 1412 a 1-12, cit en Ernesto Grassi, op. cit., pp. 52-54. «Así se muestra de repente *lo común* que hay entre ellas [dos cosas] y los fines de los seres humanos: es en relación con estos fines como los objetos obtienen su significado», Grassi, op. cit., p. 52.



no pudiéramos emplear también en otras cosas. (...) Por lo que una sola palabra transferida que contenga similitud conferirá luz al discurso». Quintiliano por su parte equipara la metáfora a un tropo, agregando que «consiste no tanto en su condición propia, como en la condición a la cosa que se aplica», que en nuestro caso se corresponde –en rigor– con la «muerte del sol»<sup>28</sup>. Hubiera sido creíble, si los frailes visitadores, si Ávila, hubiera estado imbuido de una lógica manierista, que reclamaba y valoraba el *ingenium* para comparar lo que a simple vista parecía incomparable, con agudeza, para brindar placer al oyente y enseñarle con sencillez, y que éste aprendiera con facilidad. Pero como veremos, Ávila no parecía imbuido de esta lógica<sup>29</sup>.

Gruzinski coloca la llegada del manierismo tempranamente en el siglo XVI, tanto en México como en los Andes, aunque el auge del manierismo literario –con el nombre de conceptismo en España, es posterior, con las obras de Baltasar Gracián<sup>30</sup>. Es posible, que como sucediera en algunos cantares mexicanos, o en el arte figurativo, algún motivo pagano hubiera dado un salvoconducto para lo que

28 Quintiliano, *Instituciones oratoria*, VIII, 3, 15 y ss., cit. en *ibidem*, p. 64.

29 Nota a favor de Wachtel y en contra de Gruzinski. in aludir a Wachtel). Sobre el tema de la lógica.

30 Serge Gruzinski, op. cit., por ejemplo, p. 269, para 1560. Cfr. también, pp. 174, 195. El manierismo para este autor es recogido en los autores que ven en las «antiguallas» o «fábulas» indígenas, como por ejemplo Durán –a diferencia de Sahagún– aunque los cantos se componen de «unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda», ese hermetismo esconde «admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen». Gruzinski, p. 251. Para este autor, «Aquí se abre paso un rasgo que se repite en el pensamiento del Renacimiento: el gusto por las lenguas dotadas de cualidades simbólicas gracias a las que un lector sagaz alcanza verdades profundas», *ibidem*, p. 252. «A los ojos de los indios, la ornamentación manierista podía llegar a convertirse en un recambio del arte figurativo cristiano. Su carácter periférico o subalterno la hacía menos invasora y más atractiva para los artistas indígenas», *ibidem*, p. 185. Cfr. también, p. 186. Sin embargo, queda mucho por demostrar todavía, en cuanto al manierismo literario, en un momento tan temprano. Para ver la influencia del Renacimiento en España, Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, 1997 y José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español (La época del Renacimiento)*, Madrid, 2001.

Runa indio dijo, ya que éste estaba introducido en México –y en Perú– como parte de un argumento cristiano revestido de forma pagana convencional, desde el punto de vista europeo, y que serviría para continuar de alguna manera, aunque híbridamente, una creencia propia. Pero eso no sucedió y el salvoconducto no fue otorgado<sup>31</sup>.

Es posible –y hubiera sido recomendable– que los visitantes hubieran leído las obras de hombres como Durán o sobre todo Las Casas, que admitían este tipo de analogías: «Cuando Las Casas examina las religiones de América, no se contenta con hacer alusiones eruditas a las mitologías y religiones antiguas. Multiplica las comparaciones desarrollando un pensamiento analógico que encuentra similitudes entre datos aparentemente inconexos. Este propósito le inspira juicios desconcertantes, como el que emite sobre la admirable religiosidad de las sociedades que se dedican al canibalismo y los sacrificios humanos»<sup>32</sup>.

Existía la posibilidad, más cercanamente aún, de informarse sobre las «fábulas» con que «el demonio» trataba de «engañar» a los indígenas, ya que circulaban para esa época una pléyade de cronistas, e informantes, no sólo cuzqueños sino también de otras partes del antiguo imperio, que eran conocidos, y cuyos manuscritos circulaban, y que habían generado una fuerte polémica en los ámbitos intelectuales. Sin ir más lejos, el mismo Huaman Poma, menciona a Murúa fraile mercedario como cronista, aún cuando no le tiene precisamente simpatía e incluye una patética imagen de un fraile «mercedario –Murúa lo es– aporreando salvajemente a una india para que teja»,

31 Vale la pena leer el estudio de Gruzinski de algunos cantares mexicanos, donde demuestra su mestización, aunque parezca evidente –por otro lado– que la estética utilizada –y gran parte del «fondo» –si es que hubiera fondo sin estética– es mexicana. En *ibídem*, a partir de la p. 232 en adelante.

32 *Ibídem*, p. 191. Cfr. también Jaime Peire, *Hacia una etnohistoria de la Iglesia en América colonial temprana*, Luján, 2000, p. 24: «Ni aún la Inquisición –cosa extraña– se animó a contestarle». Muy lejos estamos de cuando Motolinía compara a los filósofos y astrólogos de Anahuac con los de las naciones europeas. Cit. por Gruzinski, *op. cit.*, p. 101.

cosa que es dicha por el mismo Murúa en el sermón. A Cristóbal de Molina, de quien incluye un sermón, pero a diferencia del de Murúa<sup>33</sup> es un sermón que refleja bondad. También menciona a Domingo de Santo Tomás, Núñez de Balboa, Gonzalo Fernández de Oviedo, y –entre otros más– al mismo José de Acosta, también jesuita. Inclusive Huaman Poma cita tres veces –como veremos– al mismísimo Francisco de Ávila. Así pues, era común el conocimiento de estas cosas, y circulaba abundante información entre los frailes –los jesuitas son famosos por sus discusiones internas en torno a los problemas que planteaban las difíciles situaciones prehispánicas–<sup>34</sup>, pero también entre la nobleza indígena. Huaman Poma –y también Martín de Murúa hizo lo mismo por escrito, y no fue condenado a azotes– conocía y había explicado las cuatro edades que menciona *Runa indio*.

## 5. POR QUÉ NO LO QUISIERON ENTENDER. HISTORIA DE FRANCISCO DE ÁVILA DESDE DOS ÁNGULOS

Pero nada de esto fue atendido por los implacables visitantes –Francisco de Ávila primera y principalmente– en su sucesivas visitas de extirpación de idolatrías. Es preciso detenerse un momento en las visitas de extirpación, y ver cómo las vieron no solamente los frailes, sino también los indios. Aún cuando no pudiéramos convalidar ninguna de las dos visiones como verdaderas, siempre nos queda la veridicidad (de verídico), la veracidad, y la verosimilitud, que nos permiten un semántica correcta del discurso. No es otro el fin con que la incluimos aquí, ya que implanta un *corredor semántico* por donde

33 Huaman Poma, op. cit., p. 661: «Fraile mercenario Morúa, son tan bravos y justiciero maltrata a los indios y hace trabajar con un palo en este reino en las dotrinas, no ay remedio», p. 694 en la edición de Murra y Adorno, que es la que usamos.

34 Nota del matrimonio indígena en Brasil.

«corren de un lugar a otro» –eso es el discurso, del latín *discurrere*– los significados que tenemos entre manos. Y por fin, una hermenéutica adecuada de lo que sucedió. Esta hermenéutica –siempre con un margen de error, pero legítima– nos habilita para una *applicatio* historiográfica que avala nuestra articulación con un megarelato. Por añadidura, veremos el resultado de la versión de *Runa indio* en la práctica.

Comencemos pues, por la versión española.

#### a) VERSIÓN PENINSULAR

La visita –o mejor las visitas– que realizó Ávila están lejos de ser unas visitas de extirpación perdidas en los anales de la historia. Joseph de Arriaga, el que continuó con la línea de extirpación, antes de contarnos su propia visita, nos relata cuidadosamente las visitas anteriores. Ya desde el comienzo, se nota cuál es la perspectiva de Arriaga: siendo que los judíos entraron en España hacía 1500 años, por la época de Claudio, y que todavía no se había podido extirpar la «mala semilla», lo que sucedió también con los moriscos, hasta desembocar en la inevitable expulsión de ambos<sup>35</sup>, no es de extrañar que las «idolatrías» sobrevivieran tanto entre los indios. Francisco de Ávila, joven doctrinero criollo, «habiendo averiguado ciertas supersticiones de ‘unos’ (de la doctrina de San Damián de Huarochirí) indios<sup>36</sup> los castigó públicamente, haciendo después del castigo una

35 «sin tener el buen efecto que se pretendía de su verdadera conversión, sobrepujando el mal a la medicina, fue forzoso, como a gente deshauciada, para evitar el daño que se temía, y no esperándose remedio del espiritual, que se deseaba, echallos de toda España». Arriaga se apresura a decir que no está tan arraigado el mal entre los indios «encancerado» y que por ello son urgentes las visitas de idolatría. Es sugestivo observar que en el «Prólogo» al rey, Arriaga que –a diferencia de los que van a América hacer negocios y fracasan, su objetivo es salvar a las almas, que sin duda –dice, tal vez con ironía, es el mismo objetivo del Rey, y para el cual le da nuestro Señor tanto Oro, Plata y Perlas, de estos Reynos por añanidura». Arriaga dice que está «seguro» que mandará a poner los medios «convenientes» para que tal fin se cumpla, para «después» perpetue los felices años en la Gloria. No deja de ser una fina ironía la del Jesuíta.

36 Las comillas son nuestras. No perder de vista la palabra «supersticiones».

plática detestando la idolatría»<sup>37</sup>. Después de haber enterrado a un indio «mártir» porque no condescendió a la adoración de una Huaca, «Y contra el parecer de todos, y no haciendo caso, de lo que proponía en razón de esto el Doctor Ávila, las personas, a quien por razón de su oficio y obligación incumbía más alentarle, Ávila siguió afanosamente trabajando en contra de las 'idolatrías', hasta que aclaró la verdad y descubrió (por mejor decir) la mentira»<sup>38</sup>. (La cursiva es nuestra).

Ávila secuestró más de seiscientos ídolos y se hizo un auto público en la plaza de Lima, donde se juntaron todos los ídolos con sus ornamentos donde también está amarrado un dogmatizador, «grande maestro de la idolatría, y que hablaba con el Demonio». Ávila predicó un sermón en lengua quechua, se prendió fuego a los ídolos y se azotó al indio y esto lo vio el Marqués de Montesclaros desde su balcón, quien antes, «prudentemente al principio no se persuadía ser idolatría, la reverencia y culto que los indios les daban»<sup>39</sup>. Así, los padres de «nuestra» Compañía, convencieron a todos de la existencia de la idolatría y de la necesidad de extirparla<sup>40</sup>. Las visitas se sucedieron, a pesar de la resistencia de los indios y de la «contradicción de los españoles»<sup>41</sup>. Arriaga reitera una y otra vez las «victorias» de Ávila contra los que se empeñaban en no creer lo que sucedía, curas de doctrinas, virreyes

37 Todas las citas, en Pablo Joseph de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, Buenos Aires, Museo Etnográfico República Argentina, (821.1) 376.

38 *Ibidem*, p. 11. Más adelante aclara que el mismo Virrey, Marqués de Montesclaros, estaba en el otro bando, es decir descería de la gravísima -para el jesuita- situación, y todos se habían persuadido de ella. Incluso aclara en el prólogo al lector, que lo que ha escrito «más importa, se satisfará a personas graves, y doctas, que no sólo han dudado, de lo que aquí verán claramente, sino contradicho en muchas ocasiones, que hay idolatrías entre los indios, diciendo que todos son buenos cristianos».

39 *Ibidem*, p. 11. Pero «la incredulidad de los españoles persistió sin embargo», como el mismo Arriaga dice a continuación. Más adelante asienta que «no las creía nadie» (las idolatrías) porque los indios no las confesaban en público, aunque, sí en privado para afirmar más tarde que los indios las confesaban con «gusto».

40 *Ibidem*, pp. 10-11.

41 *Ibidem*, p. 12.

y arzobispos. Pero la evidencia de miles de Huacas conquistadas fue apabullante. «Todos los indios fueron recociliados con la Iglesia, enseñados y confesados»<sup>42</sup>, concluye triunfal Arriaga, como resultado de la siguiente visita.

Sin embargo, Arriaga desliza sutilmente, pero insistentemente, que tanto el virrey, como el arzobispo, y «a otras personas de autoridad, que por no creello, lo contradecían» y que también para ellos se hacía el auto. Como resultados de estas visitas, se erigió el Colegio de Santa Cruz del Cercado de Lima, para hijos de caciques y «dogmatizadores» indígenas, impulsado por el siguiente virrey, príncipe de Esquilache, que ya no aparece en Huaman Poma<sup>43</sup>.

A pesar de todo este contexto «contrarreformista» en el mal sentido de la palabra, es decir, fundamentalmente represivo y autoritario, y aún dentro de este contexto, encontramos elementos, en lo que nos atañe, que pueden facilitarnos una transición hacia la visión indígena. No es que los visitantes de idolatrías adoptaran el punto de vista «del nativo». Sino que se dan cuenta de algunas cosas o tienen algunas intuiciones que nos facilitan una comprensión de tipo «desde el punto de vista del ojo de Dios», que no es la que solemos usar, pero que sirve.

Un ejemplo claro de esto es Arriaga, que reconoce que la principal causa de la persistencia de la idolatría no son los indios, sino la falta de empeño de los curas, que –aceptando el punto de vista de los indios que decían que ellos no necesitaban saber– se negaban a ense-

42 *Ibíd.*, p. 13.

43 «Por su parte el padre Ávila, en su primer visita de 1611 al corregimiento de Huarochiri, solamente de cinco doctrinas a las que calculaba una población de 7.000 obtuvo más de 5.000 ídolos. Y el virrey Príncipe de Esquilache, escribe a su sucesor Francisco de Borja que solamente entre los años 1615 y 1616 se habían quitado a los naturales 10.422 ídolos, entre los que se encontraban 1.365 momias de sus antepasados y algunas cabezas de linajes primitivos y fundadores de sus pueblos». Fernando de Armas Medina, «La pervivencia de la idolatría y las visitas para extirparla», en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, p. 20.

ñarles a leer protestando que daría oportunidad a los indios a «poner capítulos» a los curas, es decir a defenderse y pleitear con ellos<sup>44</sup>.

b) VERSIÓN «INDÍGENA»<sup>45</sup>

Aunque Arriaga anota que conoce las «fabulas» de cada huaca<sup>46</sup>, para Garcilaso los españoles no habían entendido bien el tema precisamente, «por no saber dividir los tiempos y las idolatrías de aquella

44 Joseph de Arriaga, p. 95. Si se lee todo el capítulo VII, «De las raíces y causas de la Idolatría, que hoy en día se halla entre los indios», p. 94 en adelante, se comprende la cantidad de espacios abiertos que tenían los indígenas, y la falta de capacidad de los españoles –principalmente los curas– de *definir* una situación. Los mismos visitantes lo presentan como prácticamente imposible. Eso es precisamente lo que llamamos el «no poder» español. Agradezco este enunciado al Dr. Andrés Regalski. Cfr. también el capítulo VIII, «De otras causas de las Idolatrías de los indios», pp. 104 y ss., donde Arriaga enfatiza la importancia del rol de los caciques en esconder huacas y hechiceros, los repartimientos, las huacas móviles, la creencia muy extendida de que las imágenes españolas son para los españoles y los ídolos para los indios, y también el que se puede atender a las dos creencias. «Así se yo donde de la misma tela, que habían hecho para la imagen de nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la Huaca», *ibidem*, p. 107. Aquí Arriaga puede confundirse y no entender que para los indios no hay dos creencias en rigor, sino una con dos partes. Cfr. Olivia Harris y Thérèse Bouisse Cassagne, «Pacha, en torno al pensamiento aymara», en Xavier Albó (comp.), *Raíces de América. El mundo Aymara*, Madrid, 1988, especialmente p. 270.

45 Naturalmente, la versión indígena fue diferente. Huelga decir que el que nos la cuenta es un indígena, y es noble: Huaman Poma, aunque hay otros también. Pero como decíamos, no se trata de «reconstruir la verdad de los hechos» como si los «hechos» que se relatan fueran los que aparecen en una historia convencional de buenos y malos: hay «hechos» más profundos de los que estamos hablando que pasan por el horizonte semántico de las personas, que no pueden ser separados, sin caer en la arbitrariedad. Y por fin está el mismo hecho del contraste de versiones, frente al cual ese «horizonte semántico» nos interesa, para, con ayuda de una epistemología más dúctil que la que opone simplemente «verdad» a «ficción», podamos usar nuestra imaginación con «intención de verdad», es decir, construir –si se quiere– un artificio literario, pero algo más que ello: una operación historiográfica pautada, disciplinada, regida más por la ética que por la estética, pero sin hacerlas disyuntivas: porque ambas actuaron de manera conjunta, no sólo en el taller del historiador: también la fragua de la pequeña «historia» que aquí contamos. No es este el lugar para una introducción al estudio de la represión de las religiones indígenas, de manera que iremos directamente a los textos que puedan brindarnos una idea para el horizonte semántico de la declaración de *Runa indio*, y de los «hechos que puedan servirnos para una hermenéutica adecuada».

46 *Ibidem*, p. 11.

primera edad y las de la segunda»<sup>47</sup>. «(...) Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre huaca, el cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo, como Júpiter, Marte, Venus, y es nombre que no permite que de él se deduzca verbo para decir idolatrar»<sup>48</sup>. Lo que pretende decir aquí Garcilaso es que nadie consideraría «ídolatra» a quien creyese en Júpiter, Marte o Venus, sino que se trata de unas fábulas y mitos, en fin, de *figuras*, con que el *ingenium* humano ayuda a la gente «ignorante» a comportarse bien, presentándole ejemplos, y de esta manera conduciéndolos por medio de la estética a un camino ético. Este es el modo renacentista de entender la compatibilidad entre los diosas griegos y romanos, y el cristianismo. Aquéllos son figuras de éstos. Y este autor presenta muchas «pruebas» de que en los tiempos del inca la moralidad de los indios y de que gracias a ellos, los pueblos de los Andes vivían según la dignidad humana. Tal es el cometido con que «Nuestro Padre el Sol», puso a los incas en la tierra, según los *Comentarios reales*<sup>49</sup>.

Efectivamente, los frailes podían incurrir en confusión, quizás más

47 Precisamente estamos ante la explicación del Pachacuti que llevó de la segunda a la tercera edad. Garcilaso intenta decir que lo que los españoles no entienden, son las fábulas que equivalen a Adán y Noé, porque la tercera edad la asimila con la muerte de Cristo y la salvación del mundo. Como vimos, Pachacuti también.

48 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, p. 72 y 73. La obra de Arriaga nos muestra cómo era visto este tema en otro contexto, entre indígenas «ídolatras»: «Otros cuentan en este artículo muchas y largas fábulas semejantes a las que fingen los poetas de Deucalión y Phirra, que por ser largas, y casi tantas como los pueblos, o Ayllos no las cuento». Esa es la razón por la que se vuelven a sus pueblos antiguos, porque allí están sus antepasados sagrados. Y agrega: *Dulci amor Patria ratione valentior omni*. El dulce amor a la patria es la razón de los más valientes. El sólo hecho de que lo ponga en latín, revela que es una concesión a los indígenas, de la *pietas* romana, comprensible, y, aunque califica las fábulas de «patrañas» de alguna manera las comprende.

49 El Inca aclara que las fábulas tienen una interpretación *alegórica*: «el que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua». En la edición que estamos citando, popular, p. 35, en la de completa, 36. Sobre la interpretación alegórica, *ibidem*, p. 34.



que los indios. El mismo Arriaga revela con bastante ingenuidad –o quizás a sabiendas, ya que juicio final era traducido por *pachacuti* en los catecismos limenses, y él hablaba la lengua del Tahuantinsuyu– que cuando todos los indios traían los instrumentos de su «idolatría», «Parece un día de Juicio», «están repartidos en la plaza por Ayllos, y parcialidades, tienen consigo los cuerpos secos, y enteros de sus antepasados(...) y los cuerpos que han sacado de la Iglesia, que parece que los vivos y los muertos vienen a juicio, traen todas sus Huacas particulares y los ministros mayores las Huacas comunes, a quienes servirían, los unos y los otros con las ofrendas que tenían para ellas, los vestidos con que hacían las fiestas, los plumajes con que se adornaban, las ollas, cántaros, y vasos de diversas maneras para hacer la chicha, y para bebella y ofrecella a las Huacas, las trompetas de ordinario de cobre, y algunas veces de plata, y caracoles muy grandes, y otros instrumentos con que convocan a las fiestas. Grande suma de tamborinos muy bien hechos, que apenas hay mujer que no traiga el suyo, para los taquíes y bailes»<sup>50</sup>. Parece legítimo preguntarse si los indios no *creían* verdaderamente estar viviendo un *pachacuti*, o algo parecido, en términos andinos, teniendo en cuenta la confusión que Ian Szeminski y otros han señalado con respecto a esta palabra y su uso andino<sup>51</sup>.

Pero la versión indígena de la visita es totalmente distinta de la de Arriaga, siempre triunfalista. La posterior visita, se había originado en un pleito que los indios habían puesto al cura de San Damián (Huarochirí)<sup>52</sup>. Posteriores publicaciones de Gerald Taylor nos han hecho ampliar nuestro conocimiento de algunos aspectos muy sugestivos de este pleito, que nos ayudarán en la semántica que pretende-

50 Arriaga, op. cit., p. 15.

51 Ian Szeminski, op. cit.

52 Antonio Acosta Rodríguez, «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607», en *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, Sevilla, 1979.

mos realizar<sup>53</sup>. Se trata de una *retractación*<sup>54</sup> de los indios de San Francisco de Sunicancha –y sólo de ellos–, de las denuncias hechas contra Ávila, presentada en 1607, todavía antes de la visita. Para ser breves, parafrasearemos algunas de las declaraciones de los indios –en formas de frases que afirman hechos– e incluiremos las más sugestivas.

Los caciques de San Francisco de Sunicancha declaran que quieren vivir en «términos de armonía» [señala Taylor que literalmente es «queriéndonos mutuamente»] con nuestro cura, el señor doctor Francisco de Ávila.

Los puntos focales de las afirmaciones –que están numeradas– son dos, que pretenden afirmar un hecho: los indios de este pueblo no tienen ningún pleito con el Doctor Francisco de Ávila, por dos motivos:

1. «De ninguna manera es de creer que, antes de que él viniera a estas tierras, hayamos entendido o sabido la palabra de Dios (2). Fue él quien nos enseñó a vivir como cristianos (3).
2. «Siempre en todo lo que pudiera, nos solía ayudar (5). Lo que dijimos fue dictado por nuestra cólera, ya que habíamos escuchado que el cura tenía la intención de establecer un obraje aquí», que según la traducción de Ávila en el manuscrito era del encomendero.

Es decir que –infiriendo lo que se niega en esta «retractación» en afirmativo– los indios habían dicho que antes de Ávila eran (de alguna manera) cristianos, y que el cura les había exigido una serie de

53 Tomamos la versión de Gerald Taylor, «Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de los Yauyos. Un documento de Huarochirí-1608», en Gerald Taylor, *Camac camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cuzco, 2000, pp. 35-57. Es por demás sugestivo que el escribano firmante de este documento, sea el que aparece en el manuscrito posterior de *Runa indio*, como uno de los denunciantes de las idolatrías en el pueblo. El manuscrito está tomado de la Biblioteca Nacional de Madrid, N 3169. Agradezco a Gilles Rivière el haberme llamado la atención sobre este material.

54 Palabra utilizada por Taylor para caracterizar el sentido del documento en op. cit., p. 35.

«mitas» –que fueron impagas–y que tenía una serie de deudas, «muchas deudas» que habían denunciado: «ahora diremos la verdad: estas deudas no existen» (11) .

Tratando de entenderlo en lenguaje andino, podríamos decir, munidos de las aclaraciones de Taylor más nuestra propia observación del texto en quechua, que lo que contenían las acusaciones se centraban principalmente en estos dos aspectos. Primer aspecto: los indios, *de alguna manera* consideraban que eran cristianos antes de la llegada de Ávila e incluso probablemente consideraban que vivían como cristianos (declaraciones 1 y 2), tenían un pleito, no sólo ellos sino todas las indios Chaucarímac, de lo que sólo *ellos* se desdecían.

El segundo aspecto, señalaba las relaciones de reciprocidad entre Ávila y los indios de San Francisco: no quedaban remanentes negativos para Ávila en sus propios términos de reciprocidad. Es interesante observar el texto en quechua, para tratar de acercarnos un poco más a la semántica utilizada. Para expresar que el cura tenía la disposición de ayudarlos en lo que pudiera, utilizan el morfema *yana*. Juan Carlos Godenzzi ha estudiado la relación entre la lengua y cognición andinas, y especialmente los términos que designan algún tipo de reciprocidad, entre ellos *yana* o más bien *yanantin*<sup>55</sup>. Godenzzi la define como un primitivo noema a partir del cual se configurarían sistemas conceptuales (combinación de noemas)<sup>56</sup> que «indica un par de elementos simétricos, que van juntos como los dos ojos, las dos manos, etc.». Harris y Bouisse Cassagni agregan los dos guantes, los dos zapatos, una yunta de bueyes<sup>57</sup>. Lo opuesto no es *yana*, señalan estos autores, es *awqa*: «elementos opuestos que se rechazan, anulan o contraponen»<sup>58</sup>.

55 Juan Carlos Godenzzi, «Cognición y lengua andinas», en *Apuntes*, 45, Lima, 1999.

56 *Ibidem*, p. 98.

57 Olivia Harris y Thérèse Bouisse Cassagne, «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en Xavier Albó, *Raíces de américa, el mundo aymara*, Madrid, 1988, p. 240 y ss.

58 Juan Carlos Godenzzi, *op. cit.*, p. 99.

También se utiliza, y se le da curso central en el discurso –al igual que *yana*– es mita: todas las mitas quedaron canceladas: «no existen.» Infiriendo en positivo, se puede decir que la intención de la anterior denuncia es que Ávila y los indios de San Francisco eran *awqa* y que Ávila debía *mitas* servicios de reciprocidad no correspondidos. Pero ahora, volviendo al texto que desdice, declaran que «Señor Don Francisco de Ávila, padreyhuan cunanmantaca *Amigolla cuyanascos* paña causayta munayco».

Obsérvese la palabra «amigo» y el morfema «yana», utilizado de nuevo aquí, que Ávila traduce por «armonía» y Gerald Taylor aclara que literalmente dice, «queriéndose mutuamente». Es evidente que el significado general de la denuncia es que no había armonía, ni se querían mutuamente: no había una relación del tipo *yananti*, no había una coexistencia complementaria, sino división. Y que esto se veía reflejado –o había sido provocado por– el equilibrio material en la reciprocidad. Y que uno de los «desacuerdos» fundamentales –el primero que se aclara– es el referente a la cristianización<sup>59</sup>.

Estas afirmaciones que el negativo deja ver, se pueden complementar con los datos que nos proporciona Huaman Poma, quien –según él– ha estado en Huarochirí y ha sido testigo ocular del resultado «desastroso» de la «visita» de Ávila. Es inevitable poner en orden los datos de Huaman Poma, ya que son un tanto confusos. El autor elige este pasaje de su obra para ilustrar cómo durante treinta años caminó en defensa de la justicia real y de los pobres, y pone precisamente al Valle de Jauja y a Huarochirí, y a los indios Yauyos<sup>60</sup>,

59 Es relevante aquí señalar que Godenzi apunta que el sufijo *paku* indica «realizar una acción recíprocamente hacia un fin», y que en la afirmación número 5, «siempre en todo lo que pudiera nos solía ayudar», traduce «ayudar» de *yanapahuac*, lo que es casi lo mismo, y parece tener el mismo significado. Máxime cuando se tienen en cuenta las indicaciones morfológicas y fonéticas indicadas por Taylor en torno a la *q* y a las vocales que le seguían.

60 Junto con Andajes y Chinchacochas, Xauxas, Huarochiris y Yauyos son puestos por Arriaga como ejemplos de idolatría, que había que volver a visitar. Especialmente la primera visita de Ávila fue «grande parte de la Provincia de Xauxa», Arriaga, op. cit., p. 12.

como casos emblemáticos del desgobierno –e incluso tácitamente del mal gobierno– español. En conjunto estos son pasajes donde Huaman Poma le da a su retórica sermonaria<sup>61</sup>, un tinte de peregrinaje épico en busca de la Justicia.

En este peregrinaje<sup>62</sup>, encontró en el poblado de San Felipe un indio de ciento veinte años, le contó que habiéndole robado los españoles todo, lo enviaron al pueblo de San Felipe, junto con otras desgracias. «Y demás de eso les (sic) dijo que un visitador de la Santa Yglecia llamado doctor Ávila y corregidor, con color de decirle que son idólatras, les ha quitado mucha cantidad de oro y plata y vestidos y plumajes y otras galanterías, vestidos de cumbi [tejido fino] *avasca* [corriente], *topos* [prendedor], *camigetas*, *porongos* [vaso], *aquillas* [vasija], todo de plata y oro. Los cuales tenían para dansar y holgar en las fiestas y pasguas, Corpus Cristi del año y se los ha llevado todo de los pobres indios. Y fuera de esto en el pueblo de San Lorenzo, ha dejado dos hijos visitadores. Y demás de esto, que hará la costa de comida y *mitas* [prestación de trabajo] de todos ellos y de sus criados y los daños y otras cosas. Porque tienen favor de su señoría, desuella a pobres de Jesucristo y no hay remedio y no hay visita para él. Ves aquí cristiano»<sup>63</sup>.

61 Rolena Adorno subraya esta retórica en su introducción: «Es decir, Waman Puma aprovecha el discurso religioso cristiano creado para la autorreflexión espiritual y moral de los andinos y lo re crea colocando este *espejo fente* a los mismos europeos. La coincidencia no puede ser mayor. En todos los aspectos, es evidente que el sermón es el modelo clave para reconstruir la *Nueva corónica y buen gobierno* (...). Así basados en las tradiciones orales andinas, las historias de los soberanos incaicos vienen a integrarse con la tradición de la biografía europea renacentista y con la literatura moral del barroco español», *ibidem*, p. XXXI-XXXII. Será sin embargo Garcilaso quien trace el rasgo maestro de crear un texto para dos lecturas, «indígena» y renacentista, que sea capaz de múltiples lecturas. Esta polisemia no está presente todavía con tanta plenitud como en Garcilaso, quien tenía la ventaja de ser de una de las principales *panakas* cuzqueñas.

62 Huaman Poma aclara que este viaje lo hizo tomando el camino de *Paria Caca*, lo que resulta digno de ser subrayado: el camino tiene el mismo nombre que la Huaca. Huaman Poma, *op. cit.*, p. 1194.

63 Rolena Adorno asevera en la introducción que en el manuscrito original, en la Biblioteca

Huaman Poma se pregunta al final de este pasaje por qué no hay visita para el cura<sup>64</sup>.

Durante este viaje, el autor se encontró con gente que huía de Ávila, «visitador del obispado de la ciudad de los Reyes de Lima y valle de Uadachirí [Huarochirí] y valle de Xauxa». Algunos –afirmaban las personas huidas– habían sido obligados a confesar que adoraban a las Huacas bajo tormento, hasta hacerle decir que adoraban a los ídolos, siendo cristianos. Otros, se mataban, por dejarse someter a un tormento injusto. «Y así ahora a culpa del dotor adoraremos a los cerros o si no, todos iremos al monte huidos pues que no hay justicia en nosotros en el mundo. No tenemos quien se duela. Quisá se dolerá nuestro Inga que es el Rey». El autor, viendo esto, les repartió imágenes para que rezasen a Dios y a la Virgen, pero incluye un comentario sobre Ávila y –digamos eufemísticamente– sobre la situación propia y de los indígenas en general<sup>65</sup>: «O qué buen dotor, ¿adónde esta vuestra ánima? ¿Qué sierpe le come y desuella a las dichas ovejas sin pastor y sin dueño, que no tiene amo? Si tuviera dueño, todavía se doliera de sus ovejas de Jesucristo que le costó su sangre. ¿Adónde estás, Dios del cielo? Cómo está lejos el pastor y teniente *verdadero* (la cursiva es nuestra) de Dios el Santo Papa, ¿adónde estás nuestro señor?».

El contraste entre lo que es la visita para Arriaga y para Huaman Poma, junto con los datos que ya están en Runa Indio y en el documento complementario publicado por Taylor, no podían ser más elocuentes: lo que para Arriaga era el símbolo de la victoria, la evidencia ante el cual los incrédulos (el virrey, el arzobispo y muchas personas

Real de Copenague, se ve claramente que toda esta parte fue introducida después, pues es el viaje del autor hacia Lima para entregar el manuscrito.

64 Un ejemplo de esto es –para Huaman Poma– Cristóbal de Albornoz: «este fue bravo juez y castigó a los Padres cruelmente, a los soberbiosos y castigó a los demonios, huacas ídolos de los indios» con ocasión de la visita pafra extirpar el Taqi Onqoy. *Ibidem*, p. 726.

65 *Ibidem*, pp. 1188-1189.

graves) debían rendirse, era un robo de la codicia del visitador que buscaba el oro, la plata y los servicios en forma de mita que no involucraba reciprocidad ninguna por su parte. Las confesiones eran mentira, puesto que habían sido arrebatadas mediante la tortura. El resultado de la visita era lo que se buscaba evitar: el reingreso en la idolatría, y el mérito de Ávila, demérito, porque era, en realidad, un delincuente. Además, el virrey de Montesclaros, quien era condenado en el texto de Arriaga junto con el arzobispo como incrédulos, de manera sutil pero firme y repetidamente, era calificado por Huaman Poma como «amigo de los pobres (...) favoreció a los [caciques] principales y a los demás indios pobres. (...) Otros visorreyes tendrán envidia de que este cristianísimo ha dado tanto favor a los pobres indios de dichas minas. De ello multiplicará la hacienda de Su Magestad, si no acaba[n] de morir los indios. Dios y su Magestad le agradecerá[n], escribiendo toda su santa buena obra y servicio de Dios nuestro señor y de su Magestad. Que será memoria en este reyno, y en el mundo de este caballero cristianísimo»<sup>66</sup>. En fin: si para Arriaga la Visita era el triunfo del cristianismo, aunque aún faltara mucho para «aniquilar» la idolatría, para Huaman Poma era el inicio del rebrote de la idolatría, de quienes antes ya eran cristianos.

Pero el texto publicado por Taylor nos permite profundizar un poco más. El primer y principal problema que se desata en 1607, y por el cual los pueblos de Huarochirí resistían a Ávila, el principal foco de discordia, es aquello de lo que los indios se retractaban: los indios consideraban que eran cristianos desde *antes* de la llegada de Ávila. Las denuncias contra él, pivoteaban, además, sobre las injusticias económicas cometidas por el clérigo. Pero la retractación es tajante. En las afirmaciones uno y dos, se asevera prescriptivamente que no eran cristianos antes de la llegada de Ávila: no habían *entendido* –dicen– la palabra de Dios. En la tercera enganchan esta afirmación con otra: «*por eso* desde que llegó, a primera vez hasta ahora, no hemos tenido

66 *Ibidem*, p. 482.

pleito con él»<sup>67</sup>. No ha habido ningún pleito con él, porque aquello no se pone en duda.

c) VERSIÓN «HISTORIOGRÁFICA»

Si algo es la Historia, eso es el resultado de una compulsión de fuentes, de lo que el historiador infiere algo pertinente. La calidad de lo que infiere –y la rigurosidad de su metodología– marcará la calidad de su historia. Pero, ¿se puede inferir algo válido de versiones tan diferentes? Precisamente, pensamos que sí. Pierre Duviols ha enfocado sustancialmente los aspectos económicos y algunos antropológicos. Gracias a ellos sabemos que la idolatría estaba lejos de ser un conjunto de creencias en vías de extinción en los Andes, y de las actividades económicas de los curas doctrineros, a veces disfrazadas de rebrotes o pervivencias de idolatrías en vías de extinción. Pero la retractación presentada por Taylor, centra la cuestión en el aspecto de lo que hoy se podría llamar antropología sobrenatural<sup>68</sup>. Evidentemente hay una disputa económica entre los indios y Ávila, o si se quiere entre los indios y los doctrineros en los que encomenderos y corregidores participaban también, muchas veces entre ellos, en una disputa por la mano de obra o por bienes económicos, como ha demostrado Acosta, y como Huaman Poma subraya insistentemente, y no en vano: las actividades económicas no significaban lo mismo para los indios que para Ávila, como hemos visto. Incluso podemos suponer que algunos obispos habrían entrado en este tipo de negocios por lo menos turbios, que se incrementaron a medida que lo hicieron también el número de doctrinas, durante todo el siglo XVII<sup>69</sup>.

Pero esta disputa no reviste el mismo carácter para los indios que para los doctrineros. Podríamos decir que para los doctrineros se tra-

67 Taylor, op. cit., p. 51.

68 Cfr. Charles Morris, *Introducción a la Antropología sobrenatural*, Madrid, 1995.

69 Cfr. Antonio Acosta, «Religiosos, doctrinas, y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII», en *Histórica* 6, num.1, pp. 1-34.



taba de extirpar idolatrías mientras se recaudaban ganancias y se ganaba reputación, y se hacía una carrera profesional, cualquiera que fuera el orden de estos factores, sin entrar a juzgar su intención personal en cuanto a practicar sinceramente una religión y convertir a los indios, aunque en este punto la apropiación de un excedente económico y el poco interés de muchos curas –como indica repetidamente Arriaga como una de las fallas principales– haga evidente la explotación económica. Para los indios, sin embargo, hay un *plus* que lo hacía muy distinto: lo que estaba en juego era su forma de vida en la unidad cultural que la recorría como un espinazo y le daba sentido, y sobre todo, la pervivencia de ese sentido *después y a partir de terminada* la visita de idolatría. Aquí es donde nos aprovecha mucho el concepto de «negociación» que el neohistoricismo<sup>70</sup> utiliza, porque refleja muy bien lo que la fuente central que hemos tomado plantea de alguna forma, que es lo que los sacerdotes «duros» no aceptan o porque son duros en cuanto a los aspectos teológicos, y creen que todas las fábulas deben ser extirpadas por peligrosas, aún cuando se tengan por fábulas<sup>71</sup>, o porque ven el negocio que hay detrás, y les conviene ser «duros», a diferencia de otros, que aceptan de alguna manera esa negociación, y son «incrédulos» de las idolatrías de los indios, o porque combinaban dureza teológica con negocios personales.

70 Reservo más bien la palabra negociación para las «transacciones» donde interviene la alteridad. No lo digo en el sentido de la psicología transaccional. Cfr. Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles*, Barcelona, 1998, p. 67 y ss. Estas transacciones y negociaciones son pertinentes a la construcción social de significado. Véase Geertz, op. cit., p. 127, examinando a Bruner. Cita de Greenblatt, de Chartier, de Olábarri. Cfr. Greenblatt, *Shakespeareans negotiations: The Circulation of Social energy in Renaissance England*, Berkeley, 1988; Roger Chartier, *El juego de las reglas: lecturas*, Buenos Aires, 2000; Ignacio Olábarri, «La resurrección de Mnemosine: historia, memoria, identidad», en Ignacio Olábarri, Fernando Javier Caspistegui, *La 'nueva' historia cultural, el postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Pamplona, 1996, p. 145 y ss. y p. 158.

71 La diferencia entre la fábula y el mito es que en la fábula no se invierte necesariamente la creencia. Grassi, op. cit.

Pero cualesquiera que fueren los términos de la negociación que aquí invocamos, y cualquiera que fuere su resultado, podemos inferir algo de ella con certeza. *Runa indio* plantea una negociación, porque no presenta simple y llanamente mitos muertos y sin significado, sino que deliberadamente, incluso esforzadamente, intenta un relato que en alguna parte utiliza un espacio semántico común, para trazar el perímetro de un isomorfismo que articule su propia creencia con la que se le fuerza a adoptar. Por una parte relata los mitos solicitados, pero por otra intenta una articulación que permite que, aunque los relatos míticos puedan ser considerados una patraña, no lo fuera la cronología establecida con anterioridad, que permite la emergencia de *formas* temporales análogas, que involucran la adopción de un tiempo que es presentado como pertinente en la propia cosmovisión, *morfogenéticamente*: es decir en la morfología del tiempo propio. No era encontrar sólo un *topoi* cualquiera: sino uno que tuviera una capacidad polisémica de articulación del andamiaje de pensamiento cultural de visiones radicalmente distintas. Y sabemos que no sólo *Runa indio* lo hizo. También Joan de Santa Cruz Pachacuti lo hizo, y no fue azotado, ni se lo tachó de idólatra, sino que por el contrario, su manuscrito fue alabado, y este circuló, como una isotopía: durante el *Purunpacha*, Jesucristo venció a los demonios, y después Tunupa-Santo Tomás, estuvo allí: la era cristiana se comenzaba a establecer en tierras del Tahuantinsuyu<sup>72</sup>.

Esto demuestra que el argumento producía efectos diferentes –y hasta contrarios– dependiendo del contexto de recepción. El contexto de emergencia del discurso era similar –digo similar, y no idéntico– tanto del lado indígena como del blanco. Como ejemplo podemos poner a Pachacuti y a Blas Valera, un *jesuita* muy cercano a Garcilaso. Pero el centro de la discusión es la idolatría de los incas o la funciona-

72 Véase la *introducción* de Ana Sánchez, donde se afirma que el agustino que leyó el manuscrito, el Padre Flórez, anotó: «es notable». En Enrique Urbano y Ana Sánchez, *Varios, antigüedades del Perú*, Madrid, 1992, p. 126.

lidad de ellos con la evangelización, o no. En definitiva la condena total de las «fábulas» de la historia oral indígena o su utilización como introducción al cristianismo, aunque por distintos motivos para el sí o para el no, desde los dos lados. En último término, se trataba de una pelea por el discurso, para apuntalar la legitimidad de las propias pretensiones políticas.

En este punto podemos realizar la misma evaluación que hace Gruzinski de los –en rigor, algunos de los– códices mexicanos, que habían dibujado los *tlacuilos*<sup>73</sup> de Anahuac: «Estas imágenes mestizas surgen en el medio de las incertidumbres y de las dificultades de una comunicación fragmentada, sometidas a las secuelas del desarraigo. Por último, responden a las presiones miméticas que transmite la occidentalización. Dicho de otro modo, nacieron en un espacio histórico extremadamente apremiante que las condiciona en parte y del que conservan la huella. Hemos de recordado que estas producciones son también políticas, y no solamente culturales»<sup>74</sup>.

Tal es el estatuto epistemológico que le adjudicaremos al pequeño texto –pequeños textos en realidad– que hemos seleccionado de *Runa indio*. Una producción cultural y política. Más allá de su verdad –si se me permite el término– *positiva*, pretendemos extraer una verdad histórica, pero de naturaleza distinta, que no es «verdad» si es tomada literalmente, pero que involucra cierto rango de verdad histórica diferente que nos interesa, puesto que no todo lo que no es verdad «positiva» y literalmente es ficción histórica por decreto. Tomamos pues a estos textos como una producción cultural-política –literaria si se quiere– que nos permite recrear determinado contexto, determinada negociación, y en definitiva, determinado mestizaje cultural.

73 Escribientes nahuas.

74 Gruzinski, op. cit., p. 239. He de observar, sin embargo, que esta afirmación ha de entenderse en el propio seno de mi discurso, y no en el de Gruzinski en *El pensamiento mestizo*, porque no son idénticos. No estoy seguro de si se puede identificar a *Runa indio* con los códices mexicanos. Hacen falta más estudios comparados sobre ambos.

Así pues, por mediatizado que esté el discurso en *Runa indio*, es evidente la búsqueda de isomorfismos, que tiendan un puente hacia los mitos novedosos que el trauma de la conquista ha puesto como «vencedores», sobre todo teniendo en cuenta la sacralización de las culturas nativas, y su consecuente necesidad de conservar una explicación del mundo y de su génesis, evitando un conflicto a muerte con los dioses nuevos. Pero... ¿podría decirse, entonces, que el establecimiento de ciertos isomorfismos que –como veremos– una parte de la cultura blanca, una parte selecta e importante, aceptó y celebró, implicaron una permanencia de los «sistemas simbólicos» anteriores a la conquista? ¿Existió un «equivalente» cristiano, para los sistemas simbólicos nativos, en el siglo XVI, o más bien, españoles –pero sobre todo indígenas– creían que existía cierta equivalencia entre sus creencias y las «otras»? La respuesta –que más adelante profundizaremos–, a primera vista, parece señalar que la pragmática del discurso –el transmitirse unos a otros los contenidos del discurso– exige una mirada más profunda a su sintaxis, a su lógica y a su semántica, tanto como al contexto histórico donde ellas ponen en ejercicio los juegos de lenguaje.

Sin embargo, a primera vista, si el resultado de esta declaración fueron los azotes, y la insistencia de Ávila en la ignorancia total por parte de los indios del cristianismo, entonces esto parece señalar que los indios fueron sometidos a un cambio de sistema simbólico cruel y repentino. Pero este argumento tiene poco vuelo. Nadie cambia de sistema simbólico repentinamente, sin pasar –consciente o inconscientemente– por una etapa de transición. No se puede hacer pasar a millones de personas a otro sistema simbólico o si se quiere a otra religión, por más voluntad política que se tenga. Nadie tiene el *poder* suficiente para hacerlo, sin generar un proceso de resistencia, y sobre todo sin producir una apropiación a veces distinta de la que se pretendía. Si tal cosa sucediera, lo que en realidad estaría pasando –como muy coherentemente sostiene Hurbano– es que no hubo tal sistema simbólico andino.

Todas estas son respuestas legítimas y válidas. Pero no responde-

rían a la pregunta más teórica y general en el nivel de los sistemas simbólicos y su perduración o extinción. Sin embargo, contra lo que piensan los defensores de los «sistemas simbólicos», hay que tratar de entender lo que ellos no explican: el cambio. Ya sea por la erosión, o por el acoso, o por las apropiaciones de las comunidades de interpretación, y el cambio –lo más difícil de entender– sin la «necesaria» pérdida de la identidad. Y precisamente es la versatilidad del símbolo –y por tanto del «sistema simbólico»– lo que permite que, mediante un camino no siempre violento, como ha demostrado Gruzinski, este cambio se inscriba por sí sólo en las personas y los grupos, aunque en un camino muchas veces atestado –y no por accidente– de crueldad y de opresión.

En el caso que nos atañe ahora, ese cambio no implica necesariamente un cambio de identidad, aunque sea traumático: todos los cambios de esta magnitud lo son. Pero siempre hay un grupo que intenta mantener su identidad a través de él, y esto es lo que nos parece que esta tratando de realizar *Runa indio*. Si descendemos al caso concreto, veremos ahora el valioso aporte del documento publicado por Taylor: los indios deseaban conservar su –digámoslo así por ahora– «sistema simbólico», basado en su descubrimiento de espacios semánticos que les permitían establecer isomorfismos que les hiciera menos traumáticos los cambios de religión: la «negociación» es ante todo ante *ellos mismos*. De hecho no sólo eran ellos. Algunos cronistas religiosos aceptaban tácitamente esta búsqueda, porque favorecía la conversión de los indios. En Europa, en el proceso de conversión de los bárbaros, esto ya se había hecho, por medio de un proceso de *sustitución* que *Runa indio* condena con frecuencia porque sabe del contexto peligroso para hacerlo, o por la capacidad de *absorción* de las deidades indígenas ante las propuestas cristianas, o al revés. Tal el caso de la Virgen de Guadalupe en México<sup>75</sup>.

75 Un ejemplo interesante es la división de los mundos, cuya «cristianización» aparece tanto en quechua como en aymara. Combinando las fuentes, especialmente Huaman Poma y

Pero lo que intento decir es que, en el caso de los Andes, hay bloques, que podríamos llamar formas enteras, que pretenden pasar del andinismo al cristianismo sin cambiar sustancialmente, sin implicar un cambio traumático y repentino. Y no se trata de bloques de mitos extraños, llenos de meandros incomprensibles. Se trata nada menos que de hacer equivaler la cronología temporal que sirve como infraestructura básica a esos bloques, permitiendo una articulación del «viejo» sistema en un sistema ahora remozado con el nombre de cristianismo.

Sin embargo, aunque la búsqueda de estos isomorfismos es evidente, e ineludible, aunque su función equivalente sea patente, también es patente que ellos no revisten el mismo significado que antes. Es evidente que después del «paso» del cristianismo, las cosas nunca serán como antes. Tonantzin podrá transfigurarse en la Virgen de Guadalupe y recibir peregrinaciones, pero entonces Tonantzin ya no tiene el mismo *significado* que antes. El cambio es inevitable. Puede que Dios fuera llamado antes Viracocha, pero Viracocha nunca será el mismo. Puede que Santo Tomás sea Quetzacoatl (chequear), o que Viracocha o que San Bartolomé o Santo Tomás tomara el relevo de

Santa Cruz Pachacuti y las especulaciones de varios autores se podría dividir el universo en tres niveles (que están en todos los autores): Hanan pacha, a veces denominado Hanaq pacha (quechua) Alaxpacha (aymara) o mundo de arriba. Kaypacha (quechua), Akapacha (aymara) o mundo de aquí o tierra, y Ukupacha (quechua), Manqhapacha o mundo de abajo o de adentro. Szeminsky procura establecer los niveles y en segundo lugar como se habría resignificado cada Dios prehispánico en cada nivel. Lo mismo tratan de hacer Olivia Harris y Thérèse Bouisse Cassagne, con resultados a veces diversos, comprensibles ya que procuran actualizar los contenidos. Ossio lo relaciona también con el tema de la temporalidad (ya que *pacha* significa también tiempo) relacionando el mundo de arriba con el futuro, este mundo con el presente, y el mundo de adentro con el pasado, dándole así también un tinte mesiánico. Reuniendo estos autores, el resultado sería poder establecer que Wiraqocha-Padre está en el mundo de arriba, y Pachacamac-Hijo en el mundo de abajo, a pesar de que Wiraqocha, Pariacaca y Tunupa cumplían una doble función en el mundo de arriba como creadores, y en la tierra como héroes civilizadores, después asociados con Santo Tomás o San Bartolomé, pero después identificados con Jesús. Un problema para todos es en dónde se ubicaría Pachamama. También está el problema de que «el demonio no sería malo» como en la versión cristiana, necesariamente.

Viracocha o de Tunupa, o de Pariacaca, según el caso, pero la «carga» simbólica que revisten los nuevos nombres de los viejos héroes o deidades, nunca serán ya las mismas, puesto que aunque sean una continuación del pasado, admiten una apertura hacia un presente distinto que los encuadra y resignifica. La imaginación simbólica busca explicaciones, tiende puentes, establece analogías y metáforas, pero éstas ponen un rumbo que implica una carga emocional diferente.

Podría argumentarse que las declaraciones contenidas en *Runa indio* pueden estar «filtradas» por Ávila. En tal caso, la tal filtración perjudica al mismo Ávila, puesto que, en diferentes momentos del discurso, como hemos visto, tiende puentes de las viejas creencias al cristianismo, e incluso cuando el declarante cuenta cómo algunos indios idólatras persisten en sus viejas creencias, algunas de ellas aparecen claramente influidas por el cristianismo. Esto es evidente que no le conviene a Ávila, puesto que lo primero que quiere dejar claro en este asunto, es que los indios nada sabían del cristianismo antes de su llegada, y que *por eso* –insisto porque es importante– no tienen ningún pleito con él. Esto lo declara incluso uno de los que después *denunciará* a los demás por idólatras<sup>76</sup>.

76 Más bien nos parece que sucede que Ávila no puede impedir la aparición del «Otro», porque está atrapado con él, en una misma red discursiva. «The notion that colonial or academic texts are able completely to distort or exclude the voices and perspectives of those being written about seems to me to endow these texts with far greater power than they have. Many things sap these texts, including dare one say it, the point of view of those being written about. Nor does one need to resort to various forms of textual experimentation to allow to this happen; it is happening all the time. Of course there is a variation in the degree to which different authors and different forms of writing allow this process to show, and it is certainly worthwhile to reflect –as Clifford and others have done– on the ways in which this process can be enhanced. But it seems to me grotesque to insist on the notion that the text is shaped by everything but the lived reality of the people the texts claim to represent», Ortner, en McDonald, p. 297. (...) Nuestro trabajo, en ambos, leer y escribir, es precisamente rehusarnos a ser limitados por un solo texto, o por alguna definición existente de lo que debería contarse como corpus, and to play the texts (which may include but never limited to, our own field of notes) off against one another in an endless process of coaxing up images of the real.” p. 299. Cfr también Mazzotti, op. Cit, p. 60, «cha» y «qua, indican distancia del hablante con respecto a lo que dice».

Si Ávila filtró las declaraciones, se le pasaron cosas bastante graves, en cuanto a la posibilidad de articular las viejas creencias indígenas con el cristianismo<sup>77</sup>. Pero sobre todo, no debería haber incluido el primer párrafo, a la luz del cual se debe entender todo el manuscrito: «Si los antepasados de los que decimos indios hubiesen antiguamente sabido escribir, no se habría perdido en el olvido toda su vida y sus hazañas, sino que al igual que las de los europeos, habrían llegado hasta nosotros. Mas no ha sucedido así, y puesto que hasta el momento presente no se ha escrito de ello, vamos nosotros a exponer las costumbres de los antepasados de los Huarochiris, nacidos de un mismo progenitor, qué religión han tenido, cómo han vivido hasta nuestros tiempos y otras cosas análogas. Después describiremos pueblo por pueblo, las costumbres que han tenido y asimismo hablaremos de su origen»<sup>78</sup>.

Este párrafo está escrito con el mismo pulso, con el mismo desparpajo, con el mismo atrevimiento que hemos visto ya. «Nosotros» –el mismo tono, la misma voz representativa, la misma seguridad pontifical– no tiene miedo de decir que las hazañas de los antepasados son «equivalentes» a la de los europeos. Nosotros no ve un peligro en estas hazañas para las nuevas creencias: no hay contradicción entre uno y otro. No hay confusión posible entre las antiguas costumbres y

77 El diluvio, el pachacuti-muerte de Jesucristo –la principal-, el héroe civilizador Pariacaca de quien se relatan varios acontecimientos iguales al que Santa Cruz Pachacuti relata diciendo que el mendigo despreciado por todos menos por una persona, que luego es el único que se salva, luego es adjudicado a Santo Tomás, que a veces aparece como San Bartolomé. En *Runa Indio*, en el mismo suceso sólo aparece *Pariacaca*. Huaman Poma relata lo mismo atribuyéndolo a San Bartolomé, en op. cit., pp. 86-88. También este autor asocia a Pariacaca con frailes franciscanos (p. 283). Para Huaman Poma, Pariacaca es la Huaca principal de los Yauyos, y como tal es respetada en el Tahuantinsuyu, coincidiendo en esto con el manuscrito. Además las declaraciones tienen una coherencia interna que impide una intervención extraña relevante. Véase por ejemplo el uso continuo del número cinco, y por otro lado, cómo la misma declaración va aclarando puntos que había dejado oscuro o incompleto. Todo esto da a la fuente –a pesar de los sucesos extraños que cuenta, siempre propios de los mitos– una coherencia que la hace veraz en lo que pretende.

78 *Ibidem*, prefacio.



las nuevas. Afirmamos que todos descendemos de un antepasado común. Y todo ello es totalmente inofensivo y no contradice en nada la dominación política española, y por ello lo vamos a poner por escrito.

No, esto no le favorecía a Ávila, sino sólo en los momentos en que al declarante le interesaba que le favoreciera, como en las (pocas) veces que asevera que tales o cuales siguen haciendo sus costumbres prehispánicas. Pero también otros cronistas lo han hecho. Por el contrario, cuando a «Nosotros» le interesa decir que quizás los indios se referían al diluvio o a la muerte de Cristo, lo dice, y esto no le conviene a Ávila. E incluso se da el lujo de presentar algunas viejas costumbres con influencias o remembranzas cristianas.

Si «Nosotros» distingue tan bien: ¿para qué la visita de Ávila y todas las siguientes? ¿Por qué y cómo justificarlas? Si «Nosotros» afirma verdad por influencia de Ávila, ¿para qué los castigos, los azotes, y todo aquel *show* montado para el «incrédulo» virrey Montesclaros y el arzobispo, si estaba tan clara y pacíficamente afirmado el límite entre cristianismo e idolatría? No parece, pues, la influencia de Ávila lo que hace a «Nosotros» hablar con tanta tranquilidad, sino a una negociación interna de un «Nosotros» –precisamente– con el objeto de salvar una *identidad*, en la que se tiene firmeza y no se declara al menos *todo* por el miedo.

Por doquier en el texto, el «Nosotros» expresa y representa una teatralidad del poder<sup>79</sup> que se siente con la suficiente soberanía en cuanto al grupo, para hablar de una identidad colectiva –en un trance crítico– asumiendo su representación, e incluso dejando fuera del «nosotros» a los que ahora resultan «otros» en razón de que persisten en sus viejas creencias, sin la resignificación cristiana, por lo que quedan fuera del inclusivo «Nosotros». Esto muestra una complejidad en

79 Steven Mullaney, *Discursive forums, cultural practices: «History and Anthropology in literary studies»*, en Terrence McDonalckd (Ed.) , *The Historic turn in the human sciences*, Michigan, 1996, p. 161.

los «grupos subalternos» -si se me permite la expresión- que demuestra y delimita una capacidad que no es meramente reactiva, sino más bien endógena. Porque por una parte circunscribe una identidad, pero desde dentro, y por otra, marca una capacidad de «manio-bra» identitaria que refleja una complejidad en los grupos «domina-dos» que no siempre es puesta de manifiesto<sup>80</sup>.

Pero hay aún algo más grave e interesante, cuyas consecuencias Ávila no aquilató debidamente, y es la tremenda polifonía del texto que «Nosotros» está relatando. «Nosotros» abandona continuamente la palabra, para cedérsela al Inca, a Pariacaca, a Cahullaca, a Cuniraya, a un cóndor, a un buitre, a Pachacamac, a Lluclllay-

80 Por razones de espacio, pongo aquí de manera sintética, una razón más -de peso- por la cual puede establecerse que «Nosotros» es «la voz de la tradición oral del vientre de la comunidad que no deja de hablar desde el vientre de la versión escrita que la ha engullido», en expresión de Salomon. Si se estudian paso a paso las indicaciones metodológicas de Arriaga para realizar una visita, si se registran los procedimientos que establece para reali-zar una visita, si se memorizan los cuestionarios que dispone, si se tiene en cuenta que re-petidamente indica que se debe reunir a caciques y hechiceros, preguntarles dándoles tiempo a reflexionar y recordar, mezclando caricias con amenazas, se desprende con claridad que *Runa indio* ha sido objeto de este procedimiento, en el que se hace un auto, y está contestan-do -en realidad está haciendo un descargo- enarbolando un «Nosotros» que establece un perímetro de identidad que incluye el cristianismo, y la circunscribe, estableciendo una doble exclusión: los españoles son diferentes por sus costumbres, otras etnias indígenas por su persistencia en la idolatría. Y todo el manuscrito se comprende como un registro oficial de las respuestas de un grupo de gente, o de un cacique o hechicero, que responde a la con-signa dada en la primera pregunta del primer cuestionario: en síntesis se trataba de que dije-ran las Huacas y sus historias respectivas, sabiendo que en cada pueblo los fundadores eran tenidos como sagrados. Lo importante para nosotros es que la operación de la imaginación simbólica que registramos es verosímil, más allá de la influencia de Ávila u otras voces extrañas. «Los unos y los otros tienen, y cuentan, sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría. Por estas y otras razones suele haber entre los Ayllos, y parcialidades sus bando y enemistades, y descubrirse unos a otros, y por esta vía venirse a saber las Huacas, de unos, y de otros, y es bien aprovecharse de esta ocasión, cuando se ofrece». «Nosotros» cuenta las fábulas que dan sentido a las Huacas, nombrando y señalando. Joseph de Arriaga, op. cit., p. 144. Véanse sobre todo los capítulos XIII y XIV. La cita de Frank Salomon, *Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí* de Gerald Taylor, en *Andina*, 9-2, Cusco, 1991, p. 475. Por su parte, Luis Millones tiene un criterio parecido. Cfr. Luis Milones, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones del Perú (costa y sierra)*, Buenos Aires, 2004, pp. 101-108.

huancapa su hijo, a Don Cristóbal (cacique) y a todo tipo de personajes, construyendo un subtexto que –como ha demostrado Mazzotti<sup>81</sup>– en el caso del Inca Garcilaso, legitima lo que está diciendo para un lector local. Y a continuación, lo lee cristianamente, diciendo –casi siempre con aparente neutralidad, si esta o aquella costumbre se sigue o no haciendo. Todo esto introducido por alguna fórmula discursivo como «y dijo», a continuación de la cual habla la huaca o el personaje correspondiente. En esta aparente neutralidad en la que se hace hablar a otra voz, en que se la construye, una hermenéutica legítima indicaría que, de la misma manera que para un lector andino, esto puede tener otro significado que para el visitador.

Y en esa misma línea se puede interpretar que la dominación española obtiene en el subtexto construido, para un lector andino, el mismo status que la dominación incaica. Se registra repetidamente que el Inca respetaba y adoraba a Pachacamac y a su hijo Llucllayhuancapa. Pero lo que se afirma es que el mismo inca adoraba a esta Huaca tan importante. Esto supone tomar una *parte* de la autoridad del inca, legitimándola, para utilizarla a continuación y legitimar –fundamentalmente– la autoridad de la Huaca: no la del inca. La del inca había pasado, como era evidente tanto para un lector español como andino. La de la Huaca no siempre, ya que muchos continúan adorándola, en muchos casos, como dice en son de denuncia –que al mismo tiempo delimita un «Nosotros» identitario– pero marcando implícitamente el «no poder» español.

Hay algo más que se lee implícitamente: la autoridad española podrá pasar igual que pasó la del inca: sólo ellos quedarán allí. Este tipo de cosas que el texto deja implícitas –aún considerando que «Nosotros» fuera un declarante verdaderamente convertido– dejan un espacio abierto donde hay que subrayar las limitaciones de la dominación cristiana para imponer su «hegemonía» política, desde un punto de vista cultural: el impertérito «Nosotros», no sólo se da

81 Cfr. Juan Carlos Mazzotti, *Coros mestizos del inca Gracilazo*, Lima, 1996.

el lujo de hacer hablar a cuanta Huaca y personaje aparece en el relato, sino que sobre todo se da el lujo de callar.

## 6. EL TRIUNFO DE LA FE: LA FE EN EL TRIUNFO (FINAL)

Dice Luis Millones que «es interesante observar que a pesar de las pretensiones de Santa Cruz Pachacuti y de Huaman Poma, sus textos revelan que hablaban desde el nivel del Hatun Runa, del indígena común, con el que alternaban todos los días». Que don Felipe se llame a sí mismo «príncipe» y que don Juan reclame ser descendiente de «los primeros caciques» que se aliaron a los españoles, no les daba mayor rango en el turbulento mundo colonial que les tocó vivir. Sus angustias de indios cristianos en un mundo poblado de dioses vengativos y de miserias humanas, está bien descrito por el autor de los relatos de Huarochirí cuando narra los tormentos de Cristóbal Choquecasha, anterior cacique–alcalde en Huarochirí<sup>82</sup>, al ser perseguido en sueños por los dioses andinos para regresar al culto de sus antepasados, abandonado por su padre. Pues bien. Vamos a observar ahora la lucha religiosa –verídica o ficticia, pero muy significativa– de un andino contra sus antiguas huacas.

No se crea el lector que la interpretación religiosa de una lucha de este tipo no tenía implicancias políticas: «La sociedad barroca profundamente sacralizada desdibujaba los límites entre lo sobrenatural y lo cotidiano; en ella política y religión aparecían como un todo indiscernible. El objetivo prioritario de la vida política e incluso el fundamento del gobierno era la Fe: única y verdadera razón de estado, el más sólido fundamento para conservar y aumentar la monarquía»<sup>83</sup>. Para el español, la interpretación de este sueño era clara: el triunfo de la fe,

82 Cfr. cap. XX y XXI del manuscrito. Lo recoge también Luis Millones, op. cit., pp. 105-106.

83 Ana Sánchez, op. cit., p. 138.

en un cacique, que preanunciaba y simbolizaba el triunfo de la fe cristiana en los Andes todos. Y no muy lejos de ella el de la Monarquía. Y todo esto envuelto en un botín de oro y plata, y el ascenso en una carrera. Para «Nosotros», por el contrario, era la oportunidad de fijar el origen del cristianismo en Huarochirí, ya que la intolerancia –y las implicancias políticas– de Ávila no le permitía fundarlo en San Bartolomé o en Santo Tomás, aunque incluía el relato del ciclo de Tunupa, que en otros autores indígenas servía para ligar al cristianismo con el paganismo, por medio de la protocristianización, que permitía evitar o atenuar la acusación de «idólatras» a los indios.

Ávila no lo permitía porque uno de sus intereses mayores –como hemos visto– era subrayar que, antes de él, no se había creído ni practicado el cristianismo.

El sentido del sueño para «Nosotros», permitía, pues, fijar un comienzo para el cristianismo, a partir del cual se dividían las aguas de manera clara, aparentemente, pero al mismo tiempo, gracias al triunfo de un andino sobre el diablo, y no de un sacerdote. De esta manera, se resuelve el primer gran problema, con connotaciones políticas: el de la idolatría, y el de la supuesta protoevangelización, mientras el segundo –la tiranía o legitimidad de los incas– quedaba neutralizado, como un dato fáctico de la realidad histórica que el mismo español pedía que se contara. Y en esta resolución, verídica o ficticia, se ven surcos simbólicos a partir de los cuales resolver los propios desequilibrios internos, utilizando parte de la infraestructura logística de pensamiento, pero manteniendo al mismo tiempo la propia<sup>84</sup>.

84 La lucha en torno a estos temas se hizo encarnizada, hasta que el Primer Concilio limense declaró en 1551 que no se tenían noticias de la presunta protoevangelización. Pero a principios del siglo XVII el tema comenzó a circular de nuevo. Los dos cronistas extremos sobre estos dos temas, donde se junta el nudo de la problemática de la polémica política del siglo XVI, en torno a la legitimidad del poder y al Estado, son Sarmiento de Gamboa y Garcilaso. No tenemos lugar aquí para profundizar esta cuestión. Véase la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa, y los *Comentarios reales* del mestizo peruano. (Lo curioso es que Sarmiento de Gamboa fue condenado por la Inquisición). Para más información, véase José Antonio Mazzotti, op. cit., p. 27 y ss.

Más allá de todo ello, parece inevitable la conclusión de que un proceso hegemónico genera una resistencia, llámesela como se quiera «oposición» «resistencia» «autenticidad» «adaptación», «aculturación» u otros términos, pero que se revela –del camino primero de la semántica y después de la hermenéutica, una *apropiación*, inevitable por otra parte, por parte del grupo «derrotado» cuyo equilibrio psicológico–social se restablece. Las cosas no siguen igual. Pero tampoco para el grupo que impone su hegemonía, porque, al proponer una inteligibilidad del mundo, involucran una exigencia a menudo soslayada: la inteligibilidad viene envuelta en categorías de conocimiento y de lenguaje, que son propias. Con esto quiero aludir a la reflexión de Weber de que para que un «poder» sea verdadero debe ser legítimo. Que significa: que el que obedece, tarde o temprano debe «entender» algo, algún motivo, porque si no cambiará su modo de *pensar*. Obedecerá. Pero cuando la coerción física se aleje, no lo hará con la misma diligencia. Es su propia inteligencia –lectura, de inte-ligere, leer adentro– la que le dirá qué hacer. Y allí se verá hasta dónde creyó en la validez de una orden, o de una norma<sup>85</sup>. Y en esa distancia nacerá una apropiación, que en nuestro caso, generó un texto escrito, que más allá de su veracidad, tiene un *horizonte semántico*, que le da sentido a la verosimilitud que pretende. Y el texto queda abierto a una lectura andina posible, porque el texto es *inestable* y está abierto a diferentes apropiaciones: «Me parece que estamos ante un problema de difícil solución. Podemos utilizar , del lado del texto, todo lo que sabemos ahora sobre los juegos paratextuales y textuales, y del lado del lector, la reconstrucción de los horizontes de expectativa propios de cada comunidad de interpretación»<sup>86</sup>.

85 Enrique Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, 1994.

86 Alberto Cue (Ed.), *Cultura escrita, literatura e historia, conversaciones con Roger Chartier*. México, 1999, p. 156.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Antonio, «Religiosos, doctrinas, y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII», en *Histórica* 6, n° 1.
- ACOSTA RODRÍGUEZ, Acosta, «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607», en *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, Sevilla, 1979.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, Buenos Aires, Museo Etnográfico República Argentina, (821.1) 376.
- ÁVILA, Francisco de, *De priscorum huarochiriensium origine et institutis*, Madrid, 1952.
- BROTHERSON, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, 1997.
- CHARTIER, Roger, *El juego de las reglas: lecturas*, Buenos Aires, 2000.
- CUE, Alberto (Ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*, México, 1999.
- DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 2000.
- DURAND, Gilbert, *De la mitocrítica al mitoanálisis, figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- GEERTZ, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre problemas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002.
- GODENZZI, Juan Carlos, «Cognición y lengua andinas», en *Apuntes*, 45, Lima, 1999.
- GRAÑA, Mario, *Recuerdos de indios. Sociedades indígenas y memoria étnica. Huarochirí. Siglo XVII*, Luján, 1998. Tesis de Licenciatura.
- GRASSI, Ernesto, *El poder de la fantasía, observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, 2003.
- GREENBLATT, *Shakespeareans negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, 1988.
- GRUZINSKI, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, 2000.

- HARRIS, Olivia y BOUISSE CASSAGNE, Thérèse, «Pacha, en torno al pensamiento aymara», en Xavier Albó (Comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, 1988.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, pp. 72 y 73.
- JAMME, Christoph, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- KOSELLECK, Reinhard, *Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993.
- MAC CORMACK, Sabine, *Religion in the Andes*, Princeton, 1991.
- MARAVALL, José Antonio, *Estudios de historia del pensamiento español (La época del Renacimiento)*, Madrid, 2001.
- MAZZOTTI, Juan Carlos, *Coros mestizos del inca Garcilaso*, Lima, 1996.
- MILLONES, Luis, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones del Perú (costa y sierra)*, Buenos Aires, 2004.
- MORRIS, Charles, *Introducción a la Antropología sobrenatural*, Madrid, 1995.
- MULLANEY, Steven, «Discursive forums, cultural practices: History and Anthropology in literary studies», en Terrence McDonalkd (Ed.), *The historic turn in the human sciences*, Michigan, 1996.
- OLÁBARRI, Ignacio, «La resurrección de Mnemosine: historia, memoria, identidad», en Ignacio Olábarri, Fernando Javier Caspistegui, *La 'nueva' historia cultural, el postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Pamplona, 1996.
- PACHACUTI, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*, en Enrique Urbano, y Ana Sánchez (Eds.), *Antigüedades del Perú*, Madrid, 1992.
- PAGDEN, Anthony, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, 1997.
- PEIRE, Jaime, *Hacia una etnohistoria de la Iglesia en América colonial temprana*, Luján, 2000,
- Ritos y tradiciones de Huarochirí en el siglo XVII*, Lima, 1987 (traducción de Gerald Taylor).
- RÜSSEN, Jörn, «Cambio social y revolución historiográfica: un enfoque teórico», en Valentín Vázquez de Prada, Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui,



*Para comprender el cambio social: Enfoques teóricos y perspectivas historiográficas*, Pamplona, 1997.

SZÉMINSKI, Jan, «La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVIII)», en Gary Gossen, J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla (Eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*.

SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, 1994.

SOTO BRUNO, María Jesús, *La recomposición del espejo*, Pamplona, 1996.

TAYLOR, Gerald, «Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de los Yauyos. Un documento de Huarochirí-1608», en Gerald Taylor, *Camacamay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cuzco, 2000.

VARIOS, *Antigüedades del Perú*, Madrid, 1992.



CAPÍTULO 5

«ARTERIA CONTRA ARTERIA,  
MUSLO CONTRA MUSLO».  
SOBRE EL ANTISEMITISMO INTRASEMITA Y  
LA LUCHA POR LA PREDILECCIÓN DEL PADRE<sup>1</sup>

JEAN CLAM  
(CNRS, Berlin/Strasbourg)

1 «Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel». Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters», in: *Zur Psychoanalyse des Antisemitismus - Jüdische Wurzeln der Psychoanalyse*, Hg. Borkenhagen, Ada, Hegener, Wolfgang, Psychozial-Verlag, Giessen 2006, p. 114-148.



1. Sobre el método: psicología de masas y psicología individual. - 2. La problemática sociológica de la discordia entre hermanos. - 3. Discordia fraterna semita. -
4. Parricidio y lucha entre hermanos. - 5. Rivalidad entre hermanos como efecto de las estructuras primigenias especulares de la vida psíquica. - 6. Perspectiva de otra hipótesis. - 7. Pasión del padre, pugna por su predilección.

**E**N la lucha entre las estirpes semitas, no se trata sólo del *talio*, la venganza y la medida de la venganza, sino de lo que activa la venganza, su medida y su ley justa, a saber, la escisión de dos mitades y la transmisión por herencia de su disputa en estricta simetría a lo largo de generaciones. En el principio está la escisión de las arterias y de los muslos. En un sentido semita<sup>2</sup>, ambas palabras significan «línea de descendencia». En lo que sigue, quiero introducir en el mundo psíquico de la constitución de una comunidad estructurada a lo largo de escisiones tales.

## 1. SOBRE EL MÉTODO: PSICOLOGÍA DE MASAS Y PSICOLOGÍA INDIVIDUAL

La sociedad y la psique tienen muchos modos diversos de engendrar cristalizaciones estructurales y de hacerlas funcionar sustentan-

<sup>2</sup> En árabe. Remito a las explicaciones de Lane en las entradas: `RQ (V, 2017 s.) y FKHDH (VI, 2348 s.), en su *Arabic-English Lexicon*, Londres 1863-1893. El *fakhdh*, por ejemplo, es una «small sub-tribe, or portion of a tribe, consisting in the nearest of the kinsfolk of a man» (Lane VI, 2349). Otras subdivisiones de la asociación de parentesco son *batn* (vientre), *fasīla* (segregación), *ša'b* (pueblo).

do o determinando modélicamente todos sus demás aspectos. Aquí nos interesamos por la peculiaridad que tienen algunas sociedades semitas de organizarse a lo largo de líneas genealógicas de escisión y de desheredamiento, y queremos intentar una interpretación psicoanalítica de dicha peculiaridad. Aun cuando las separaciones primordiales en lo psíquico y en lo social nos conducen al rastro de una génesis de la categoría del número, y aun cuando vemos aquí el origen de la dualidad, que habrá de cristalizar más tarde, entre hermano y hermano, esto no significa aún, ni con mucho, que todas las sociedades estén estructuradas de modo dualista, en torno a la rivalidad fraterna. Para ello se requieren otros presupuestos.

En general, es problemático considerar las estructuraciones de la psique como determinantes para las de la sociedad, y a la inversa. Esto arroja la problemática del carácter especulativo de todos aquellos intentos de transferir formas de observación psicológicas a las sociológicas, y éstas a aquéllas<sup>3</sup>. Freud es consciente de la precariedad de toda mezcla de la psicología del yo con la psicología de masas. Él ve en esto un «problema de naturaleza principal» (*Freud* 1939, p. 541), y nombra sus dificultades principales (*ibíd.*, p. 540). Constantemente, pero sobre todo en *Moisés* (*ibíd.*, p. 516), y ya en *Inquietud* (*Freud* 1930, p. 269), llama a la prudencia en toda «transferencia de la psicología a la comunidad cultural», es decir, en toda transferencia del psicoanálisis del individuo a la psicología de masas. Subraya las «inseguridades de nuestros presupuestos» y las «dificultades de nuestros resultados» (*Freud* 1912-13, p. 440). En ocasiones, es el propio «supuesto de una psique de masas» (*ibíd.*, p. 440) lo que le parece problemático. La conexión entre neurosis y formación de carácter, que en el ámbito de la psicología individual es fácil de acreditar, es más, que es funda-

3 Intentos de este tipo eran usuales en la antropología y psicoanálisis americanos de los años 40 y 50. En este ámbito son conocidos sobre todo investigadores como Kardiner, Linton, Benedict, Eik Erikson. Sobre este tema, v. Kardiner 1939 y 1945; Erikson 1950; Benedict 1989. Una nueva reflexión crítica sobre estos planteamientos se encuentra en Du Bois 1960, sobre todo en el prólogo, «Two Decades later».

mental, no puede transferirse sin más directamente a las relaciones sociológicas de la psicología de masas (Freud remite a la conexión, cfr. *Freud* 1939, p. 524). No entramos expresamente en esta problemática sin fondo, y, en un primer momento, queremos dejar nuestras explicaciones en el mismo nivel de ingenuidad metodológica en el que, casi por voluntad propia, se encuentra *Moisés el hombre* de Freud. Pero con un pensamiento de fondo: la referencia común de lo social y de lo psíquico, en nuestro campo temático, a lo religioso y a sus formaciones imaginativas, legitiman a nuestros ojos lo que, considerándolo externamente, es un procedimiento especulativo. Es este enraizamiento común de las estructuraciones profundas psíquicas y sociales en el «tiempo primigenio» de un primordial ser afectado por el mundo, lo que otorga un significado fundamental a la leyenda religiosa del origen del deseo.

Freud enlaza una serie de hipótesis que apuntan al ámbito de convergencia de estas tres dimensiones de lo psicológico, lo social y lo religioso. Reivindicando la hipótesis de Darwin sobre el estado primigenio en las tres dimensiones mencionadas, «resulta la posibilidad de una comprensión más profunda, y la perspectiva de una hipótesis» (*Freud* 1912-13, p. 425). Del enlace de otras hipótesis resulta aquella heuresis de la perspectiva de una hipótesis, que surge de ahí como «poiéticamente». Gracias al obrar conjunto, por así decirlo, de *historiê* y *phantasia*, se abre una visión que adivina la palabra del enigma. La exposición que hace Freud de la cuestión que él investiga, el modo como conduce su investigación a los orígenes y como configura indagación, proyecta ante él un enigma material. Igual que un arqueólogo, a partir del enlace de diversas hipótesis, tiene que tratar de averiguar –si es necesario, también especulativamente– la solución que desata todo el nudo. Con ello, heurísticamente se halla cerca de los historiadores de la Antigüedad o de los indogermanistas, que a partir de un material escaso y muy diseminado quieren resolver una pregunta esencial por un origen. Aquí es decisivo lo específico de la heuresis de enigmas tales: la fuerza de convicción de la solución reside

sólo en su capacidad para incrementar inmanentemente, por así decirlo, su evidencia. La fuerza heurística de la hipótesis es en sí misma la demostración de su propio atinamiento. Nada puede acreditar del todo la solución salvo ésta misma, gracias a que acierta con el núcleo del nudo problemático: haciéndolo, despliega un potencial de resolución de todas las dificultades y preguntas que guardan conexión con ello. Esto es, sin duda, lo que lleva a cabo la hipótesis freudiana. En tal medida, es estrictamente especulativa, aunque su carácter especulativo no la desvirtúa en tanto que, por una parte, no hay soluciones parciales obtenidas de otros planteamientos no especulativos que, sumándolas, aporten algo comparable; y en tanto que, por otra parte, lo especulativo de la hipótesis que él pone en «perspectiva» es reducido posteriormente gracias a la evidencia continuamente creciente de la hipótesis. En cualquier caso, Freud procede como si hubiera considerado ambos hechos fortalecientes<sup>4</sup>.

En un primer momento, queremos situar la hipótesis de Freud en sus presupuestos sociológicos. Nos concentramos en un aspecto que, sin embargo, en la hipótesis mencionada está poco desarrollado, a

4 Desde *La interpretación de los sueños* (1900), Freud es básicamente un hermeneuta poiético, un intérprete osado que asume sin más y resueltamente el carácter especulativo de su interpretación. Se atreve a interpretar así, no puede sino interpretar así, y es consciente de que sus interpretaciones no puede fundamentarlas científicamente, pero las resguarda con una teoría estrictamente científica del impulso y de su economía. Haciéndolo, les confiere un cierto grado de plausibilidad. Pero esto no debe inducir a la conclusión que extraen algunos comentaristas de Freud—entre ellos Yigal Blumenberg en su colaboración citada en este artículo [cfr. Bibliografía]—, que opinan que Freud halló su hermenéutica en la tradición judía, especialmente talmúdica, de la interpretación de las Escrituras, y que, consciente o inconscientemente, la tomó prestada de ahí y la siguió desarrollando. La estructura científica que él establece en torno a este arte interpretativo tendría a menudo una función meramente legitimatoria. Yo diría que la hermenéutica de Freud tiene mucho más en común con la heurística de la arqueología y de las ciencias de la religión y la lingüística especulativas. Aquí, la fuerza heurística de la hipótesis es por sí misma demostración, sin perjuicio de lo que, por otra parte, pueda aportarse científica y metacientíficamente para su fundamentación. La metapsicología de Freud no es meramente legitimante ni plausibilizante. Es el intento de encuadrar aquella hermenéutica especulativa de lo inconsciente en una teoría de los procesos inconscientes que ella permite pensar.



saber, la rivalidad entre hermanos. El puente hacia el parricidio y hacia la predilección del padre lo tenderemos más tarde.

## 2. LA PROBLEMÁTICA SOCIOLOGICA DE LA DISCORDIA ENTRE HERMANOS

La sociología se ha interesado por la diferenciación de los tipos de socialización, y ha esbozado continuamente tipologías respectivas. Pese a toda la imprecisión de tipologizaciones tales, hay una serie de sociedades que constituyen un tipo robusto, caracterizado por la estructuración generalizada de la sociedad en torno a las problemáticas de la descendencia y la sucesión. El principio de una división binaria, fraterna, domina todas las instituciones sociales y las organiza en torno a esta rivalidad y a este conflicto. Aquí hay que encuadrar sobre todo a las sociedades arábigo-islámicas en la historia y en el presente. La formación de facciones –lo que la antropología social ha llamado faccionalismo– es el factor principal de la formación de la identidad, así como de la conservación de una disposición permanente y violenta a la escisión (v. Simonse 1992). La confrontación de los hermanos y su lucha por la legitimidad de la herencia y la sucesión (*khilâfa*) es en estas sociedades el principio de estructuración. Un concepto adecuado para ello, dentro de la ciencia islámica, lo ha acuñado Ibn Khaldûn<sup>5</sup>.

5 V. Achcar (1999). Aquí se encuentran aclaraciones útiles sobre el concepto de la ‘asabiyya como *iltihâm bin’nasab* (enlace carnal por parentesco). Hay que pensar que tales sistemas rivalitarios presuponen dos cosas: una cohesión interna muy fuerte del grupo, que precipita en la declaración de la incondicionalidad de sus puntos de contacto con otros –es decir, que tales puntos de contacto son intocables bajo cualquier condición–; y una disposición afectivamente muy intensa a movilizar todos los potenciales agresivos para defender y castigar la más mínima vulneración de estos puntos. Es decir, los sistemas rivalitarios de este tipo son sistemas vindicativos, que se nutren del estallido afectivo y de la disposición a una venganza y un ajuste de cuentas desproporcionados frente a toda ofensa. Esto se expresa en

En el curso de nuestras interpretaciones psicológicas del «faccionalismo» árabe y semita, se pondrán en primer plano los momentos de este modo de estructuración, cuya concreción podría incitar a suponerlos como universales. Mientras que representan principios estructurales universales de la sociedad y de la psique, tienen que aparecer en asociación con otros momentos históricos, para que puedan ser llevados a una determinación y una concreción inequívocas. Para ello, faltan a menudo en la situación histórica estructuras secundarias afines, o por emplear el término de Weber, «electivamente afines»<sup>6</sup>.

Así pues, no todas las sociedades primitivas ni tradicionales están estructuradas conforme a divisiones binarias de líneas de descendencia, sino sólo algunas sociedades particulares, igual que no todas las sociedades primitivas están organizadas totémicamente, ni todas desarrollan sistemas de castas, ni todas conocen una reduplicación del gobierno en un gobierno patriarcal y un gobierno bélico... El sistema de castas de la India no tiene nada de solución universal, ni de una difusión universal empíricamente comprobable. Más bien –y así lo ve una sociología apartada del conceptualismo y guiada conforme a máximas teóricas weberianas– es una «solución» para una respuesta a situaciones y condiciones fáctico-históricas, tanto materiales como ideales, totalmente determinadas<sup>7</sup>.

la solidaridad de dos rasgos opuestos del carácter nacional de estirpes tales, a saber, la «ferocity» y la «fraternity» (o «friendship»), como los llama Wolff (1998-99), que relata sobre descripciones tempranas (provenientes de la época de la ilustración) de un carácter tal. En la *Biblia*, la figura de Lamec (Gn 4, 23 ss.) representa esta desproporción, casi siempre peculiar de los sistemas vindicativos, entre la afrenta y la venganza colérica y ebria de violencia. Sobre una comparación del rasgo vindicatorio en diversas sociedades, v. Verdier 1986, y en sociedades de Oriente próximo (sobre todo en el Líbano), v. Chevallier 1971 (cap. VI).

6 Max Weber ha acuñado un concepto sociológico de la «afinidad electiva» que hace comprensible la emergencia de estructuras sociales que, en último término, son improbables. Este concepto lo comenta Michael Löwy (2004). Esto significa que no basta con hablar de «los semitas salvajes» (*Freud* 1939, p. 497) en oposición a los egipcios urbanos. El «salvajismo» de la raza no puede explicar su carácter faccionalista.

7 En el sentido del pensamiento «sociológico» de una solución, v. Baechler (1968).

Pero desde el punto de vista sociológico y psicoanalítico, hay que atenerse estrictamente a una tesis. La diferenciación de la sociedad en partes numerables no es nada arbitrario ni deja de tener sus consecuencias. Reproduce las categorías del pensamiento y de la acción<sup>8</sup> que subyacen a todo sentido proyectado en la comunicación social y que dan estructura a su articulación.

Las formas tempranas de diferenciación de una sociedad –y esto queremos subrayarlo– pueden variar, pero por principio y de modo regular son variaciones de proyectos clasificatorios que estructuran internamente la sociedad y tienen sentido desde sus presupuestos. Sin clasificación, una sociedad no puede entenderse como ordenada de algún modo<sup>9</sup>. De algún modo tiene que mantener cohesionada su

8 Éste es el modo de ver las cosas de Durkheim, que después de él explicó y generalizó Mauss. Los textos de Durkheim a este respecto están diseminados en su obra. Aquí remitimos a los pasajes fácilmente memorizables en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim 1960, sobre todo pp. 12 ss. y 621 ss.): «il existe, à la racine de nos jugements un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont ce que les philosophes appellent ... les catégories de l'entendement: notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité (S. 12-13)... Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée,... l'ossature de l'intelligence ... elles sont nées dans la religion et de la religion,... sont des représentations collectives,... des choses sociales (S. 13-14). ... L'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale (S. 17)... notre logique actuelle ... dépend de facteurs ... sociaux (S. 18) ... origine sociale des catégories (S. 21), représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité (S. 22) ... la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose du dedans de nous-mêmes... (S. 24)». Tales supuestos conducen a una «*théorie sociologique de la connaissance*» renovada, cuya máxima fundamental es, por así decirlo, la preteridad, la anterioridad de lo social en todo lo individual. Esto se ve del mejor modo en el ejemplo del lenguaje: «Dans le mot, se trouve donc condensée toute une science à laquelle je n'ai pas collaboré, une science plus qu'individuelle; et elle me déborde» (p. 621). Las «*représentations collectives*», tanto conceptos (*concepts*) como categorías del entendimiento (*catégories*), son «*des choses sociales*» que expresan las «*conditions fondamentales de l'entente entre les esprits*» (ibíd.). Son incluso «*sociales... au second degré*» (p. 628), pues «*ce sont des aspects différents de l'être social qui leur seroient de contenu*» (ibíd.), es decir, que representan una especie de «*sustracciones*» (*décalque*) de la organización social. Éste es el punto en el que arranca nuestra deducción del número y del numerar desde las divisiones primigenias de lo social.

9 Lo que constituye a una sociedad en sociedad es que se perciba a sí misma como un todo configurado de algún modo, y no simplemente como un escenario totalmente contingente,

totalidad y su diversidad (interna)<sup>10</sup>. Tan pronto como lo hace, se ha enumerado: se ha enumerado a sí misma como unidad, y todo lo demás como no perteneciente a esta unidad, como lo segundo respecto del uno que ella es; luego enumera sus partes, diferenciándolas y poniendo una tras otra en una serie ordenada, que es origen del número y del enumerar en ella. Clasificar significa poner uno y luego añadir otro fuera de este uno, y nuevamente un tercero... Este enumerarse es para Durkheim aquello mediante lo cual se genera la categoría del entendimiento «número» –siempre teñida culturalmente–, que luego hace posible todas las operaciones de numerar y calcular<sup>11</sup>.

Una opinión similar se encuentra en la doctrina psicoanalítica de Lacan sobre la identificación. Lacan recurre aquí a la teoría de Frege del número, al cuadrado lógico de Peirce y a la doctrina matemática moderna de las cantidades, para llegar a la visión de que el número y la enumeración emergen de un enumerarse inicial y primigenio con o sin los otros<sup>12</sup>. Contar uno y dos, es contarse (enumerarse) a sí (yo) y a/con los otros, de modo análogo a contar (enumerar) dos clanes primitivos. En ambos casos, el modo como uno se cuenta (se enumera), es lo que proyecta y hace que se despliegue la serie de los números.

como paisajes recorridos o el cambio de los tiempos. Incluso una horda primigenia sin configuración, en el cúmulo perfilado sin nitidez que la constituye, diferencia un dentro y un fuera, mujeres de hombres, niños de adultos, individuos dirigentes de individuos que obedecen...

10 Los proyectos originarios para que la sociedad tenga sentido son de naturaleza clasificatoria. La lógica de la clasificación es la de un diferenciar, la de un enumerar lo respectivamente diferenciado, y la de un ordenar las partes diferenciadas y enumeradas en referencias que pueden tener un sentido metafórico muy diverso.

11 Si hubiera dispuesto de más espacio para una confrontación con las tesis de Durkheim, habría podido demostrar con precisión cómo se divide y se enumera la idea de totalidad (*totalité*), que para Durkheim no sólo tiene necesariamente origen social sino que también es pensable sólo desde sus realizaciones en la organización social.

12 Me remito al seminario de Lacan «*L'identification*» (1961-62), que está recorrido por la pregunta por el ser-uno (v. sobre todo las primeras sesiones, en las que se plantea el problema).

Como sucedía en Durkheim, las categorías de número y de sucesión tienen su origen en este primer «enumerarse y contarse».

Una noción tal de la génesis de las categorías del entendimiento a partir de divisiones primigenias de lo social y lo psíquico no es una especulación sobre la maduración, en términos de psicología del desarrollo, de determinadas funciones cognitivas, incluso de funciones cognitivas fundamentales. Si fuera éste el caso, entonces se tendría la posibilidad de examinarlas tanto con medios de Piaget como con medios cognitivos<sup>13</sup>. Pero ambos planteamientos para un examen no atinarían ni podrían atinar con una génesis tal. Ésta no se realiza en el ámbito de lo que Piaget llama la «*intelligence*», sino en el del impulso y en el del adherimiento del sentido a dicho impulso y a sus cauces. En Lacan –y yo interpreto a Durkheim a lo largo de líneas lacanianas– se trata de la adherencia pulsional del sentido del número: la fundamentalidad del número viene de la adherencia muy temprana de su sentido a un deseo que realiza precognitivamente una estructuración del mundo en dentro/fuera, sí-mismo/no-sí-mismo, cuerpo propio/cuerpo ajeno..., a lo largo de las estabilizaciones de su desasosiego, y que introduce las identificaciones de sus objetos que se suceden a partir de ahí.

Es decir, se trata de practicar una arqueología de estas divisiones primigenias que permita reconstruir las figuras, y sobre todo las tipologías, en las que se produce este tipo de estabilizaciones. Pues en todo contarse (enumerarse), mediante la mera operación de diferenciar no surge sólo un uno y un dos: esto sería un punto de vista meramente formalista, que no tiene nada que ver con el punto de vista psíquico-material de un análisis del deseo. En este nivel arcaico de la pulsionalidad surgen relaciones muy enmarañadas de un dos interno al uno, así como de una relación de su relación interna al uno. Surge un uno

13 En Piaget (1967, 1972, 1973), pueden hallarse elementos fundamentales sobre el surgimiento de las categorías de número, de causa, de cantidad, así como de la intuición del espacio, el tiempo, etc.

interno al uno y un dos interno al dos, en ambos casos por la mediación de uno a través del otro. Surgen reflejos (especulares) externos del uno (como lugares cambiantes del deseo), conforme a los cuales aquél se orienta para congregarse como uno, en la visión de los dos que miran a este reflejo como una unidad externa ya congregada. En el estadio especular, en el fondo se trata esencialmente de la constitución del uno en el reflejo del uno, lo cual posibilita luego la enumeración del uno, así como su reduplicación como dos (original y reflejo).

Durkheim sitúa en el nivel arcaico primigenio el totemismo, como la forma genéticamente primera de diferenciación social. La forma de organización totémica es extremadamente elemental, particularista y segmentaria. Los segmentos sociales están yuxtapuestos y no se tocan. Se ha roto toda continuidad de uno a otro. La autonomía de los segmentos no puede relativizarse. La pluralidad de segmentos representa «mundos heterogéneos» (cfr. Durkheim 1960, p. 280). La clausura hacia afuera está reglamentada estrictamente, y se proporciona reflejos internos mediante reglamentaciones igualmente estrictas del interior con otras clausuras complementarias. De este modo, la alianza conyugal está prohibida estrictamente dentro del clan totémico, y requiere un intercambio exógamo con otros clanes. Pero esto no reduce en modo alguno la clausura del clan, sino que subraya la discreción y la oposición de las partes integrantes sociales. Aquí no pueden exponerse las relaciones de dentro y fuera, ni sus múltiples reflejos en sí y entre sí. Asimismo, los paralelismos entre divisiones primigenias psíquicas y sociales, merece que se los investigue por extenso en cuanto a su fundamentación en los cauces del impulso, pero esto rebasaría el marco de nuestro propósito. Aquí debe bastar la indicación de que, en el ámbito sociológico, el puesto del impulso es ocupado por fuerzas irresistibles que impulsan a la diferenciación entre lo próximo y lo inmediato, entre primo y hermano, entre hermano y hermano<sup>14</sup>.

14 René Girard (1972) ha desarrollado una psicología de las masas completa en el sentido de Freud. Lo que fundamenta lo social en la conjuración de toda mimesis desenfrenada del

### 3. DISCORDIA FRATERNA SEMITA

La *Biblia* narra muchas enemistades fraternas. Es más, en ella puede encontrarse la discordia fraterna en el origen de la primera escisión de la humanidad y de la formación de las primeras leyendas de descendencia y genealogías diferenciadas. Incluso se las podría interpretar en el sentido de un ciclo de escisiones generacionales que retornan una y otra vez, y que definen la historia de las estirpes judías (Caín, Abel; Ismael, Isaac; Esaú, Jacob; José y sus hermanos; Absalom, Amón..., incluso hasta el *Nuevo Testamento*, con la envidia del primogénito hacia el hijo menor predilecto –«pródigo»–)<sup>15</sup>.

El *Corán*, por su parte, está metido de entrada en una lucha por la sucesión hereditaria. Es la lucha por la herencia legítima del patriarca Abraham y su mensaje monoteísta, es decir, por la recepción legítima de este mensaje del padre universal. El profeta Mahoma reivindica la sucesión hereditaria legítima de Ismael, el padre de los semitas árabes en el desierto<sup>16</sup>. La estirpe de Isaac, que había arrebatado violentamente la sucesión, habría invertido y corrompido el mensaje primordial del Dios único. Él, el profeta, vuelve a restablecer por inspiración directa el mensaje en su pureza primera, devolviéndola a la posesión de los verdaderos herederos<sup>17</sup>.

deseo, es una doctrina del impulso de lo social y de su génesis a partir de una «crisis sacrificial».

15 En las leyendas y los mitos, los hijos menores, nacidos después, a menudo son los predilectos. Pues (según Freud) son protegidos tanto por el amor de las madres a ellos (*Freud* 1939, p. 530), como por el envejecimiento del padre y la expulsión ya acontecida de los hermanos mayores. Esto conduce a menudo a una «preferencia» de los hijos menores.

16 La afirmación de Mahoma de una descendencia de las estirpes árabes de Ismael, en una investigación muy minuciosa de las fuentes –como las ha planteado René Dagorn (1981)–, se evidencia como totalmente infundamentada. Tanto más sorprende el modo como los propios afectados asumen sin excepción el mito mahometano en un nivel tan tardío de la historia.

17 Nuestra fuente es aquí el Hayek, en relación con la tradición islámica y judía (1964).

La discordia fraterna es una lucha por la descendencia y la legitimidad de la herencia. Abraham es padre de Ismael y de Isaac. El primogénito es hijo de la criada. El segundo hijo es el hijo de la esposa de igual rango que Abraham<sup>18</sup>.

La legitimidad de la reivindicación de la línea de Isaac se funda, primeramente, en:

- a) la legitimidad de la primera mujer;
- b) el milagroso nacimiento de Isaac, anunciado por los ángeles, a una edad muy avanzada de los dos padres<sup>19</sup>;
- c) el sacrificio que aceptan tanto él como su padre, pero que por gracia divina no se lleva a cabo<sup>20</sup>.

El rechazo de la pretensión de la línea del primogénito apela siempre a estos hechos. Subraya la descendencia esclava de esta línea. Es interesante que la negación por parte de Pablo –que a los ojos de Freud es el fundador del cristianismo– de la legitimidad de la línea de

18 La relativa igualdad de status de hombre y mujer se asocia por lo general con un matrimonio endógamo entre primos paralelos en el «mariage arabe». De la literatura antropológica sobre el «mariage arabe» y la inversión de sus figuras, v. Fogel 2005, así como la útil aclaración de Casajus 2002. La asimetría entre las líneas de descendencia, por regla general, parece dar motivo para conflictos fraternos y la lucha por la herencia. Pero, mirándolo más exactamente, se constata que estos conflictos se vuelven más virulentos cuanto más densas en términos genealógicos son las relaciones de parentesco entabladas a través del matrimonio (esto es lo que sucede con Jacob y Esaú, los hijos de la misma madre, que, por su parte, tiene el mismo rango que el padre). La institución otomana del harem, que incrementa hasta lo ilimitado las posibilidades de elección matrimonial transformándolas en mera oportunidad para engendrar descendencia, debería permitir esperar un aplacamiento de la problemática de la herencia legítima. La referencia a una reivindicación de descendencia privilegiada forzosamente pierde aquí fuerza detonante. A las mujeres se las excluye por completo de involucrarse en la determinación de la descendencia (sobre la problemática otomana, v. Peirce 1993).

19 Esto no se discute ni en los escritos canónicos del Islam ni en sus tradiciones colaterales. Por el contrario, como veremos, la identidad del hijo sacrificado experimentará un cambio: se desplaza de Isaac a Ismael.

20 Sobre el juego de las figuras de la paternidad, la filiación y el matrimonio, tal como se desarrolla en las diversas estaciones de la tradición patriarcal según la Tora y el comentario talmúdico, v. Mosès 2004.



Isaac, repita la misma figura: la mujer legítima es presentada como esclava, y su descendencia como esclavos<sup>21</sup>. Para Pablo se trata de la esclavitud de la carne, de la descendencia carnal. La línea de Isaac no se eleva a la filiación espiritual que es inaugurada por Cristo. Con ello se deshereda a sí misma. Los cristianos representan los nuevos herederos verdaderos, y no pueden sino invitar a los judíos a ingresar en la Nueva Alianza y la nueva elección.

En el siglo VI después de Cristo aparece el profeta árabe Mahoma, quien se inscribe en la controversia contra ambas partes. Exige el derecho del mayor, reconduciendo con ello la controversia a su nivel más arcaico. El propio Abraham, como patriarca de los ismaelitas (musulmanes), isaaquianos (judíos) y nazarenos (cristianos), no es él mismo ni judío ni cristiano. Es el primer adorador del Dios único y verdadero, el *Hanif*. Desde Abraham, la línea de descendencia conduce de nuevo a Adán y a su fe primordial, su monoteísmo arcaico, la primera revelación.

Quiero aplicar a los tres monoteísmos que compiten entre sí por la autolegitimación (y la deslegitimación del otro) las tesis de Freud y las figuras del monoteísmo. Trato de hacer una exposición sintética de las tesis de Freud. Este intento de una «deducción» del pensamiento freudiano a partir de principios, hipótesis y teoremas determinantes, articulará en él sobre todo, de modo preciso y nuevo, sus figuras conductoras. En esta medida, la reconstrucción sistemática de la argumentación –que tiene algo de escolástico y que el propio Freud intentó varias veces<sup>22</sup> – aporta perspectivas heurísticas sobre nuevas hipótesis. Trataré de formularlas más tarde.

21 Benslama (2002) ha dado una interpretación psicoanalítica de la figura de Agar, que le otorga una posición clave en la estructuración del inconsciente islámico. Es la figura femenina silenciada de la madre en el origen –en el Corán no se la menciona por su nombre ni una sola vez, sólo la tradición sabe narrar de ella–.

22 En su libro sobre Moisés, en los apartados sucesivos de la redacción definitiva del libro, Freud tuvo que exponer continuamente la argumentación de modo sintético. Esto guarda

Avancemos hasta la deducción del pensamiento freudiano. Una posible clasificación sería ésta:

a) Toda religión es religión patriarcal. La religión surge de un hecho real de la prehistoria humana: el asesinato del patriarca de la horda a manos de sus hijos aliados, que se repite en todo nivel de organización o no-organización de la sociedad humana, de la falta de sociedad o la sociedad preliminar. La secuencia de surgimiento es la siguiente:

b) El patriarca es tiránico, *féroce et obscène* (Lacan<sup>23</sup>): se reserva para sí a todas las mujeres de la horda, castra o expulsa a los hijos que se le resisten, se recrea en su supremacía y en su arbitrio.

c) Los hijos/hermanos temen y aman al padre. Se identifican de dos modos con el padre:

- en el modo de una identificación amorosa con su supremacía y su grandeza;

- en el modo de una identificación de odio también con su supremacía y su grandeza.

Pero de esta ambivalencia, con la presión de la frustración sexual y de otras represiones de los impulsos, surgen el deseo y el acto del asesinato del padre. Los hijos se alían, matan al padre y se liberan de su gobierno.

d) «Tras el asesinato» comienza un desarrollo y una problemática, en los que se centra expresamente mi interpretación de la deducción freudiana: los hermanos son afligidos por una conciencia de culpa, que sólo son capaces de atenuar divinizando al padre asesinado y consagrándole un culto.

Las otras consecuencias del parricidio, en el sentido de la modificación producida en la situación de los hijos, de las madres y de las

relación con los azares del surgimiento del libro, los *fata libelli*, que si han de tener relevancia en alguna parte, entonces es sobre todo aquí.

23 Lacan (1986), «Seminario de ética», p. 15. V. también Clam (2004, pp. 90 ss.) sobre el significado del patriarca como interventor de la ley.

hermanas, en la estructura de la asociación, en la dirección y en la satisfacción del deseo, son muy importantes para mi interpretación del pensamiento monoteísta de Freud. Pero tengo que comentarla mucho más adelante, en un contexto más amplio, a saber, el del complejo de rivalidad entre hermanos.

e) Por un lado, el nuevo Dios genera en sus asesinos sentimientos de culpa, de arrepentimiento y de amor. Pero, por otro lado, los sentimientos de odio, de asesinato y de destrucción no desaparecen en la nueva religión. La ley de la ambivalencia de la relación con el padre sigue existiendo en la nueva dimensión religiosa.

f) Esta ambivalencia se expresa casi siempre, y del modo más auténtico, en la dimensión sacrificial de la religión: representantes religiosamente marcados de la figura del patriarca o de la figura del hijo (reyes sacrales, sumos sacerdotes, hijos escogidos), son sacrificados ceremonialmente de manera periódica, en el sentido de una repetición del asesinato del patriarca, como un desfogamiento, que descarga las pasiones, de la identificación de odio generada por el padre.

g) Esto conduce a una interpenetración de la figura del padre (tiránico) y del hijo rebelde: el fundador de la religión o el que custodia la religión representan por sí mismos al patriarca, y encarnan su grandeza, que ordena que se la tema, y su exigencia –que aún opera cruelmente y es sangrienta– de renunciar al impulso: hasta aquí llega la ambivalencia de los sentimientos de amor y odio que el patriarca generó originalmente en sus hijos. Como representante de este patriarca, es asesinado en una nueva activación del asesinato primordial. Pero, en lo religioso, este asesinato asume el sentido de un sacrificio, porque la comunidad no sólo asesina al chivo expiatorio por odio, sino por culpa. Es decir, el asesinado tiene que recibir la valencia de la culpa, convirtiéndose así en representante de los hijos rebeldes que tiene que expiar el acto sustitutoriamente para la comunidad de los hermanos.

h) Toda religión está articulada en períodos sacrificiales. Esto le viene del carácter imprecadero del motivo monoteísta, que opera e

impera en ella. Toda religión está motivada intrínsecamente por este motivo, y no tiene en sí ninguna otra «vis» ni fuerza motora. Sin ella perdería la substancia, la eficacia y la operación.

i) Esto significa que, con los sucesos en el tiempo primordial de la prehistoria, la psique de masas ha sufrido traumas que ya no pueden sanarse. Su curación sólo puede configurarse mejor en la forma del ciclo religioso de la repetición del acto y la expiación: con el asesinato primordial, se ha «fundado» una «pretensión» en el inconsciente de la psique de masas que los hombres jamás pueden satisfacer. Es inaplacable y se mantiene apartada de su «latencia», como un motor de la historia del alma.

j) Esto conduce a una especie de reflejamiento mutuo uno en otro del motivo religioso primordial y de la historia religiosa. En toda religión, el motivo del asesinato del patriarca es el único motivo realmente activo y operante que retorna una y otra vez como algo reprimido. Es más, es lo única y primordialmente reprimido. Funda la historia tanto de la psique individual como de la psique de masas. Esto lo ve Freud como insistencia del pensamiento monoteísta en toda religión, y como obligación reiterada de apropiárselo y reactivarlo. Por eso el Dios mosaico, Adonai, el único Dios verdadero del auténtico motivo monoteísta, actúa a espaldas del Dios del volcán Yahvé, el Dios de la apostasía del monoteísmo por parte del pueblo de Moisés. Pero la religión de Yahvé y del Qadesh es derrotada por la fuerza y la pureza (mosaica) del verdadero motivo monoteísta, y finalmente es reprimida.

k) En la religión, según Freud, en realidad sólo hay hombres, y no dioses. Pero esto no representa ninguna desintegración de lo religioso. Lo religioso sigue estando fundamentado en aquél ámbito de la psique (individual y de masas) que da cobijo en sí a las intensidades más tempranas y más fuertes de la vivencia. Una vivencia tal, ni puede hacerse que no haya sucedido, ni puede extirparse, ni olvidarse. Es fundante para toda vida psíquica posterior, y determinante para todos los destinos psíquicos posteriores. La psique está apresada

da en esta trampa de la facticidad de los hechos primordiales, de los actos del origen. Los rastros de su recuerdo son las fuerzas impulsivas de la vida anímica más vivas y estructurantes.

l) De ahí se sigue que la religión, ciertamente, por una parte es una ilusión, es decir, que en ella sólo hay hombres (padres humanos) y no dioses; pero que, por otra parte, la vivencia religiosa –y con ella me refiero a la vivencia patológica fundamental de la psique, la pasividad del alma, fundada en torno a traumas determinados y constituidos con precisión– es lo más real en aquello que hay en la psique. Esto sumamente real, es la realidad de la estructuración anímica y de sus anudamientos insuprimibles en torno a lo que funda sufrimientos: se trata de fundar motivos incurables, patéticos, dolorosos, que se reiteran forzosamente, y pretensiones inaplacables.

m) Por eso, la historia de la religión, o de las religiones en general, tiene que poder interpretarse como historia de la repercusión de estas pretensiones. En tal medida, la arbitrariedad aparente y lo inusual de los contenidos religiosos y de sus transformaciones, no deben inducir a emprender una adición de carácter ilusorio y formación anormal de la religión. Las formaciones y configuraciones religiosas, en el sentido del psicoanálisis, tienen la misma substancia que las neuróticas. Al igual que los productos neuróticos, están totalmente obligadas a partir de forzamientos anímicos, movidos por el sufrimiento y el miedo. Lo religioso es una ilusión, cuya eficiencia está inscrita en la menesterosidad de la psique. Está emplazada en el mismo ámbito de realidad que los significantes de la neurosis que vulneran a través la carne de los cuerpos y de la substancia atemorizable de las almas. En ambos casos, impera el mismo forzamiento a repetir el trauma y su curación en el sacrificio en sí mismo y en el otro.

Sólo queremos desarrollar esta deducción freudiana de las tesis del *Moisés*, que es lo que yo llamo el pensamiento de monoteísmo de Freud, en cuanto al caso especial de monoteísmo semita. Esto aporta las siguientes deducciones:

a) Moisés es un hombre, no un Dios. Su religión es una ilusión,

como todas las otras. Pero, en tanto que despierta a una nueva vida el motivo del monoteísmo en tanto que el motivo propiamente religioso, está actuando, por así decirlo, en lo substancial de la psique de masas. Mediante él, se transmiten la insistencia y el retorno de lo reprimido desde su latencia en lo inconsciente de la psique individual y de masas.

b) En calidad de fundador de religión, Moisés es tanto la figura de un padre como la figura de un hijo. Ayuda a que el motivo del monoteísmo, fundado en la época primitiva, adquiera una nueva validez: lleva el asesinato del patriarca a un nuevo presente, desatando con ello los insoportables sentimientos de odio y de culpa que enlazan con aquél, y haciendo que se descarguen y se curen periódicamente en la reactivación del parricidio en él mismo y en su propia curación sucesiva en tanto que profeta.

c) Este hombre no es un judío, sino un egipcio. Esto significa que, como figura del padre, no tiene asignado ningún ejército ni ninguna horda. Más bien tiene que escogerse uno. Y lo hace, convirtiendo a la masa despreciada de los judíos en su séquito y su pueblo, como pueblo escogido del padre Dios.

d) El hombre Moisés del Islam es el hombre Mahoma, y no Abraham<sup>24</sup>. Éste sería el *ikhnaton* del Islam, el padre, que quería predicar y establecer el monoteísmo en su propio pueblo<sup>25</sup>. En tal medida, Mahoma es un extraño en relación con los árabes quraicistas –que,

24 Abraham es el primer musulmán, fundador de la peregrinación, de su culto islámico y de sus instituciones. Pese a la igualdad de todos los profetas (una máxima coránica) hay una preferencia por Abraham. A Mahoma le importa la herencia de Abraham, las instituciones que él fundó, y que testimonian, todas ellas, la implantación original, anterior a todas las demás, de la revelación en la estirpe de Ismael.

25 La fundación mahometana de la religión es para Freud una «repetición abreviada de la judía, como imitación de la cual apareció» (Freud 1939, p. 540). Aquí hay también un «asesinato del fundador de la religión» (ibíd.), pero a la que le falta el profundizamiento tan característico del «caso judío». El Islam tiene una concepción especial del asesinato de figuras proféticas (es decir, de figuras del padre en el sentido de Freud) como padres sacrificados por culpa y arrepentimiento.

en sentido estricto, son sus verdaderos compañeros de estirpe- cuando descubre y proclama su ascendencia abrahamita. En esta medida, el profeta se ha escogido un pueblo desde el reenlace genealógico de este pueblo con un padre externo y con su monoteísmo.

e) Con la «recobranza del único gran patriarca» (Freud 1939, p. 540), ayudó a sus compañeros de estirpe a una «elevación extraordinaria de la autoconciencia» (ibíd., p. 540)<sup>26</sup>. Veinticinco siglos después de su expulsión, Ismael/Mahoma se hace consciente de su ascendencia. Es la figura de su padre la que se alza ante él. Experimenta su destino propio como la pasión del sacrificado<sup>27</sup>.

f) La diferencia con el hombre Moisés es que el hombre Mahoma puede reenlazar su motivo monoteísta con un padre genealógico. Ésta es también su única oportunidad de apropiarse como herencia de una parte del pensamiento monoteísta<sup>28</sup>.

26 Abraham es «vuestro padre», dice Mahoma a sus compañeros de estirpe. De este modo, Mahoma se pone en el *aqib* (huella de pie) de Abraham, y pone asimismo a los árabes de la Meca en su descendencia. Realiza la esperanza de Abraham de un restablecimiento de su descendencia ismaelita. Sobre esta construcción genealógica y las dificultades que resultan de su semántica (*aqib, dhurriyya, âl, banû, s'at, millat*), cfr. Hayek 1964, p. 66.

27 En el Corán, todas las figuras proféticas, como el hombre Moisés, están construidas como figuras heroicas. La tradición islámica, por ejemplo, construye a partir de muchos materiales un *Evangelium Infantiae Abrahae*: con expulsión, asesinato en masa de recién nacidos... El adversario de Abraham es Nemrod, que, igual que Faraón, es el gobernador omnipotente de un imperio gigantesco. Es él quien ordena la matanza de todos los recién nacidos y la separación de todas de sus mujeres de sus maridos, cuando tiene noticia de la interpretación que hacen sus astrólogos de la aparición de una estrella... Abraham lleva también a cabo una Higrá, una emigración, acompañado de Sara, su mujer, y un séquito.

28 A este camino de la apropiación y la configuración de la *da'wa* (llamada) monoteísta, Mahoma sólo llegó después de un desarrollo bien documentado. Éste conduce desde la Meca a Medina, a través de la Higrá y la discordia con los judíos y los cristianos árabes en y torno a la Meca (v. Hayek 1964).

#### 4. PARRICIDIO Y LUCHA ENTRE HERMANOS

Con ello se vuelve comprensible el «antisemitismo» intrasemita como lucha entre hermanos por la herencia monoteísta del padre. Lo que para nosotros queda en primer plano es la rivalidad entre hermanos. ¿Cómo surge y cómo se establece? En Freud, el pensamiento de una lucha tal entre hermanos falta casi por completo. Mejor dicho, la disposición del pensamiento freudiano sólo le permite a este motivo ocupar una posición secundaria. La discordia entre hermanos sólo puede desempeñar la función de una historia derivada y secundaria frente a la prehistoria primaria y estructurante de los sucesos en torno al padre.

Si observamos la línea judía de los semitas, la discordia entre hermanos no es en modo alguno rara en la *Biblia*. Sin embargo, la leyenda fundante del *status iste* de la creación del mundo de los hombres no es una leyenda de discordia entre hermanos, sino de mandato (del creador/padre) y de incumplimiento, mediado por la tentación, la caída, la expulsión y el ingreso en una existencia determinada por la culpa. Esta culpa primordial se hereda y constituye la *conditio* de la humanidad caída.

Con ello, la discordia entre hermanos aparece como una segunda leyenda, que no narra ya la procedencia universal, sino las descendencias genealógicas particulares del hombre. Es, por así decirlo, una leyenda histórica, hace comprensibles los destinos de determinados grupos humanos que se ramifican con las corrientes de sangre de la descendencia.

Freud desatiende el material bíblico y de la tradición judía sobre la discordia entre hermanos y el fratricidio. Aparentemente, sólo le interesa la leyenda primigenia y el acto primigenio. Para Freud, todos los sucesos reconstruidos tras el asesinato del patriarca por parte de la horda corresponden a un nivel secundario, que no tiene ni la misma precisión ni la misma firmeza. Lo único seguro y firme es la tiranía del patriarca y su monopolio sobre todas las mujeres de la horda, el alia-



miento de los hermanos contra el padre y su asesinato. Lo que sucede tras el asesinato tiene perfiles menos claros.

Freud escribe: «Cabe suponer que, tras el parricidio, siguió un tiempo prolongado en el que los hermanos discutieron entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganarse para él solo. La comprensión de los peligros y del fracaso de estas luchas, el recuerdo del acto de liberación llevado a cabo en común, y los enlaces sentimentales entre ellos, que habían surgido durante el tiempo de la expulsión, condujeron finalmente a una unión entre ellos, una especie de contrato social. Surgió la primera forma de una organización social con la *renuncia al impulso*, el reconocimiento de deberes mutuos, el establecimiento de determinadas [...] instituciones, en fin, los comienzos de la moral y el derecho» (Freud 1939, p. 530).

En el pensamiento de Freud, el parricidio tiene en un primer momento un efecto profundamente pacificador, frente a todos los sentimientos de animadversión y destructividad dirigidos contra el padre. Así, los hermanos que sobreviven al asesinato, aparecen como anestesiados por un *acting out*, que proporciona un relajamiento especialmente profundo, que aquí es colectivo. Es un estado de tranquilidad colectiva, es más, casi se podría decir que de paz social. Los «sentimientos fraternos sociales en los que se basa la gran revolución, conservan desde ahora y durante largas épocas un influjo profundísimo sobre el desarrollo de la sociedad», escribe Freud (Freud 1912-13, p. 429). Se funda una especie de «curación de la sangre común», un «enfaticamiento de la solidaridad»: «en tanto que los hermanos se aseguran de este modo mutuamente la vida, [...] excluyen una repetición del destino paterno» (ibíd., p. 429).

El asesinato del patriarca termina el estado presocial de una falta casi completa de forma en el grupo, y de la falta de su fundación en una ley. La horda primordial se halla ante la aparición de la castración como una ley o un orden simbólico. La castración está figurada en ella realmente, y aún no simbólicamente. Sólo la comunidad fraterna sin padre inaugura la dimensión de lo social. Funda el vínculo social con

la ley de la no repetición del acto primordial, tampoco al hermano. Freud habla en consecuencia de «prohibición, fundada socialmente, del fratricidio». Así establece el tránsito de la «horda del padre» al «clan de hermanos» (ibíd., p. 430).

Lo que funda la religión sobre la conciencia de culpa, es la culpa compartida del crimen: «en el fondo, Dios no es otra cosa que un padre sublimado» (ibíd., p. 431), que se halla en la «raíz de toda formación de religión» y de toda «nostalgia del padre» (ibíd., p. 431). Al mismo tiempo, la culpa fraterna compartida funda una dimensión de moralidad como castración internalizada o renuncia al impulso, aportando con ello su contribución al mantenimiento de una sociedad pacificada hacia dentro.

Todo esto resulta con toda claridad del modo como Freud ha construido la secuencia de los acontecimientos tras el parricidio: se inician «sentimientos de arrepentimiento», así como un «incremento extraordinario de la nostalgia del padre» (ibíd., p. 431). Luego viene la fundación de un banquete totémico, que equivale a una «creación de dioses», es decir, a la restauración del ideal del padre. Es interesante que, en este punto de la secuencia, se intercale un matriarcado provisional con divinidades maternas. Éstas son reemplazadas luego por dioses masculinos (Freud 1939, p. 495), siendo degradadas aquellas divinidades maternas a figuras de hijas de dioses masculinos (como explica Freud en una nota a pie de página), en el surgimiento de una posición de la hija dependiente de padre, de una partenía sacral (virginidad).

Otra estación posterior de la secuencia post-occidental sella la emergencia de la sociabilidad, cuyo contraste con el estado presocial de la hora primordial se acentúa. El parricidio se sigue calificando aquí: aparece un asesino principal del padre, una especie de sacrificador. Es el caudillo de los hermanos en el acto. Ante éstos, lo quieran o no, asume *status* de padre. Con ello aparece como autosacrificador. Es quien descuartiza al animal totémico en el ritual de conmemoración del acto primordial. El padre se sacrifica a sí mismo, Dios mismo

comete el asesinato del Dios patriarcal. Esto es, para Freud, la «negación extrema del gran crimen» (Freud 1912-13, p. 433).

Con ello, todo ritual sacrificial religioso es acuñado por aquel rasgo fundamental que hace que todo sacrificador aparezca como autosacrificador. El sacrificador es un criminal que reconoce la culpa sangrienta que él cometió, en expiación de la cual lleva a cabo su autosacrificio. De este autosacrificio aguarda la restitución de su crimen. Esto logra la reconciliación con el Dios padre (ibíd., p. 437), que es transferida luego a la comunidad.

La secuencia de hermanos se caracteriza por la repetición de rasgos que suponen, todos ellos, el aplacamiento de la agresividad por motivos de rechazo, del (auto-)sacrificio del padre que garantiza la reconciliación, así como de aspectos constructivos y pacificantes de sociabilidad en los estadios de su surgimiento y afianzamiento.

Esto le da a la exposición freudiana un perfil resueltamente funcionalista. Esto es muy claro en las diversas descripciones de la secuencia, a veces epitomizantes, en *Moisés el hombre* (Freud 1939, pp. 565 y 577), que, como se sabe, es una obra escrita fragmentariamente, que contiene muchas repeticiones. Así pues, la rivalidad entre los hermanos no aparece bajo las auténticas prohibiciones. Auténticas prohibiciones, es decir, prohibiciones incondicionales, sacrales, en la secuencia de hermanos son sólo aquellas que fueron promulgadas por el padre. Éstas se asumen en y subyacen a la fundación del orden simbólico de la sociedad. Lo que prohíbe la rivalidad, según Freud, no es otra cosa que la visión (racional) del absurdo de una situación en la que se asesina a un tirano para reemplazarlo por el más poderoso de entre sus súbditos rebeldes, pues esto sería la consecuencia de una discordia desencadenada entre los hermanos aliados. La rivalidad entre hermanos destruye, por así decirlo, la ganancia del parricidio: esto nos lo enseña la más simple mirada.

Funcional es asimismo el argumento con el que Freud sigue explicando el establecimiento de la sociabilidad fraternal. Aquí hay que subrayar que la sociabilidad no evidencia otra cosa que la propia

secuencia de hermanos, y por tanto una estructura radicalmente fraterna que, en mi interpretación, Freud considera funcional. El asesinato del padre conduce al sacrificio de y la renuncia a las posesiones de las madres y hermanas. Puesto que estas posesiones las monopolizaba el padre, se llegó a la rebelión y a la eliminación del padre. Tras haber sucedido la eliminación, la situación se invierte, como si se asignaran dos lógicas diversas a los diversos actos dramáticos: la lógica antes de la rebelión y la lógica después. Previamente, está la lógica de la *coniuratio* y del sacudirse violentamente una tiranía a cargo de los sometidos a ella. Después, esta la lógica del «nunca jamás» (de un estadio presocial de pura violencia) y del establecimiento de relaciones que privan de todo acceso a las intervenciones que operaron en el derribo del padre. La secuencia de hermanos queda bajo el signo de esta inversión, que aniquila todas las ganancias aguardadas del parricidio, a saber, la libre posesión de las madres y de las hermanas mediante la supresión de la ley de violencia del padre<sup>29</sup>. El nuevo derecho, establecido libre y pacíficamente, prohíbe el acceso justamente a los mismos bienes que la violencia del padre se había reservado para sí. El orden de violencia se transforma en un orden simbólico, que asume todas las prohibiciones del orden antiguo otorgándoles un rigorismo multiplicado, en tanto que restablece al padre y funda su religión sobre la conciencia de culpa.

La exposición de Freud omite el desarrollo de todo lo que pueda ponerse bajo el título de una fundación de un nuevo orden simbólico. No reflexiona bastante sobre la inversión de los órdenes y la aniquila-

29 Freud habla de la «fatalidad psicológica de la ambivalencia» (1912-13, p. 437). Con la «renuncia a la esposa» (ibíd., p. 437), «el hijo alcanza el objetivo de sus deseos contra el padre. Él mismo pasa a ser Dios junto a su padre, o en realidad, en lugar de él» (ibíd.). Ésta es la línea de la inversión al ámbito psicológico. No encuentra ningún reflejo en la consideración sociológica de Freud. La religión de padre/hijo del monoteísmo aparece mucho más tarde como aquel «conjunto», que casi establece la estructura, «de clan de hermanos, derecho materno, exogamia y totemismo» (Freud 1939, p. 577), que caracteriza la secuencia postoccidental (es decir, después del asesinato).

ción de las ganancias. Hace que todo lo que sucede en la secuencia de hermanos esté determinado por la comprensión y la función. Ahora bien, en el paso decisivo a nuestra propia perspectiva de una nueva hipótesis, se trata de la implantación de una rivalidad entre hermanos en cuanto tal. La nueva hipótesis afirma que, tras el asesinato del padre, la rivalidad entre hermanos en modo alguno ha sido allanada ni pudo serlo mediante la comprensión y la sociabilidad que asume la forma de derecho. Aun cuando los hermanos puedan omitir luchas por la posición del padre, ellos mismos no pueden ser ningún padre, tampoco padres que se circunciden de todo deseo de posesión exclusiva de todos los objetos de los apetitos sexuales, sin que se apropien, de forma rivalizante, de la pasión del padre. Veremos que, de las premisas de Freud, resulta necesariamente el pensamiento de una pasión del «*Père obscène et féroce*». Freud no acertó con él a causa del privilegiamiento de un estilo etiológico del desarrollo de hipótesis, que deduce las relaciones psíquicas a partir de estados primordiales y de acontecimientos primordiales. Tendremos que desarrollarlo por vez primera.

Antes de pasar a ello, tenemos que plantearnos aún la pregunta de si la rivalidad entre hermanos, que uno está tentado de deducir a partir de los traumas primordiales del asesinato del padre, no es un hecho autónomo, independiente de esta línea de estructuración psíquica. ¿Cuáles son los motivos que permiten establecerla (frente a Freud) como cooriginal con aquellas fundaciones primigenias de pretensiones inaplacables y que siempre retornan, con los anudamientos anímicos primarios? Freud no ve ningún motivo para leer la historia tras el parricidio como si correspondiera a los pliegues de la psique que se forman bajo su patología originaria. De la mano de varios autores y apoyándose en un material muy rico, una rivalidad tal se puede hacer que se fundamente en la estructura especular de las primeras identificaciones. Un recorrido rápido a través de este modo de fundamentar podría ser instructivo. En todo caso, me forzaría a explicar muy exactamente los motivos que separan mi interpretación de su fundamento freudiano.

## 5. RIVALIDAD ENTRE HERMANOS COMO EFECTO DE LAS ESTRUCTURAS PRIMIGENIAS ESPECULARES DE LA VIDA PSÍQUICA

En lo que sigue, me conformo con algunas indicaciones sobre teorías y posiciones que hacen que la rivalidad, la envidia y la agresión entre psiques próximas unas de otras, dependan de la problemática de su similitud o de la especulatividad de su imagen<sup>30</sup>.

El otro, por muy lejano que pueda estar en cuanto a parentesco, social y culturalmente, siempre es un otro próximo. Es siempre un cuerpo animado, en el que palpita un deseo que lo enerva completamente. Los hombres reconocen su « semejanza », por así decirlo, a primera vista: sus cuerpos son análogos, y lo que los mueve es estructuralmente similar en cada uno. Al fin y al cabo, la semejanza estricta reside en el modo como el deseo que palpita en estos cuerpos animados no es un impulso que mueva sólo por sí mismo, sino que siempre es respuesta a un deseo tendente que le sale al paso, o dicho con más precisión: siempre lo presupone. Condicionado por la necesidad, siempre ha reclamado como pretensión aquel otro deseo, y siempre ha sido reclamado por aquél en tanto que tal pretensión. Es decir, la semejanza no reside en la igualdad de dos seres con la misma configuración, sino en la exigencia estructural, mutua y fundada en la

30 Aquí, mi planteamiento es puramente propio de la psicología individual. Asumir la teoría de Girard, que elabora un mecanismo individual que mimetiza especularmente la psicología de masas, habría obligado a una confrontación con el pensamiento fundamental de un deseo mimético. Mi tesis de una lucha de competencia por la predilección del padre como fundamento de la rivalidad entre hermanos, se basta sin el presupuesto de un deseo tal. Trata de moverse lo más cerca posible a lo largo de la hipótesis de Freud, bastándose con un mínimo de material externo a ella. Aceptar una mimesis del deseo como una hipótesis de la psicología de masas, y no como una psicología individual afín a los planteamientos expuestos, abre perspectivas del todo nuevas y engendra un debate de teoría de la ciencia totalmente distinto sobre sus plausibilizaciones antropológicas. Pues, en oposición a la hipótesis de Freud, en él justamente no se problematiza la referencia de la psicología individual a la psicología de masas.

necesidad del presupuesto recíproco de sus deseos, que funda la estructura especular de su encuentro, su entrelazamiento y su anudamiento siempre ya sucedidos.

En tal medida, todo deseo es, en cuanto a su estructura, especular. Todos los encauzamientos del deseo están estructurados especularmente, y esto no depende de que haya un espejo o se dé un verse a sí mismo. La posición primigenia del deseo es la de la proyección de un deseo enfrentado, sólo a partir del cual el deseo se despliega y opera. En el espejo entrelazante de las asas que se presuponen mutuamente de pretensión y contrapretensión, surgen los fantasmas y los objetos del deseo. Especularidad es el término que designa con toda precisión esta disposición fundante del deseo, en la que el otro (*alter*) no sólo es puesto como *analogon* al *ego* con base en semejanzas físicas y anímicas llamativas, sino que es fijado como la otra figura similar y especular, con la que el *ego* mismo obtiene su unidad y su identidad. Sólo la visión del otro en la unidad de su figura como cuerpo enfrentado, deseante y animado, le da al *ego* su unidad propia, en actos agresivamente defensivos de la formación rivalizante del yo. Toda mirada que parte de los ojos de un cuerpo animado por el deseo, es, desde el comienzo, tanto especular como individual (basado en la envidia).

La conexión entre especularidad y rivalidad, Lacan la ha situado en la dimensión de lo imaginario. Para él, el impulso agresivo de la rivalidad que acosa al otro, enraíza en la falta de toda mediación simbólica en lo imaginario. Mientras ésta falta, no hay ninguna salida de la fijación agresiva. Para escapar de este apresamiento, se necesita del lenguaje. «A l'origine, avant le langage, le désir n'existe que sur le seul plan de la relation imaginaire du stade spéculaire projeté, aliéné dans l'autre. La tension qu'il provoque est alors dépourvue d'issue. C'est-à-dire qu'elle n'a pas d'autre issue -Hegel nous l'apprend- que la destruction de l'autre» (Lacan 1975, p. 193). Ésta es la raíz de una «rivalité absolue avec l'autre», de una «aliénation primordiale», así como de la «agressivité la plus radicale». La estructura individual del deseo está cimentada ahí. Lacan habla de una «jalousie ravageante,

déchaînée», «mais [añade] Dieu merci, le sujet est dans le monde du symbole [...] [il] est susceptible de la médiation de la reconnaissance» (ibíd.). La «base rivalitaire» es «ce qui est surmonté par la parole» (Lacan 1981, p. 50).

Éstos son algunos de los motivos fundamentales de la comprensión lacaniana de la especularidad. Podrían hacer superflua la hipótesis de una fundamentación de la rivalidad entre hermanos en los estructuramientos edipales del parricidio. Esto lo harían, asimismo, las reflexiones de Zazzo (1960) sobre el «effet-de-couple». «La personnalité se forme, se transforme dans et par le couple [...]. Les rôles sont fonction des rôles de l'autre» (ibíd., p. 7)<sup>31</sup>. Y esto se basa siempre en el cuerpo. De este modo, Zazzo (ibíd., p. 57) diferencia dos cuerpos: «corps perçu à l'intérieur [...] comme un schéma dynamique. Le corps perçu de l'extérieur par les autres et, au moyen des autres, par soi-même (dans la perpétuelle ambiguïté de l'objet-sujet) [...] [dans un] jeu de miroir et de dédoublement». Para Zazzo, la conciencia misma es una especie de «*effet de couple*» o desdoblamiento del sí mismo a lo largo de aquellos procesos que configuran la confrontación especular con el otro. La conciencia es como una «sorte de dédoublement spéculaire à partir de la confusion primitive. [...] Les effets de miroir existent déjà au niveau des mécanismes physiologiques.» (ibíd., p. 58) La pareja, ya sea una pareja de hermanos, de amigos, de cónyuges, es una «dualité supra-individuelle à partir de laquelle s'opère le dédoublement du moi et du toi [...] par le même jeu de miroir d'opposition

31 Zazzo 1960, p. 7. Todos los «efectos de pareja» se basan, en última instancia, en el desdoblamiento (desdoblamiento del desdoblamiento, etc.) de una función: la función de otra función con la que se corresponde especularmente –como en  $f(x) = f(f(x))$ . Se generan infinitos efectos especulares y una sublimación exponencial de la complejidad del sistema, tal como se la conoce por los modelos calculatorios de las teorías de juego y de decisión, que tratan de calcular las diversas relaciones de dependencia recíproca de una estructura de «*double contingency*» (una estructura en la que la expectativa del *ego* es función de la expectativa del *alter*, y en la que la expectativa de la expectativa del *ego* presupone y se rige según la expectativa de la expectativa del *alter*.) Es claro que de esta disposición estructural no puede deducirse sin más la agresividad inherente al *ego*, tal como Lacan la postula.



et d'identification» que no se distingue del «jeu» de «dédoublement intime qui est conscience de soi» (ibíd., p. 118). El yo es, literalmente, otro<sup>32</sup>, en la medida en que la conciencia del yo procede de un yo especular a través del cual me percibo<sup>33</sup>.

La tesis de Bergeret (1994) de la existencia «d'un authentique instinct violent, naturel, inné, universel et primitif» (ibíd., p. 25), de una «violence primordiale», «qui oppose enfant à parent, frère à frère», hace que la enemistad entre hermanos esté cimentada sobre una base preedípica<sup>34</sup>. La «violencia primordial» se halla, para Bergeret, en el centro de lo que Freud trata de captar bajo el concepto de ambivalencia. Pero Freud sólo ha contado la mitad de la historia de Edipo. Oculta el otro conflicto, previo al conflicto edípico en sentido estricto, a saber, el «*conflit vital*», la afirmación de sí mismo ante un otro. Según Bergeret, este conflicto no tiene ningún valor sexual, pero puede recibirlo. La sexualización de la violencia primordial la hace perversa («*la perversise*»). Hace que se traduzca en un disfrute perverso de la destrucción del otro. Por el contrario, la violencia primordial es necesaria y, por así decirlo, legítima. Sin ella, el niño no puede procurarse sitio en el mundo. Remite a «une double angoisse et un double mouvement de défense». «S'il veut acquérir son droit à la vie, l'enfant devra

32 Hay que enfatizar: otro como un otro similar a mí. Wallon (1949, pp. 250 ss.) subraya por su parte la reciprocidad de las actitudes en los niños: éstas tienen que darse muy próximas o similares para que surja entre ellos una «*résonance mutuelle*» que haga posible en general una interacción. En los niños, el trasfondo psíquico de proximidad/ semejanza es, primariamente, el de la edad. Diferencias pequeñas de edad eliminan por completo esta «*résonance*», mientras que su aparición engendra una plenitud de interacciones donde se acentúa la rivalidad.

33 Hay también «*pathologies du double*». La patología del par de gemelos es aquella «*fonction paralysante du miroir*», que, sin embargo, se deduce de la «*fonction malgré tout différenciatrice du couple*» (Zazzo 1960, p. 125).

34 La biología habla, con más precisión, de una «*sibling rivalry*», y la observa en una multiplicidad de modos (tanto en plantas como en animales). Trata de elaborar una función evolutiva de esta rivalidad, y esto tiene sentido en el caso de este fenómeno. En cualquier caso, parece que el fenómeno está hondamente arraigado en la estructura de lo vivo, ya que, al fin y al cabo, aparece ya en un nivel relativamente inferior. V. sobre ello Mock y Parker (1997).

éliminer ses parents, ou bien, s'ils entendent eux-mêmes survivre, les parents devront éliminer l'enfant» (ibíd., p. 28)<sup>35</sup>.

Esta «violence fondamentale» es una «étape d'exigence narcissique absolue», una defensa frente a una «menace pour le maintien d'une omnipotence narcissique», que, por su parte, es absolutamente necesaria para la vida (ibíd., p. 59). Tiene que distinguirse de la agresividad que, para Bergeret, pasa a ser «support d'une partie du désir et du plaisir» (ibíd., p. 61). Cuando se configura agresivamente, revela el establecimiento de una rivalidad entre yo y no-yo<sup>36</sup>, que como rival desempeña la función de un «repère identificatoire» (ibíd., p. 59).

Otro fundamento teórico para la derivación de la rivalidad entre hermanos, la aportarían las diferenciaciones de Melanie Klein en torno al complejo de envidia (cfr. Klein 1993, pp. 181 ss.). Klein vio la necesidad de diferenciar entre *envy* (envidia), *jealousy* (celos) y *greed* (avaricia), y de articular de modo distinto cada uno de estos afectos fundamentales en sus descripciones de la relaciones de los niños pequeños con los objetos. *Jealousy* implica una relación trilateral, mientras que *envy* presupone una estructura bilateral<sup>37</sup>. La diferencia es importante para nuestros propósitos.

35 Para Bergeret, la violencia divina –también en sus formas ciegas veterotestamentarias– cae en el registro de la «violence naturelle», que los hijos de Israel atribuyen a Yahvé (Bergeret 1994, p. 240). Para Bergeret, una violencia tal rara vez está erotizada, es decir, para él, pervertida. En este sentido, es original y necesaria, comparable a una afirmación vital del ser (la *vis* de Leibniz, por ejemplo). Una erotización natural comienza mucho más tarde con el complejo de Edipo. El gesto infanticida (Yocasta/Edipo, Abraham/Isaac), se encuadra por su parte en el contexto de una «violence rituelle archaïque» (ibíd., p. 134). Da fe de las «racines violentes de toute épigénèse» (ibíd., p. 240), cuya negación, según Bergeret, lleva a Freud a «desplazar el interés epistemológico a la problemática erótica» (ibíd.).

36 Como en los famosos casos de rivalidad entre hermanos que cita Bergeret (1994): Caín y Abel, Esaú y Jacob, Remo y Rómulo, así como Eteocles y Polinice.

37 Dejamos aparte la problemática del *greed*, porque es menos instructiva para nuestro contexto. Sea indicado sólo que la avaricia funciona como una identificación introyectiva, que quiere conservar para sí y anexionarse todo bien que haya en el objeto, más allá de la necesidad y sin perjuicio del daño para sí mismo.

En el caso de la *envy*, el pecho conserva para sí el bien que hay en él. No da el buen pecho ni sus gratificaciones. No se deja resaltar y se mantiene, por así decirlo, apesado en sí mismo. Con ello, estimula los impulsos enemistosos de la *envy*. Éstos son destructivos de diversos modos: sadísticamente oral, sadísticamente uretral, sadísticamente anal. En todos esos modos, se trata de destruir el pecho, de llenarlo de maldades, de impurificarlo, de meter en él los excrementos malos.

Por el contrario, los celos son algo que suceden por el objeto bueno y por su amor. Uno se siente privado de este objeto y de su amor. Los impulsos enemistosos y destructivos se dirigen contra el rival que reclama para sí el objeto y su amor, privándole así de ellos al sujeto. La diferencia más importante aquí es que el objeto no es dañado ni destruido, como en el caso de la envidia.

Se podrían aventurar los siguientes pensamientos que nos conducen más lejos: la estructura trilateral –en el sentido de una conducción hasta mi hipótesis de la predilección del padre– podría construirse como significativa de las relaciones padre-hijos, mientras que la envidia es un momento estructural de la relación con la madre en general. El extraer, el mantener al padre fuera del conflicto, en el proyecto teórico de Klein conduce a una figura peculiar: el padre es el que por antonomasia se mantiene aparte, el que queda libre de toda atribución y sospecha enemistosa. En una construcción posterior, el padre sería entonces una instancia que no conserva nada para sí, que no se reserva nada. Entonces pasa a ser el estabilizador por antonomasia de la figura de la referencia al objeto de los niños pequeños: dicha relación necesita una identificación con un objeto que esté apartado de toda afrenta y vulneración. Contra el padre no puede dirigirse ninguna envidia. El padre representaría la integridad del objeto en cuanto tal: es el íntegro por antonomasia, el que no soporta ningún daño e irradia un mantenerse aparte sin envidias de toda animadversión.

En esta construcción, la recesión de la envidia se inclina en dirección al padre y remite a la figura trilateral de los celos. Es imposible

que la envidia del hijo se dirija contra el padre. Se transforma en celos y alcanza al hermano. A partir de ese momento, la rivalidad entre los hermanos se desarrolla como rivalidad por la predilección del padre. Cada uno de los hermanos proyecta al otro como una imagen en negativo del padre, de aquella imagen que se ha vuelto tan fundamentalmente inatacable que no podía aflorar el pensamiento de un daño y de una afrenta. Entonces, el hermano, la imagen del hermano, obtiene la función de representar en el padre lo que no es representable, a saber, su aspecto como objeto malo y como alguien que reserva para sí, no dador de las gratificaciones de un objeto bueno. Si hay algo del don irradiante del padre que no llega hasta el hijo, entonces es el hermano quien lo impide. El hermano se construye como aquel que se reserva la predilección del padre mediante los celos<sup>38</sup>.

## 6. PERSPECTIVA DE OTRA HIPÓTESIS

Volvamos a Freud. Queremos deducir la rivalidad entre hermanos a partir del pensamiento freudiano del parricidio. Como hemos visto, Freud no propuso tal deducción. Mi tesis es que tal deducción hace más concluyentes los pensamientos de Freud y los completa en un lugar decisivo. Los reduce a su verdadero núcleo. Logrando esto, resultará fácil hacer plausibles, frente a los planteamientos que afirman una rivalidad original estructural, los motivos autónomos de una fundamentación de la rivalidad en un tipo poco elaborado de la identificación «patética»<sup>39</sup>.

38 Si se hubiera de juntar la avaricia con los celos, y si el hecho de que el hermano, adelantándose, se reserva para sí las gratificaciones, hubiera de evidenciarse como avaricia, entonces aquella rebasaría sus necesidades y se dirigiría al colmamiento máximo, que se autoafliciría daño, con ellas. La biología evolutiva del «sibling rivalry» introduce aquí distinciones del todo precisas (v. Mock & Parker 1997).

39 En dos capítulos de su libro *La violence et le sacré* (a saber: «Freud et le complexe

Según Freud, las figuras de una fundación del monoteísmo se repiten y ofrecen en cada caso distintas variaciones del destino, pero todas ellas proceden del parricidio. Trato de articular sistemáticamente la figura nuclear.

- a) Un padre elige a su pueblo, es decir, a su descendencia, es decir, a su hijo.
- b) No hay paternidad que no sea elección del hijo que lo denomine como padre. La mera descendencia carnal es estructuralmente esclavista. El descendiente tiene primero que ser afiliado en la descendencia mediante designación, ritos, etc. Una pretensión de herencia sólo puede apelar a esta elección y apropiación del hijo a cargo del padre<sup>40</sup>.
- c) En tal medida, el padre siempre es solitario, extraño, «un egipcio». La resolución de su elección siempre hay que adivinarla.
- d) En la relación con el padre, hay una especie de incertidumbre principal y abisal en torno a la elección y el engendramiento. Por el contrario, no hay una incertidumbre tal de la descendencia a partir de la madre, sino sólo una incertidumbre de la pro-

d'Oedipe» y «*Totem et tabou et les interdits de l'inceste*»), René Girard ha tratado de mostrar y seguir desarrollando por su propia cuenta la formación de una hipótesis que, a sus ojos, en Freud siempre está latentemente presente, y que se rige según el pensamiento de una mimesis del apetito. La interpretación de Girard tiene poco que ver con la mía, aunque subraya precisamente lo que la mía, por su parte, trata de elaborar también, a saber, que es inconsistente omitir el motivo de una rivalidad postoccidental entre hermanos, y la pregunta por su fuente y sus formaciones. Tal como he indicado arriba en una nota a pie de página, Girard arranca del pensamiento de la psicología de masas de un deseo mimético, mientras que yo trato de desarrollar mi hipótesis más cerca de la de Freud. También falta en Girard el pensamiento de una identificación, que alcanza su extremo cuando se lleva a cabo en los traumas invisibles de la pasión del padre.

40 Eso significa que el punto de vista sobre el heredero y la herencia es exclusivamente activo. Por mera descendencia no se llega a ninguna pretensión de herencia. Por así decirlo, no hay pretensiones pasivas de herencia, tampoco derechos subjetivos de herencia. El padre tiene que nombrar a su heredero, hacerlo intervenir como tal, fundamentando con ello una problemática y una dramática «objetivas» en torno a la predilección. Quien se hace intervenir como heredero, es siempre el hijo predilecto. Éste es un motivo fundante de la rivalidad entre hermanos.

cedencia del padre, que es el modo más espiritual de surgimiento (v. Freud 1939, p. 560).

- e) Al abandonar las seguridades maternas, la humanidad entra en el ámbito del gobierno del padre con las asperezas de la resolución secreta, de la insistencia de la *demande* ante una ignorancia acerca de si se es adoptado o no, de la rivalidad con el hermano, que siempre puede apelar a una descendencia carnal, con lo cual se está reivindicando la descendencia espiritual.
- f) La rivalidad de los hermanos se fija entonces en torno a adivinar la voluntad del padre. La tesis es que el secreto del padre, al igual que el secreto de todo poder, es el de su impotencia (no hay poder sin secreto, sin velamiento en una resolución, en un arbitrio). Participar del secreto es el desvelamiento y la participación en la impotencia del poder.
- g) Con ello se explica la dimensión (sacrificial) del sacrificio. El hombre del monoteísmo, el padre que elige, tiene que morir, porque él mismo fue, en el sentido de Freud, «un niño [hijo/hermano]», es decir, porque él mismo tomó parte en el asesinato del patriarca.

La perspectiva que aquí ofrezco se abre a una hipótesis que se aleja considerablemente de la freudiana. Ahora se trata de reforzar esta hipótesis.

## 7. PASIÓN DEL PADRE, PUGNA POR SU PREDILECCIÓN

Queremos ahora retornar a la figura del patriarca y considerarla más de cerca. Decimos que el patriarca es descomunal y suprapoderoso.

A las espaldas de este patriarca impera el otro padre, el único. Ésta es la «tradicón» del monoteísmo, que yace como una semilla o una sombra a las espaldas de toda divinidad y en el fundamento pasional

de toda religión. El Dios de Moisés, el Dios único *Adonai*, crece cada vez más tras el Dios del volcán Yahvé, el Dios del lugar *Kadesh*, donde los judíos han apostasiado de *Adonai*, del pensamiento monoteísta puro, y se han equiparado a sus pueblos vecinos. Lo desintegra, le obliga a una síntesis con él y depara la aparición del verdadero motivo del monoteísmo.

Preguntamos: ¿qué sombra es ésta que está actuando detrás de toda figura de Dios y progresivamente la destruye y la dispersa? ¿De qué está aquejada la figura de Dios en cuanto tal? La respuesta de Freud sería: del motivo, de la pretensión de monoteísmo como verdad, como parte de verdad que tiene el delirio religioso, es decir: del hecho del parricidio primitivo.

La época primitiva de la humanidad y la época primitiva del individuo son la misma época, la era de los orígenes, del anudamiento y de la sexualización del alma. Es otro mundo, en el que todo se imprime y todo se graba. Pero es el suelo para todo otro mundo, y merced a eso tiene frente a ellos un *status* fundante. En el futuro, sus intensidades sólo pueden decrecer, y toda vivencia en el mundo que le sucede se caracteriza por este hundimiento de la intensidad y la univocidad cada vez más firme del mundo. En este mundo, la figura del padre se alza como la figura de un otro grande y suprapoderoso, al que se opone un niño desamparado. El niño ha nacido de modo estructuralmente prematuro, y está ahí en toda su impotencia, como un organismo despellejado, dominado por todas las pasiones, por muy tiernas que éstas sean. Todo tiene que vulnerarle, porque él constituye en sí mismo un fundamento de vulnerabilidad. Es la vulnerabilidad misma, es decir, la sensibilidad frente a las incisiones y las asperezas del mundo. Es el ser afectado por el mundo.

La sombra del padre es su propia supremacía<sup>41</sup>. De su llana supremacía y de la llana impotencia del niño, surge una intervención abu-

41 Aquí nos movemos en la proximidad de un motivo principal de la especulación sobre Job. C. G. Jung (1961).

siva. El padre siempre ha usurpado ya, y ha penetrado con un poder demasiado grande, lacerante y desolador en la blanda materia del niño. Pero el patriarca de Freud, aparte de esta intervención abusiva estructural desde el propio fondo de su alma, tiene que sentir además una obligación de respetar y vulnerar: una obligación de la ambivalencia, por la que el herido hiere, el violado viola, el que quiere respetar hace oprobio, desde la insondabilidad del motivo, fundado en un tiempo primitivo, de querer respetar y vulnerar.

El motivo del patriarca, que yace detrás de toda religión y de todo sentimiento religioso, y que desintegra toda religión desde dentro, hasta que ella retorna a sus motivos propios, es el de la pasión del padre. El padre no sólo es portador de una supremacía al servicio de impulsos inaplacables, sino portador de una pasión que vivencia como su propia herida patriarcal. El suprapoderoso, el gran otro, activa su supremacía en el impotente, desde una obligación de repetir su propia pasión, su propio trauma. Él también fue un niño. Él también experimentó la menesterosidad del hijo castrado, expulsado, sacrificado.

El propio Freud sabe que «también el padre fue una vez un niño», como él mismo escribe al final de su *Moisés el hombre* (ibíd., p. 556)<sup>42</sup>. Pero esto no le llevó al rastro que yo estoy siguiendo aquí, sino a la conclusión meramente histórica de que Moisés representa la figura de un padre porque toma como modelo otra figura de padre, concretamente la del faraón Ikhнатon. Se tiene la impresión de que en la argumentación freudiana hay aquí un error: que su padre-Dios/Dios-padre, que, como él enfatiza continuamente, no puede ser un Dios

42 Aquí hay dos puntos de arranque que el propio Freud entrega para la interpretación: a) en el material de la psicología individual que él ofrece como ejemplos del regreso necesario del reprimido (como el niño que en los años posteriores reproduce exactamente el odiado comportamiento del padre; o la mujer que lleva a cabo una asimilación gradual de carácter con su madre odiada); b) el segundo punto de arranque es la visión que a nosotros nos interesa, pero que Freud desatendió, del haber-sido-niño del padre («también el padre fue una vez un niño», Freud 1939, p. 556).



omnipotente y trascendente sino que sólo surge del modelo de un padre humano, jamás «fue un niño». Hay que interpretar justamente este rasgo pasional, que opera en secreto, traumático, en el patriarca de la horda como su propio desgarramiento neurótico, para obtener la clave para el conjunto de la deducción freudiana (tanto desde el punto de vista de la psicología individual como desde el punto de vista de la psicología de masas). Hay una herida original en el patriarca mismo, que procede de su propia latencia. Los motivos para plantear una latencia tal en el patriarca, son numerosos y especialmente fuertes en la mística judía y de otras religiones monoteístas: en su omnipotencia, en su omnisciencia, en su previsión, Dios es abisal. Todas sus perfecciones, todas sus positivities, son sin límite. Esta falta de límites de las perfecciones constituye una infinitud, una especie de negatividad que impide que el intelecto humano pueda captar la esencia divina. Este tipo de negatividad justamente no es la que interesa a la mística monoteísta de una segunda latencia divina. La segunda latencia no es una negatividad de la infinitud, de rebasamiento de lo numerable y lo perceptible en propiedades, que a causa de ello se vuelven en cierta manera indeterminadas. Es más bien la de la *coincidentia oppositorum* en el abismo divino: aquí se trata de la coincidencia de verdaderos opuestos, y no de la ilimitación de positivities. En Dios, el bien y el mal coinciden de una manera que hace insostenible toda legitimación de Dios (teodicea). Aquí se trata del Dios de Job, tal como lo ha esbozado C. G. Jung (1961), un Dios que está aquejado de su propia supremacía y que siente en sí el trabajo de su propia sombra. Presagia en sí la insistencia de un reprimido que busca en su regreso penitencia y restitución.

Por tanto, hay en el Dios-padre un fondo del fondo o un abismo en el abismo (*en-sof*), una latencia en la latencia. Una figuración tal de la última retirada de lo que puede rendir cuentas y articular el principio de la no-totalizabilidad divina, hace que el fondo realice en sí una circunvolución que lo hace realmente abisal. Esta circunvolución puede reiterarse indefinidamente, y constituye un bostezo dinámico del

abismo. En su movimiento se anudan los anudamientos de la diferenciación y la identificación psíquicas.

Freud establece la figura del patriarca de la horda como incoativa, inaugural. Ella inaugura el drama y constituye su latencia. Es lo dinámico, lo latente, la sombra motora que opera detrás de todos los acontecimientos. Freud parece no atender a que esta figura misma no puede ser sin presupuestos, no lógicos, sino dramáticos, desde el propio espíritu del drama que se desarrolla bajo su poder. El drama no puede desarrollarse sólo hacia delante, sino también regresivamente hacia sus propios inicios. Está anudado en torno a esta figura, y no sólo es movido desde ella. Hay un germen, una sombra y una latencia en el germen, en la sombra y en la latencia.

En la estructura del drama, esto apunta al haber sido niño del padre, sobre todo, en relación con la rivalidad entre hermanos, al hecho de que el niño la sombra a la espalda del padre; apunta a su pasión secreta y a su motivación para identificarse justamente con este lugar de la debilidad. Ante el otro suprapoderoso y descomunal, el niño es sobre todo un intuyente y un lector de sombras y sueños, sin que él o el padre sepan que esta intuición sucede. La verdad –que también opera e insiste en el delirio, y sobre todo en el delirio religioso– se encomienda a las heridas del otro grande, y a nada más. Ningún niño es despertado, herido y desolado sólo por la perfección, la ilimitación y la grandeza pura del otro grande. En su afección primordial, está emparentado fundamentalmente con lo que había (había estado) tras la grandeza sobresaliente del otro que se le enfrenta en esta experiencia de sobreexcedencia y sometimiento, así como de la violencia del asesinato que fue cometido con el otro grande anterior. «[...] la sombra del Dios, cuyo lugar él ocupó, se hizo más fuerte que él» (Freud 1939, p. 499). Éste es el proceso sucesivo. Es el fortalecimiento del reprimido del parricidio a la espalda del suprapoderoso. El reprimido aguarda en la oscuridad el momento necesario y entonces irrumpe en forma de la pretensión fundada que exige compensación. Pero lo que aquí exige compensación, no es simple-

mente la pretensión de una supremacía que derriba y reemplaza a la otra.

La identificación de los hijos se realiza sólo aparentemente con los atributos de poder y de grandeza. Tanto la identificación amorosa como la identificación de odio de los hijos, es decir, su identificación en su ambivalencia total y absoluta, se realiza en la pasión del padre, una pasión invisible, en el subsuelo, que aguarda a la sombra del motivo de poder. Ambas identificaciones tienen su responsabilidad y su punto de adherencia no en el poder perfecto del padre, sino en una pasión silenciosa. La identificación se orienta conforme a lo silenciado, al secreto, a la recesión de la supremacía del padre que procede también del tiempo primitivo, del mundo primordial y del traumatismo de la afeción primigenia. Es una identificación «intuyente», una identificación que participa del secreto sólo intuido –pero que en la intuición se tiene de modo absolutamente seguro y firme– de las debilidades y del padecimiento<sup>43</sup>. Es una identificación con el antepasado.

Y sólo esto puede explicar la rivalidad entre hermanos. Pues ésta existe, y tiene motivos más que estructurales en la especularidad primigenia y en las líneas agresivas de sus impulsos. Los hermanos compiten por asemejarse al padre en su vulneramiento secreto y en el modo de su obrar y su ocultar silenciosos. En la expectativa de los hermanos, la predilección del padre se dirige a aquél que intuye e imita mejor al padre en su pasión.

Aquí puedo aducir uno de los ejemplos más atinados que sirven de comprobante a tal figura. En él no se llega a una rivalidad de los hermanos con una conservación completa de la identificación de la pasión, es decir, considerándolo desde el padre, de una elección del predilecto entre ambos. Podría pensarse que es la única figura que posibilita tal conservación de la identificación y la elección de todos

43 Las identificaciones son cualitativamente distintas cuando se realizan en la vivencia (*pathen*) en lugar de en la acción (*poiein*). Freud lo puso de relieve en relación con la escena primordial que perciben los niños.

los hijos. Es la figura que aleja la rivalidad originaria: elude su negación imaginando el único escenario en el que no puede aparecer. La rivalidad no es imposibilitada ni por negación ni por fracaso ni represión, sino por un tipo de sustracción real del contexto: no se llega a la rivalidad porque la posibilidad real de su aparición es imposibilitada por anticipado. Puestos en el tiempo, ambos hermanos sucumben en la pasión del padre. Realizan su sacrificio para esta pasión como «holocausto», como renuncia completa de sí mismos<sup>44</sup>.

Es el ejemplo de los dos hijos de Alí, Hasán y Husain, que fueron asesinados por los seguidores de su (primo lejano y) rival Mu'âwiya<sup>45</sup>. Su muerte es en el chiísmo el martirio paradigmático, que está incluso en una sucesión e imitación del martirio de su padre Alí, el dechado inimitable de todas las virtudes y carismas. A los dos jóvenes puros e impulsivos se les atribuye una competencia por ser dignos del padre. Eso significa para ambos el difícilísimo acto del asemejamiento al padre: ser asesinados en una emboscada como víctima sacrificial inocente y pura. Con ello, en el chiísmo el asemejamiento al patriarca y fundador de la comunidad (*šī'a*) es, inequívocamente, una *imitatio passionis*. El patriarca aparece como alguien que padece el engaño en

44 En la primera versión de mi colaboración, había escrito: «Realizan su sacrificio al mismo tiempo y en el mismo acto. Éste es un tipo de desplazamiento merced al cual hago que se fundan los destinos de Hasán y de Husain, es decir, que los he tomado más fraternalmente de lo que fueron. Los vi morir el mismo día en Karbala. En realidad, Hasán había muerto doce años antes que Husain, mientras que fue otro hermano de Husain, al-Abbas, quien padeció con él el martirio en Karbala. Este desplazamiento sucedió bajo el influjo de la creación de la leyenda y la mistificación de las figuras de ambos hermanos a cargo de los chiítas. Estos hermanos son fusionados con el profeta, su madre (e hija del profeta) Fátima, su padre (y yerno del profeta) Alí, en una pentarquía astral. Los 'cinco' son seres luminosos (*ašbalī*) creados antes de la creación del mundo, cuyas especies (*suwar*) fluirán luego al costado de Adán. Hasán y Husain son completamente iguales en cuanto a rango y honor: su abuelo, el profeta, los llama *asyâd* (señores), porque en el Paraíso están ejemplarmente ante todos los hombres jóvenes (*shabâb*). Mi interpretación desplazante engendró una figura perfectamente precisa de la superación de la rivalidad entre hermanos».

45 El asesinato de Hasán a cargo de los partidarios de Mu'âwiya es una tesis chiíta que discuten algunos historiadores (v. sobre esto Vecchia Vaglieri 2003).

relación con su derecho a la *khilâfa* legítima (sucesión del profeta como cabeza de la comunidad) y con su vida.

Si se sigue la interpretación propuesta, podría decirse que el chiísmo realiza la gran figura deseada de la terminación de la discordia entre hermanos. Con la muerte de ambos hermanos, la gran tradición religiosa del primer Islam, mantenida por el chiísmo, lleva a cabo un giro a lo puramente carismático y espiritual. Los imames, que presiden el partido (*šî'a*) de Alí, en el curso del tiempo se espiritualizan progresivamente: su identidad se mantiene en secreto, es más, a partir de diversos grados de la sucesión ya sólo hay imames escondidos, que garantizan la tradición del *dîn* hasta el regreso del imam desaparecido, al final de la historia<sup>46</sup>. Acabar con la discordia parece vincularse con la mesianización de la figura del imam, así como de todo el clima de la orientación de la fe chiíta.

Freud centró su atención en la figura relativamente compleja de la inversión de las religiones de padre en religiones de hijo. Un hijo aparece en sustitución de los hermanos, y es sacrificado para expiación del asesinato del padre. Con ello pasa a ser padre de una comunidad de hermanos arrepentidos y oprimidos por la culpa. Pero lo era ya de siempre, ya que la cabeza cortada de la comunidad es siempre la figura de un padre. Al margen de cómo se tome la figura, lo importante es captar correctamente el vínculo de la cabeza con la comunidad que ella ha elegido. Incluso en las religiones de hijo, con el arrebató del hijo tras su sacrificio, la cuestión de la sucesión es puesta en el vértice de la comunidad. Aquí, igual que en las religiones de padre de tipo estricto, nos hallamos ante la elección de un hijo o de un hermano predilecto, que es quien está más cerca del padre/hijo. Estar incluido entre los más próximos al padre/hijo, y estar unido con él mediante un vínculo amoroso, son los criterios de la elección en ambos tipos de

46 Sobre los motivos chiítas de una teología y mística del imamat, v. Donaldson (1933), Hossein Nasr (1988), Corbin (1971), éste último sobre todo sobre la mística del ocultamiento del imam y del ciclo escatológico de su regreso.

religión. El chiísmo describe, con una conmoción que nunca decrece, el íntimo amor que el profeta tuvo hacia su yerno Alí. Alí participó de la máxima cercanía al profeta: fue el primero de entre los *muqarrabûn* (los que están cerca del profeta). Fue quien mejor le entendió, porque tenía en su corazón el corazón del profeta. De modo similar describen los evangelios el amor y la cercanía que unía a Jesús y a Juan. En el arte cristiano se los representa a menudo –piénsese en las famosas representaciones de la Última Cena– muy cerca o incluso como corazón ardiente sobre corazón ardiente. La hipótesis que he desarrollado apartándome de la freudiana, ve en esta cercanía de corazón a corazón, en este vínculo de los corazones que recorre la historia, un hilo blanco que teje de nuevo, de generación en generación, el secreto de las debilidades del padre en hijo que lo recibe<sup>47</sup>. El hecho de que cada padre haya sido niño es el lugar de su impotencia y la latencia de su neurosis<sup>48</sup>. Esta impotencia silenciada, se hereda de padre a hijo en forma de la elección de un predilecto, un corazón joven al que se revela el corazón del padre. El padre tiene una necesidad de desvelar su debilidad como su legado y sus últimas y más profundas palabras. Aquí se pronuncia su propio haber sido niño: ningún camino pasa de largo ante la experiencia de la grandeza de un padre que al comienzo

47 Sobre el corazón como origen de un flujo de propiedades que se van debilitando, v. D'Onoforio (2003, pp. 48 ss.), que comenta las diferencias en la tradición popular siciliana entre leche del hombro y leche del corazón (así como leche de la cabeza). La leche del corazón es nociva para el bebé, porque el corazón contiene todas las debilidades y vulnerabilidades del hombre, sobre todo miedo y preocupación. Por el contrario, la leche del hombro viene del organismo entero.

48 Esta transmisión de la neurosis, que corre como un hilo a lo largo de la historia, podría apuntar en dos direcciones: 1) a la cadena lacaniana de los significantes, en la que el sujeto se emplaza y que prearticula en él su deseo, en forma de un destino que, por ejemplo en Edipo, se revela posteriormente en su irreversibilidad y que se lee como una narración necesaria; 2) a la comprensión de San Pablo y de San Agustín del pecado original como algo que «*per omnes homines pertransit*» (Rom 5, 12), y que no deja ningún hombre por el que no discorra determinando su status y su destino. San Agustín (1872, cap. 22, 23) habla de un vínculo o una cadena de los pecados (*peccati vinculum*) que recorre el deseo de la carne (*concupiscentia carnis*) «a través de los descendientes» (*traicit in posteros*).

sólo se lo puede experimentar como imperando y ejerciendo su violencia de modo arbitrario. El niño en el padre grandioso y forzado a intervenir abusando constituye la latencia de lo que regresa de la represión, y la adherencia reiterada de la neurosis a la estructura impulsiva elemental de todo sujeto. El hilo blanco que recorre las generaciones es el de la tradición simultánea de la neurosis y su secreto. Esto significa que los hijos saben de la impotencia del padre en un saber inconsciente, firme, que funda conjuntamente el ser-hijo. Sienten dicha impotencia como abisalmente oculta. El lugar de su ocultamiento es el corazón del padre como su «*secret*» (lugar de su secreto). Es decir, muy profundamente en el corazón del padre reside la impotencia impensable del padre, que nunca puede hacerse consciente. Sólo cuando el padre admite a un hijo en su cercanía próxima electiva y oprime el corazón de él contra el suyo propio, permite la transmisión del secreto como tal, y su nueva adherencia al hilo blanco, a lo largo del cual se realiza el regreso del reprimido, es decir, del motivo latente de la ambivalencia de los sentimientos paternos y filiales.

La identificación amorosa con el padre es el fundamento de la rivalidad entre hermanos. Los hermanos saben de aquel saber, que nunca puede hacerse consciente, de que sólo aman al padre en la pasión de su impotencia. Es un amor enfático con los aspectos patéticos del ser-padre y los grandes traumas del haber sido niño del padre. Por haber sido niño, el padre ha padecido las intervenciones abusivas de su propio padre, reprime y se constituye a sí mismo en padre. Ello va acompañado de un cambio que vela definitivamente el secreto de la pasión paterna. Eso sólo puede transmitirse a través de la cercanía en sí misteriosa de los corazones como algo meramente intuitivo. La herida del padre es lo oculto en él y para él. Pero sigue siendo la articulación propia e intensísima de lo que se comunica del padre. Los corazones de los hijos son los recipientes ávidos de tal comunicación. La identificación con el padre inaugura una competencia entre los hijos por la cercanía, por la cercanía inmediata, por sentir el corazón

del padre<sup>49</sup>: se trata de percibir su temor por la relevancia inminente de su pasión. Es una competencia por la cercanía al pecho paterno y por la identificación con su padecimiento secreto<sup>50</sup>. Los hermanos se constituyen psíquicamente a lo largo de este intento de modelarse rivalizando conforme al tipo especial de padecimiento del secreto paterno, un padecimiento que en su padre es de un tipo propio.

El padre concede su predilección a un hijo, a quien elige paternalmente con un poder arbitrario, rompiendo a menudo las leyes usuales o consagradas de la sucesión. La elección del hijo es el acto más arbitrario, es decir, el más paternal de todos los actos paternos. Mirándolo desde el hijo, este acto decisivo tiene motivos ocultos. Sintiendo inconscientemente estos motivos ocultos en la «tradicción» del ser-padre, ellos compiten por el máximo asemejamiento patético con el padre. Y tienen razón contra el padre que está suspenso en la inconsciencia y el arbitrio. La elección del hijo corresponde a la tradición de los motivos fundantes de la constitución psíquica. Estos motivos son los más latentes en el propio inconsciente. Los hijos/hermanos sienten su existencia y su significado. El padre parece intuir con menos fuerza que ellos constituyen en él su propio mensaje profundamente oculto, y que buscan un corazón que perciba con la máxima sensibilidad. En cada generación se desata de nuevo la rivalidad entre

49 Sobre la metáfora de sentir el corazón y del gesto del abrazo humano, remito a la versión francesa de esta colaboración, que aparece en Clam (2006). En ella me detengo en la patética tímica paterno-filial, y muestro que no necesita ser antropológicamente tan universal como el gesto mismo, que siempre presupone una asimetría entre el pecho paterno receptor y el pecho filial recibido.

50 Esto conduce a la aparición reforzada de figuras paternas puramente patéticas en el curso del tránsito de religiones de padre a religiones de hijo. En el judaísmo europeo del período tardío de emancipación, la figura del padre oscilaba entre los dos polos opuestos de la «devoción de cordero» y el «hanibalismo». Esto se comprueba en la propia biografía de Freud: en *La interpretación de los sueños*, Freud narra un sueño propio basado en una identificación del joven Freud con la figura de Haníbal, en una reacción contra la complicidad de su padre con las humillantes discriminaciones de los medios antisemitas. Sobre esta tentación de hanibalismo, v. la colaboración de Blumenberg citada en la bibliografía. En las narra-



hermanos por la proximidad a la pasión paterna. En ella se trata de la nueva adherencia del deseo al lugar del ocultamiento de la impotencia, tras la grandeza y las intervenciones abusivas de la prepotencia máximamente pensable. La tradición tanto del monoteísmo semita como de la rivalidad entre hermanos dentro del semitismo relata en figuraciones propias acerca de esta nueva adherencia.

ciones de Bertha Pappenheim (Anna O.) (2002), la «crisis del judaísmo» encuentra un fuerte eco y asume la forma de una oposición entre la generación «piadosa» de los padres y la generación de los hijos, que se sacude toda tutela y se subleva.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACHCAR, Gilbert, «Sociologie et pouvoir chez Ibn Khaldoun: une lecture weberienne». En: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. CVII, 1999, 369-388.
- AUGUSTINUS, «De Nuptiis et concupiscentia / On Marriage and Concupiscence». En: Holmes, Wallis (eds.), *Library of the Nicene and Post-Nicene*, vol. 5, Edimburgo, Clark.
- BAECHLER, Jean, *La solution indienne. Essai sur les origines du régime des castes*, PUF, París, 1988.
- BENEDICT, Ruth, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1989 (cop. 1934).
- BENSLAMA, Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, París, 2002.
- BERGERET, Jean, *La violence et la vie. La face cachée de l'Edipe*, Dunod, París, 1994.
- CHEVALLIER, Dominique, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Geuthner, París, 1971.
- CLAM, Jean, «Rivalité fraternelle et faveur du père. Partitions invidieuses du monothéisme abrahamique et perspective sur une hypothèse freudienne». En: *Mélanges pour le Père Michel Hayek*, dir. Charles Chartouni, Geuthner, París, 2006.
- CLAM, Jean, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, UVK, Konstanz, 2004.
- CORBIN, Henri, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le Shí'isme duodécimain*, Gallimard, París, 1971.
- DAGORN, René, *La geste d'Ismael*, Droz, Génova, 1981.
- DONALDSON, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, Londres, 1993.
- D'ONOFORIO, Salvatore, *L'esprit de la parenté*, París, 2003.
- DU BOIS, Cora, *The People of Alor*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1960 (2ª ed.).
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1960 (4ª ed.).
- ERIKSON, Erik, *Childhood and Society*, Penguin, Harmondsworth, 1950.

- FOGEL, Frédérique, «Du mariage 'arabe' au sens de la parenté», en: *L'Homme* 177 / 2006.
- FREUD, Sigmund, *Totem und Tabu*, SA IX, 295-444 (1912-13).
- FREUD, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. SA IX, 65-134 (1921).
- FREUD, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*. SA IX, 139-189 (1927).
- FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*. SA IX, 197-270 (1930).
- FREUD, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Drei Abhandlungen, SA IX, 459-581 (1939).
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.
- HAYEK, Michel, *Le mystère d'Ismael*. Mame, Paris,,1964.
- HOSSEIN NASR, Seyyed, et al., *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany, State of Univ. New York Pr., 1988.
- JUNG, C. G., *Antwort auf Hiob*, 3, rev. Aufl. Rascher, Zürich, Stuttgart, 1988.
- KARDINER, Abram, *The individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization* – with a forword and two ethnological reports by Ralph Linton. New York, Columbia University Press, 1939.
- KARDINER, Abram, with the collaboration of R. LINTON, C. DU BOIS, J. WEST, *The Psychological Frontiers of Society*. New York Columbia University Press, 1945.
- KLEIN, Melanie, «Envy and Gratitude and other works 1946-1963». En: *The writings of Melanie Klein*. Karnac books, Londres 1993 (cop. 1975).
- LACAN, Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975.
- LACAN, Jacques, *Séminaire III, Les Psychoses*, Seuil, Paris, 1981.
- LACAN, Jacques, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986.
- LACAN, Jacques, *Séminaire IX, L'Identification*. Transcripción no disponible en el mercado. 1961-62/1996.
- LANE, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Williams Norgate, Londres, 1863-1893.
- LÖWY, Michael, «Le concept d'affinité élective chez Max Weber». En: *Archives de sciences sociales des religions*, 49<sup>e</sup> année, juillet-septembre 2004.

- MOCK, Douglas W., PARKER, Geoffrey A., *The Evolution of Sibling Rivalry*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- MOSÈS, Stéphane, «Der Familienroman der biblischen Patriarchen». En: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung Berlin* 4, 8, 22-31, 2004.
- PAPPENHEIM, Bertha, *Literarische und publizistische Texte*. Turia Kant, Viena, 2002.
- PEIRCE, Leslie P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford Univ. Press, Nueva York, 1993.
- PIAGET, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé Neuchâtel Paris, 1967.
- PIAGET, Jean, *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1972.
- PIAGET, Jean, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1973.
- SIMONSE, Simon, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Brill, Leiden, Nueva York, 1992.
- STAEHEL, Urs, *Signifying Failures: A Discourse Theoretical Reading of Niklas Luhmann's System Theory*, PhD Thesis (edit.), Essex, 1997.
- VECCIA VAGLIERI L., «Einträge Hasan und Husayn». En: *Encyclopaedia of Islam*. Brill, Leiden, 2003.
- VERDIER, Raymond, *La vengeance: études d'ethnologie, de sociologie et de philosophie*. Cujas, Paris, 1986.
- WALLON, Henri, *Les origines du caractère chez l'enfant*. Presses Universitaires de France, Paris, 1949.
- WOLFF, Larry, «The Enlightened Anthropology of Friendship in Venetian Dalmatia: Primitive Ferocity and Ritual Fraternity Among the Morlacchi». En: *Eighteenth-Century Studies* 32, 1998-99.
- ZAZZO, René, *Les jumeaux, le couple et la personne*. PUF, Paris, 1960.

CAPÍTULO 6

ARISTÓTELES, PUNTO DE ENCUENTRO Y  
DESENCUENTRO ENTRE LAS TRES CULTURAS

JESÚS DE GARAY  
(Universidad de Sevilla)



1. Precisiones preliminares. - 2. El aristotelismo de Alfarabi. -
3. Influencias del aristotelismo farabiano.

## 1. PRECISIONES PRELIMINARES

**S**i comparamos la historia de las tradiciones culturales del islam, el judaísmo y el cristianismo, observamos de inmediato cómo no se puede hablar en singular de una escisión sino en plural de escisiones. Y en sentido contrario, conviene también referirse a convergencias y vinculaciones en plural. Si nos centramos en los siglos posteriores a la aparición del islam, uno de los factores que ha contribuido a la escisión entre dichas tradiciones religiosas es su distinta valoración del saber científico, que está asimismo en relación con el diferente modo de concebir la religión que cada tradición cultural ha desarrollado.

Importa tener presente que nos referimos a tradiciones culturales vinculadas con diferentes religiones. Por lo tanto, en las páginas que siguen no se analizará en qué medida una religión u otra –en sí misma, por decirlo así– se relaciona con la ciencia o con otras formas de saber, sino únicamente en qué medida esas culturas religiosas han desarrollado diversas interpretaciones del saber. No hablamos de religiones sino de culturas. Más aún, todo lo que se dirá en adelante se refiere a algunos momentos concretos de esas culturas. Y una precisión más: sería simplista suponer que hay una única tradición cultural cristiana o una única islámica o una sola judía. En el mundo medieval, por ejemplo, la cultura giega bizantina difiere considerablemente de la cultura latina, y otro tanto se puede decir de las cultu-

ras islámicas suní y shií, o de las culturas judías rabínica y cabalística. Así pues, estamos ante unos ejemplos particulares, que pueden ilustrar una de esas escisiones en la historia de estas tres culturas religiosas.

En lo que sigue, quisiera simplemente poner de relieve cómo existe una ruptura entre las tres culturas a partir de la distinta valoración de algunos textos de Aristóteles. Históricamente esta escisión tendría lugar antes de la aparición de la denominada «ciencia moderna» en Europa. Concretamente el distanciamiento se produce por la diferente aceptación de los *Analíticos*, es decir, de aquellos escritos en los que Aristóteles expone su doctrina de la ciencia. La cultura latina europea aceptará básicamente la ciencia como forma más alta de racionalidad, hasta el punto de que tratará de configurar la religión como teología científica, siguiendo las pautas marcadas por el aristotelismo. Aunque más tarde la cultura europea abandonará el aristotelismo, sin embargo la ciencia seguirá siendo el paradigma de todo saber, aunque ya bajo una metodología no aristotélica e independientemente del cristianismo.

En cualquier caso, lo que importa subrayar es que si se puede hablar de escisión es porque previamente ha habido unidad. O al menos algún tipo de proximidad. Y con respecto a Aristóteles efectivamente así ha sido. El diálogo entre estas tres culturas ha tenido como un factor determinante la existencia de textos comunes, estudiados y comentados desde distintas creencias religiosas. Quizá puede parecer muy obvio que unos mismos textos sean leídos en diferentes culturas, pero una mirada rápida basta para descubrir que lo que caracteriza a las diversas culturas es precisamente la diversidad de los textos que consideran sus clásicos. Es obvio que el Corán y los Evangelios se leen en culturas diferentes, pero que justamente dichas culturas se han diferenciado porque sus textos revelados no son los mismos. Por eso, cuando en determinadas épocas y lugares las tres religiones han compartido un mismo interés por unos textos, podemos hablar de diálogo intercultural con toda exactitud. No porque se



estén examinando críticamente los fundamentos mismos de las otras culturas y religiones, sino porque desde distintas convicciones religiosas se piensa sobre lo mismo.

En resumen, se puede hablar de una escisión de las tres culturas en torno a unos textos de Aristóteles, en tanto que primeramente ha habido un mismo interés por dichos textos, y un diálogo intercultural en torno a ellos; y posteriormente se han adoptado posiciones diversas en torno a aquellos textos que habían gozado de tanta estima.

Habría que añadir a estas observaciones preliminares que las distintas formas de responder al aristotelismo se configuran dentro de cada tradición religiosa, y no tanto en debate con otras culturas religiosas. Es decir, la respuesta islámica al aristotelismo se fragua dentro del islam, del mismo modo que la respuesta de la cultura cristiana latina surge de los debates entre los escolásticos. Y otro tanto se podría decir de las discusiones en torno a la obra de Maimónides, que son internas a las comunidades judías. En consecuencia, no se trata de una discusión interreligiosa o intercultural en torno a la racionalidad aristotélica sino de una discusión dentro de cada religión, que concluye en posiciones diferentes, que significarán una escisión que marcará a las tres tradiciones religiosas al menos hasta la Ilustración (en el caso del judaísmo y el cristianismo) y hasta el día de hoy (en el caso del islam y el llamado inexactamente «mundo occidental»).

En cualquier caso, Aristóteles aparecerá como el símbolo de la ciencia, del saber demostrativo y de la racionalidad necesaria. Las discusiones no surgirán simplemente en torno a la ciencia, sino en torno al mismo estatuto y alcance de la razón científica. La cuestión que se debatirá dentro de cada comunidad cultural y religiosa será principalmente en qué medida la racionalidad científica es capaz de pensar la religión, y en qué medida por consiguiente la razón científica es compatible o no con la fe religiosa.

Se puede decir que al término del siglo XIII las tres culturas han emitido su veredicto, en unos casos más categórico y en otros más indefinido, pero en cualquier caso la escisión se ha iniciado. No es

propiamente un desgarró sino más bien la distancia generada entre la aceptación –más o menos problemática– de unos textos como «clásicos» por parte de la cristiandad latina frente al abandono de esos mismos textos por parte de las culturas islámicas.

Desde este punto de vista, el diálogo intercultural no se puede decir que haya sido breve. Al menos habría que remontarse a Alkindi en el siglo IX para advertir la presencia de estudiosos y traductores de las tres culturas en torno a los textos de Aristóteles. (Y podría añadirse que también en torno a los textos de Plotino o Proclo, cuyas doctrinas son consideradas acordes con la filosofía aristotélica). Incluso antes, la escuela de Alejandría –especialmente desde Juan Filopón, en los inicios del siglo VI– desde una perspectiva próxima al cristianismo, estará en la base de la *falsafa* islámica. Y todavía antes, los textos del judío Filón de Alejandría –coetáneo de Jesucristo– tendrán una influencia determinante en los cristianos Orígenes de Alejandría o Ambrosio de Milán, así como en el cristianismo bizantino.

En ocasiones –véase el Bagdad de Alkindi o Alfarabi, o el Toledo de Gundissalinus– el diálogo intercultural viene facilitado por la proximidad geográfica, pero a lo largo de estos siglos el diálogo también se realiza entre pensadores separados por enormes distancias geográficas y cronológicas, como es el caso del oriental Avicena en el París del siglo XIII, o del Averroes del siglo XII en la Padua del siglo XVI.

Ya en el siglo XVII los textos aristotélicos que habían gozado de tanta veneración están marginados en las tres culturas. El diálogo de siglos atrás ya no puede recuperarse desde esos mismos textos, simplemente porque esos textos han dejado de interesar a cada una de las tres culturas. Por eso, a quien hoy aspire a promover el diálogo intercultural o interreligioso le puede resultar útil la experiencia pasada: cuando existen unos textos comunes, el diálogo se vuelve real y fructífero. Pero cuando los textos de una cultura resultan extraños a las otras culturas, el diálogo resulta casi imposible.

## 2. EL ARISTOTELISMO DE ALFARABI

Hablar de Aristóteles y de aristotelismo resulta en cualquier caso simplista. Quizá por eso, conviene fijar la atención en Alfarabi, un pensador musulmán que vive en Bagdad en el siglo X. Por una parte, resulta relevante su figura porque vive en un entorno intercultural, que le posibilita vivir y estudiar con libertad entre los eruditos de Bizancio, así como trabajar conjuntamente con pensadores judíos y cristianos<sup>1</sup>. Su interés por Aristóteles es compartido por estudiosos de otras religiones, con los que se relaciona como maestro y también como discípulo. Por otra parte, sus doctrinas influirán ampliamente en pensadores de diversas creencias religiosas, como por ejemplo Maimónides, Gundissalinus o Averroes.

Una de las doctrinas características de Alfarabi consiste en establecer una clasificación de las diversas formas de saber, tomando como referencia el *Organon* de Aristóteles. No obstante, Alfarabi continúa la tradición de la escuela de Alejandría, que había incluido dentro de las obras lógicas de Aristóteles la *Retórica* y la *Poética*<sup>2</sup>, por lo que en su catálogo de los saberes aparecen diferenciados la demostración científica, la dialéctica, la retórica, la poética y la sofística<sup>3</sup>. Se trata de una diversidad de métodos o de usos de la razón, que tienen utilidad en diferentes ámbitos de la vida.

En cualquier caso, la preeminencia corresponde a la demostración

1 Cfr. Ian Richard Netton, *Al-Farabi and his School*, Surrey, Curzon, 1999.

2 Cfr. Richard Walzer, *Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik*, en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1963, pp. 129-136.

3 Cfr. Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, art. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Patronato Menéndez Pelayo-Instituto Miguel Asín, Madrid, 1953, trad. Ángel González Palencia. Esta obra de Alfarabi influirá en los latinos a través de la versión de Domingo Gundisalvo, de título *De scientiis* (ed. de Manuel Alonso, CSIC, Madrid, 1954). Vid. también Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 113; para una introducción general al pensamiento de Alfarabi, cfr. ibídem, pp. 107-136.

apodíctica, esto es, a la filosofía, que quizá hoy designaríamos más bien con el nombre de «ciencia». Se trata de la lógica por antonomasia, que permite acceder a conclusiones necesarias y enteramente verdaderas. En este sentido, todas las demás formas de racionalidad se encuentran subordinadas a ella, puesto que sólo ella es capaz de proporcionar una certeza y firmeza absolutas. En consecuencia todos los saberes –desde la política y el derecho a la religión, pasando por las artes mecánicas– deberían depender de la ciencia, en tanto que intentan decir la verdad sobre sus objetos particulares.

De modo especial, la religión ha de someterse a la ciencia. La religión necesita representaciones imaginativas para hacer accesible las verdades científicas a aquellas personas –la inmensa mayoría– que son incapaces de alcanzarlas por sí mismas. Por eso, cada pueblo o nación –cada cultura– tiene su propia religión, que adapta la única verdad a la particularidad de sus circunstancias históricas, geográficas. Las representaciones de la imaginación dependen de la experiencia sensible –distinta en cada caso–, por lo que variarán según la diversidad de caracteres de los habitantes de un pueblo, de su cultura, etc. Así pues, mientras que la verdad de la filosofía y de la ciencia es una, las religiones son muchas. Eso sí, habrá religiones más verdaderas que otras, en cuanto sus representaciones se adecuan mejor o peor a las verdades de la ciencia. Lo mismo sucede con otros saberes como el dioma, la gramática o el derecho, que serán siempre particulares y estarán circunscritos a las singularidades de cada cultura o nación<sup>4</sup>.

4 «Los sabios de los Estados Modelo son los que conocen estas cosas mediante demostraciones apodícticas [...]. Los demás las conocen por las imágenes que las representan, porque en su espíritu carecen de disposición para entender las cosas en sí mismas o porque no puede más su naturaleza, o porque tal es su costumbre de conocer. Ambas especies de conocimiento son aceptables; pero la de los sabios es sin duda mejor. Entre los que conocen las cosas por las imágenes que las representan, unos se sirven de imágenes muy próximas a las cosas mismas, otros de imágenes un poco más remotas, otros de imágenes muy remotas y otros finalmente de imágenes enteramente lejanas. Tales cosas se las representa cada nación y aún los habitantes de cada ciudad mediante las imágenes que más y mejor conocen. Pero tal vez

En la jerarquía de los usos de la razón, inmediatamente después de la demostración apodíctica, se encuentra la dialéctica. Para Alfarabi, los *Tópicos* de Aristóteles representan la exposición detallada de la argumentación dialéctica. Se trata de una forma de racionalidad basada en el diálogo, en el consenso, en las opiniones colectivas compartidas, en las creencias comunes. Por tanto, sus premisas son solamente probables, aunque pueden gozar de una fuerte certeza debido a que son comúnmente admitidas dentro de una cultura. Se trata de opiniones poderosas, donde la convicción puede ser mayor o menor. En el razonamiento dialéctico se admiten las contradicciones, esto es, las opiniones enfrentadas. Por eso, la argumentación dialéctica resulta especialmente útil para rebatir a las otras religiones o en general para discutir sobre las creencias de otras culturas. No obstante, la dialéctica puede resultar peligrosa en una comunidad en la que ha sido establecida la religión acorde con la verdad de la filosofía. De especial riesgo es la sofística, que es una derivación de la dialéctica, orientada hacia el engaño.

El uso retórico de la razón está bastante cercano al dialéctico. También sus premisas se encuentran entre las opiniones y creencias comunes, pero la argumentación retórica posee una mayor inmediatez porque emplea entimemas o silogismos abreviados y hace un abundante uso de ejemplos. Esta inmediatez dota al discurso retórico de un fuerte poder de persuasión.

La retórica ocupa un papel esencial entre los usos de la razón, aun cuando carezca del rigor y necesidad de los argumentos demostrati-

varían mucho o poco esas imágenes según las diversas naciones, de manera que unas naciones representan esas cosas de un modo distinto de cómo las representan otras. De donde puede ocurrir que Naciones Modelo y Estados Modelo difieran en la religión, a pesar de que todos busquen una misma felicidad y todos intenten un mismo fin. Cuando estas cosas comunes a todos son conocidas mediante demostraciones apodícticas, es imposible que en la manera de hablar haya discrepancias» (Abu Nasr al-Farabi, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 110-111, trad. Manuel Alonso Alonso).

vos. Por una parte, en la historia de las naciones, es cronológicamente el primero en aparecer, por delante de la poética, la dialéctica, la sofística y la filosofía<sup>5</sup>. En este sentido la retórica está en la base de cualquier otro uso de la razón. Pero además por otra parte, en aquellas sociedades que ya disponen de la filosofía y de la ciencia, y que definen su religión y su política de acuerdo con principios filosóficos, la retórica sigue siendo imprescindible porque ella es la educadora del pueblo. Dado que la mayoría de la población es incapaz de demostrar por sí misma las verdades científicas y necesarias, los gobernantes han de recurrir continuamente a la retórica para infundir aquellas convicciones y creencias que resultan esenciales para el buen funcionamiento del Estado en cada circunstancia particular.

La poética apoya sus argumentos en las imágenes, y en ese sentido está alejada de la verdad filosófica. No obstante, el recurso a la imagen dota al discurso poético de la capacidad de excitar los sentimientos, de provocar adhesión y de impulsar a la acción. Se encuentra por tanto próxima a la retórica<sup>6</sup>, y resulta igualmente muy útil para la política y la religión<sup>7</sup>, en cuanto difunde sentimientos y creencias útiles para el conjunto de la comunidad<sup>8</sup>.

5 Cfr. Alfarabi, *Libro de las letras*, Parte II, cap. III, p. 73; y cap. V, pp. 83-84, Trotta, Madrid, 2004, trad. José A. Paredes.

6 «La retórica es la mejor para persuadir al pueblo acerca de las cosas a las que éste dedica su interés, en la medida de los conocimientos que posee, y según las premisas de los principios de la opinión comunes a todos y anteriores a la reflexión, usando palabras en una posición primera del modo a que está acostumbrado el pueblo. El arte de la poesía representa con la palabra imágenes de estas cosas» (Alfarabi, *Libro de las letras*, Parte II, cap. IV, p. 80).

7 «Las facultades dialécticas y sofísticas, así como la filosofía basada en opiniones probables o la filosofía engañosa, preceden en el tiempo a la filosofía apodéctica, que es la demostrativa. Y si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que, en general, sólo mediante esta religión se procura instruir al pueblo en los asuntos teóricos y prácticos que han sido descubiertos por la filosofía, a través de métodos que producen en el público el entendimiento de estas cosas, mediante la persuasión, la imaginación o

### 3. INFLUENCIAS DEL ARISTOTELISMO FARABIANO

Alfarabi fue determinante en la difusión de la filosofía y del aristotelismo en la cultura islámica. No obstante, sus doctrinas representan una interpretación original del aristotelismo, desde muchos puntos de vista. En especial su originalidad es patente en la fuerte impronta política de sus doctrinas<sup>9</sup> –política concebida desde la *República* y las *Leyes* de Platón. En cualquier caso, a partir de Alfarabi, se consolida la *falsafa*, como una importante corriente de pensamiento dentro del Islam. La relevancia de la filosofía se acrecienta con Avicena, que afirma haber comprendido la metafísica aristotélica gracias a Alfarabi. Y es en torno a la filosofía de Avicena como surge el debate sobre la lógica aristotélica dentro del islam.

De un lado, Algazel (1059-1111) escribirá enérgicamente contra las pretensiones de la filosofía de alzarse por encima de la religión, y criticará muchas de las bases sobre las que se asienta el discurso filosófi-

por medio de ambas. Las artes de la teología (*kalam*) y el derecho religioso (*fiqh*) son posteriores en el tiempo a la religión y sus seguidoras» (Alfarabi, *Libro de la religión*, p. 79, en: *Obras filosófico-políticas*, Debate-CSIC, Madrid, 1992, trad. Rafael Ramón Guerrero).

8 «En el contexto del desarrollo de las artes filosóficas, la sofistería y la dialéctica constituyen una etapa posterior y más elevada. Son esencialmente superiores a la retórica y a la poesía como métodos de investigación [...]. La filosofía conoce la utilidad de la retórica y de la poética como artes públicas (post-demostrativas). [...] Por encima de todo, conoce qué son la dialéctica y la sofistería; conoce sus deficiencias y cómo hacer callar a quienes las practican. Alfarabi (como Averroes más tarde) propone una alianza entre la religión y la filosofía demostrativa contra la dialéctica y la sofistería. La teología debe ser purgada de la dialéctica y la sofistería y hacerse más retórica, siguiendo el ejemplo del legislador. Esta alianza es provechosa para ambas, religión y filosofía: la religión será apoyada por la filosofía demostrativa en su conflicto con la dialéctica y la sofistería; la filosofía será apoyada por la religión en su conflicto con la dialéctica y la sofistería», Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003, p. 266, trad. Rafael Ramón Guerrero.

9 Cfr. Salvador Gómez-Nogales, *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1980.

co, como por ejemplo la noción de causa. El título de su obra *La destrucción de los filósofos*<sup>10</sup> es ilustrativo. Algazel se propone limitar drásticamente las pretensiones de la racionalidad humana –y en particular de la razón científica–, salvando así la integridad de la fe religiosa. La teología o el derecho quedan en cambio realizadas como formas de saber más apropiadas para los hombres. Las críticas de Algazel tuvieron gran eco en el mundo islámico, y aún hoy siguen vivas. Pero no fueron las únicas. Otros pensadores como al-Sahrastani<sup>11</sup> (1076-1153) o Ibn Taymiyya<sup>12</sup> (1263-1328) continuaron escribiendo contra la racionalidad filosófica aristotelizante. Por supuesto, no se trataba de anular la racionalidad ni la lógica ni la ciencia, sino de salvaguardar la primacía del saber religioso, en cuanto saber revelado por Dios. Y en esa medida, el objetivo era mostrar las limitaciones de la razón humana y su necesaria subordinación a la verdad religiosa. La cuestión, en definitiva, consistía en realizar una crítica de la razón desde sí misma, poniendo de relieve las contradicciones en las que cae necesariamente.

Por otro lado, las ideas de Alfarabi y de Avicena encontraron seguidores en el mundo islámico, y en especial en tierras de Al-Ándalus<sup>13</sup>, donde pensadores como Avempace (m. 1138), Ibn Tufayl (m. 1185) o Averroes continuaron confiando en las posibilidades de la razón humana –al modo aristotélico– para penetrar en cualquier ámbito de la realidad. El mismo Averroes<sup>14</sup> escribió una *Destrucción de*

10 Cfr. *The incoherence of the philosophers*, M.E. Marmura (ed.), Brigham Young University Press, Provo (Utah), 1997.

11 Cfr. *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics*, Wilferd Madelung and Toby Mayer (eds.), I.B. Tauris, London, 2001.

12 Cfr. *Against the Greek Logicians*, Hallaq, W.B. (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1993.

13 En relación a la inclusión de la retórica y la poética dentro de la lógica, cfr. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill, Leiden, 1990.

14 Sobre la doctrina averroísta de la ciencia, cfr. Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del «Tah?fut al-tah?fut»*, Trotta, Madrid, 2001.



*la destrucción*, en réplica al escrito de Algazel. El enfrentamiento dentro de la comunidad islámica andalusí se agudizó, hasta el punto de que las pretensiones racionalistas de Alfarabi o Averroes quedaron claramente marginadas.

No se trató por tanto de una escisión dentro del pensamiento islámico, sino de un debate interno en torno a las posibilidades de la razón humana y en particular acerca de su capacidad para razonar sobre Dios y sobre los principios de la realidad física y social. Tampoco significó este debate la desaparición de la filosofía o de la ciencia en el mundo islámico. En tanto que la filosofía y la ciencia dejara a salvo la preeminencia de la religión y de la Ley, en esa misma medida la filosofía y la ciencia han seguido desarrollándose dentro de las diversas tradiciones culturales del islam. Este hecho resulta particularmente evidente por ejemplo en el caso del shiísmo, como ha puesto de manifiesto repetidamente Henry Corbin<sup>15</sup>. O desde luego en la tradición sufi, donde abundan la reflexión y el pensamiento, pero de un modo ajeno a la lógica aristotelizante.

La influencia de Alfarabi también es perceptible en Maimónides<sup>16</sup>. En su escrito temprano sobre *El arte de la lógica*<sup>17</sup>, reproduce el esquema aristotélico de los usos de la razón, tal como había sido transmitido por Alfarabi. No obstante, si nos atenemos a la *Guía de perplejos* –su obra más conocida en el occidente latino, y también la más filosófica–, no se observa una exposición demostrativa apodíctica, propia de la

15 Cfr. por ejemplo *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 2000.

16 Acerca de la influencia de Alfarabi en Maimónides, cfr. Shlomo Pines, «The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides», en: *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Isadore Twersky (ed.), Harvard University Press, 1979, pp. 82-102; Lawrence V. Berman, «Maimonides, the disciple of Alfarabi», en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178; Rafael Ramón Guerrero, «Alfarabi y Maimónides», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989), 43-52.

17 Cfr. la edición de Rêmi Brague, *Traité de logique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996.

filosofía y de la ciencia. Más bien, lo que se ofrece es una argumentación dialéctica<sup>18</sup>, e incluso retórica, en defensa de la religión judía. Si a lo largo de la *Guía* se argumenta contra los teólogos, es porque usan la dialéctica sin distinguirla de la ciencia<sup>19</sup>. De este modo, Maimónides es un continuador de Alfarabi, pero que rebaja las posibilidades de la razón científica.

Maimónides afirma en varios lugares de la *Guía* la carencia de demostraciones necesarias en cuestiones religiosas tales como la creación del mundo<sup>20</sup>, la profecía o la providencia. En estos temas –y en general en todas aquellas cuestiones que podríamos denominar «metafísicas»– la razón humana se reconoce limitada e incapaz de ir más allá de conclusiones probables, propias de la argumentación dialéctica<sup>21</sup>. La filosofía únicamente llega a afirmaciones que no están en contradicción con la fe de Moisés.

18 Cfr. Joel L. Kraemer, «Maimonides' use of (aristotelian) dialectic», en: *Maimonides and the sciences*, Robert S. Cohen y Hillel Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, pp. 110-13.

19 Maimónides se refiere en general a los teólogos, mutazilíes o ashariés. La controversia se inscribe en el debate entre *kalam* y *falsafa*, tanto en el mundo islámico de Alfarabi o Averroes como en el de universo judío de Maimónides. El debate no es meramente teórico sino afecta a la misma institución de la teología y la filosofía en la cultura islámica y judía. Por ello, los argumentos van más allá de la mera confrontación de argumentos relativos a la verdad o a la falsedad para adentrarse en terrenos más vidriosos. «The philosophers of Islam despoised the theologia for not accepting the Aristotelian distinction between demonstrative and dialectical syllogisms. But this was not their only point of dissent. For one of the main political aims of the philosophers, if not their overriding aim, was to make the world safe for philosophy. And a primary objective of the theologians was to make the world dangerous for philosophy and for philosophers» (Joel L. Kraemer, o. c., p. 112).

20 En este aspecto, Maimónides toma explícitamente distancias frente a Alfarabi: cfr. *Guía de perplejos*, II, 15, p. 276, Trotta, Madrid, 1998, edición y traducción de David González Maeso.

21 «Por mi parte no pretendo de modo categórico dar a los argumentos de Aristóteles un valor demostrativo; simplemente la considero como la más adecuada y probable. No obstan-

Las críticas a Maimónides procedieron directamente de las mismas comunidades judías, así como sus defensores y continuadores. A diferencia de lo acaecido en las comunidades islámicas –donde la lógica aristotélica quedó relegada a un lugar marginal–, el debate quedó abierto entre los partidarios de continuar la vía de la racionalidad científica y dialéctica abierta por Maimónides, y quienes se inclinaban por su rechazo en nombre de la Ley. Además, en el judaísmo se desarrolló con fuerza a partir del siglo XIII la tradición de la Cábala, con textos como el *Libro del Zohar*<sup>22</sup> o personalidades como Azriel de Girona<sup>23</sup>. Esta tradición incorpora elementos de la filosofía de Plotino, pero en todo caso se encuentra alejada del contexto aristotélico<sup>24</sup>.

En cualquier caso, después del siglo XII el pensamiento judío<sup>25</sup> no relegó al aristotelismo a la marginalidad, sino que de modo similar a lo que sucedió en el cristianismo latino, desarrollará y dará continuidad al averroísmo, y en último término a las reivindicaciones de la racionalidad científica. Especialmente a partir de la Ilustración –Moses Mendelssohn– el pensamiento judío absorbe completamente las propuestas más racionalistas de la ciencia ilustrada.

Las vicisitudes del aristotelismo en la cultura cristiana son bien conocidas, aunque quizá la tradición cultural cristiana griega de

te, sus seguidores y comentaristas de sus escritos sostienen es necesaria, no solamente posible, y que ha sido demostrada» (*Guía de perplejos*, II, Introducción, p. 239).

22 Cfr. *The Zohar*, 2 vols., Stanford University Press, 2004, traducción y comentario de Daniel C. Matt.

23 Cfr. Azriel de Girona, *Cuatro textos cabalísticos*, Riopiedra, Barcelona, 1994, introducción, traducción y notas de Miriam Eisenfeld.

24 Cfr. Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998; especialmente cfr. pp. 11-45.

25 Una visión general de la filosofía judía medieval puede verse en Colette Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age: selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, 1983.

Bizancio es en cambio bastante desconocida. Allí, al contrario que en el occidente latino, los textos de Aristóteles y de sus comentaristas griegos eran conocidos y leídos sin graves inconvenientes, sobre todo porque la preeminencia de la piedad religiosa estaba asegurada. La amenaza para la religión cristiana se veía, por el contrario, en Proclo y el neoplatonismo, sobre todo a partir de su recuperación el siglo XI por Miguel Psellos y Juan Italos<sup>26</sup>.

El occidente latino protagonizó en cualquier caso agrias controversias entre dialécticos y antidialécticos, entre averroístas y antia-verroístas. Pedro Damiano o Bernardo de Claraval serán algunos de los que clamarán primero y con más indignación contra el uso de la dialéctica en cuestiones religiosas. Pero estas críticas no fueron suficientes para frenar el empuje que la lógica aristotelizante tenía en el mundo latino sobre todo desde Boecio<sup>27</sup>. La recepción de Alfarabi, Avicena o Averroes, así como del *corpus aristotelicum* completo, fue ya el impulso definitivo para consolidar la aceptación en el occidente latino de la racionalidad aristotélica. Y en particular para consagrar a la ciencia como el saber por antonomasia, de tal modo que la teología pasó a convertirse en ciencia, y en la ciencia primera. Ni en la tradición islámica ni en la judía se había llegado a tanto en la incorporación de la lógica aristotélica.

De este modo la tradición cultural latina continuará la herencia de la racionalidad griega, tal como había sido legada a través de Alfarabi, sobre todo en un punto: el lugar preeminente que corresponde a la filosofía –a la ciencia– por encima de cualquiera otra forma

26 Para una visión panorámica de la filosofía bizantina, cfr. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993, pp. 9-51. Cfr. también Basile Tatakis, *La filosofía griega patrística y bizantina*, en: *Historia de la filosofía*, vol. 3: *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo Veintiuno, Madrid 1990, pp. 142-201.

27 Acerca del desarrollo de la dialéctica aristotélica en la tradición latina, cfr. Niels J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München, 1984.

de saber. Sin duda serán muchas las voces discordantes, y también serán muchas las divisiones en torno a qué deba entenderse por ciencia o por teología. Pero hasta el día de hoy –a pesar del abandono total del aristotelismo en el siglo XVII– el mundo occidental no ha dejado de creer en la racionalidad científica, por mucho que se haya visto limitada en sus pretensiones.

Desde esta perspectiva histórica, la escisión de las tres culturas después del siglo XII aparece como una división acerca de las formas de saber y de racionalidad. Quizá sea en la comparación entre el jurisdicismo islámico y el científicismo latino donde esta escisión se muestre más profunda. Mientras que la tradición cultural islámica continuadora de Algazel ha desarrollado una racionalidad basada en el derecho<sup>28</sup>, esto es, en la ley y en la interpretación de la ley, por el contrario la tradición cultural latina continuadora del aristotelismo de Boecio y de Alfarabi ha emprendido la vía de la racionalidad científica, tratando de reducir todos los saberes a la metodología de la ciencia (independientemente de lo que se entienda por ciencia en cada caso).

En cualquier caso, resulta significativa la importancia que tuvieron en el pasado unos textos comunes –en este caso, los escritos lógicos de Aristóteles– para impulsar el diálogo entre culturas, y, en sentido inverso, lo grave que resulta no disponer de textos comunes en las diferentes culturas. Desde esta orilla, probablemente una de las tareas más urgentes para impulsar el diálogo con determinadas culturas islámicas –me refiero a aquellas más alejadas de la tradición cultural europea– sea incorporar a Algazel y a otros «clásicos» del Islam al debate intelectual de occidente.

28 Una introducción al derecho islámico puede verse en J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1998; N.J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona 2000.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFARABI, *Catálogo de las ciencias*, art. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Patronato Menéndez Pelayo/Instituto Miguel Asín, Madrid, 1953, trad. Ángel González Palencia.
- ALFARABI, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1995, trad. Manuel Alonso Alonso
- ALFARABI, *Libro de las letras*, Trotta, Madrid, 2004, trad. José A. Paredes.
- ALFARABI, *Libro de la religión*, en: *Obras filosófico-políticas*, Debate/CSIC, Madrid, 1992, trad. Rafael Ramón Guerrero.
- AZRIEL DE GIRONA, *Cuatro textos cabalísticos*, Riopiedra, Barcelona 1994, introducción, traducción y notas de Miriam Eisenfeld.
- BERMAN, Lawrence V., «Maimonides, the disciple of Alfarabi», en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178.
- BLACK, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill, Leiden 1990.
- GÓMEZ-NOGALES, Salvador, *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1980.
- GREEN-PEDERSEN, Niels J., *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München, 1984.
- HALLAQ, W. B. (ed.), *Against the Greek Logicians*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- KRAEMER, Joel L., *Maimonides' use of (aristotelian) dialectic*, en: *Maimonides and the sciences*, Robert S. Cohen y Hillel Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.
- LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993.
- MADELUNG, Wilferd and MAYER, Toby (eds.), *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics*, I.B. Tauris, London, 2001.
- MAHDI, Muhsin S., *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003, trad. Rafael Ramón Guerrero.

- MAIMONIDES, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1998.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del «Tahâfut al-tahâfut»*, Trotta, Madrid, 2001.
- MARMURA, M.E. (ed.), *The incoherence of the philosophers*, Brigham Young University Press, Provo (Utah), 1997.
- NETTON, Ian Richard, *Al-Farabi and his School*, Surrey, Curzon, 1999.
- PINES, Shlomo, «The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides», en: *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Isadore Twersky (ed.), Harvard University Press, 1979.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, «Alfarabi y Maimónides», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989), pp. 43-52.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.
- SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1998; N.J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona, 2000.
- SCHOLEM, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998.
- SIRAT, Colette, *La philosophie juïve au Moyen Age: selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, 1983.
- TATAKIS, Basile, «La filosofía griega patrística y bizantina», en: *Historia de la filosofía*, vol. 3: *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1990.
- WALZER, Richard, «Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik», en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1963, pp. 129-136.
- THE ZOHAR*, 2 vols., Stanford University Press, 2004, traducción y comentario de Daniel C. Matt.





CAPÍTULO 7

## FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

REINHARDT LAUTH  
(Universidad de Munich)



1. La filosofía como fundamentación última. - 2. La incardinación religiosa del principio del filosofar. - 3. De la *idea Dei* como fundamento del pensar a la religión histórica verdadera. - 4. La historia de Abraham como clave de la religión histórica verdadera y del pensar trascendental.

## 1. LA FILOSOFÍA COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA

LA pregunta que aquí hay que responder es ésta: ¿es necesaria la filosofía para la verdadera religión? La respuesta tiene que decir: si para la religión es necesario el *conocimiento según principios*, entonces para la verdadera religión tiene que haber un conocimiento correcto según principios. Pues bien, la religión puede basarse ciertamente en un conocimiento tal según principios, sin que a su vez se reflexione expresamente sobre ello. Entonces, aunque ella está incluyendo un conocimiento semejante, sin embargo no lo concibe a éste a su vez *en sus principios*. Y así sucede por lo general. La respuesta a nuestra pregunta inicial tiene que ser ésta, para demostrar una parte positiva de la filosofía en la religión.

Históricamente hay que observar que, hasta hoy, hay una multiplicidad de edificios conceptuales que reivindican, pero que sólo reivindican, ser filosofía, sin poder acreditarse científicamente. Si esto no debe permanecer así, entonces tiene que haber la posibilidad de decidir cuál es el único edificio conceptual capaz de fundamentarse científicamente.

Según la definición específica, la filosofía es el *esfuerzo* por el conocimiento de la realidad a partir de un entramado de principios y de

su unidad última, y en concreto de un entramado de principios que es concebido en cuanto tal, y no sólo concomitantemente pero a su vez de modo irreflexivo, *en* la concreción de la realidad, como sucede por ejemplo en la gran poesía.

En el curso de los esfuerzos milenarios por la filosofía, no ha permanecido oculto que los principios buscados están enlazados orgánicamente, de modo que la búsqueda de ellos es la búsqueda de su entramado. Pero la pregunta suprema que se planteaba era entonces si este primer principio se ha alcanzado y establecido. De este modo, la filosofía se definía como conocimiento del conjunto de la realidad desde un entramado completo de principios y desde su fundamento último de unidad. Pues bien, la filosofía trascendental reivindica y aporta la demostración de haber logrado esto, y por tanto de demostrar el conocimiento según principios que es necesario en la religión.

Ahora bien, según la definición nominal, la filosofía es *filo*-sofía, es decir, *esfuerzo* por aquel conocimiento completo de los principios. Con ello no sólo se enuncia una circunstancia histórica, sino un carácter esencial de la filosofía. La sabiduría (*sophia*) no se está dada fácticamente como ya terminada, sino que primero quiere ser hallada en cuanto tal. La sabiduría es de naturaleza esencialmente práctico-dóxi-ca. La sabiduría es exigida como fin, y sólo puede hallarse como colmante en su fuerza acreditadora. Es decir, en la *filo*-sofía, todo gira en torno a si la sabiduría puede hallarse como colmante en su fuerza acreditadora. Históricamente la filosofía ha perseguido este fin, y desde la insuficiente evidencia fáctica y apodéctica se ha elevado a la intelección genética. Como este ascenso se evidenció como necesario para conseguir el fin, la filosofía no podía suponer en ningún caso estar reflexivamente en posesión inicial del conocimiento verdadero según principios, sino que esencialmente tenía que ser tránsito a él. Justamente considerando esta situación, la filosofía -y precisamente con ello se hace filosofía trascendental- comienza con el *esfuerzo* por el conocimiento pretendido: comienza con el *cogito*. ¡*Cogito*, no *cognosco*! No estamos *ipso facto* en el saber recto y en la tendencia recta, sino

que nos esforzamos por ellos: sopesamos (*penso = pendo*). Al sopesar y desde el sopesar, excluyendo todo lo que es insuficiente, damos con lo supremo y último que *se acredita en sí mismo* y que da desde sí certeza a todo lo deducible, es decir, que se abre en evidencia genética. Sólo desde ahí puede la filosofía decir en justicia que es sabiduría, es decir, conocimiento verdadero.

Después de estas explicaciones, ustedes ya habrán adivinado que estoy hablando de la filosofía tal como Descartes la concibió por vez primera, él, el verdadero fundador de la filosofía trascendental, tal como he demostrado en mi libro sobre su concepto de la filosofía. Kant y Fichte son los sucesores más importantes por este camino, de los cuales Fichte nombra expresamente a Descartes como su primer precedente.

Pero hay que indicar que este acceso a una fundamentación última (ciertamente no abstracta) hay que verlo ya desde el comienzo en la religión, y que él, junto con el hallazgo que él abre, es verdadera religión, y esto significa, religión por excelencia. En el libro del *Génesis*, esta acreditación última se denomina «conjurar a Dios por Su nombre», y en el Corán, Dios es el *mumin*. Sólo que la religión no ha reflexionado a su vez abstractamente sobre este conocimiento, y no lo ha hecho porque, a diferencia de la filosofía, ella no arranca *únicamente* de la *búsqueda* de acreditación, sino, justamente, de la propia acreditación última, de Dios, que habla. Cabe suponer que Descartes era consciente de esta situación: su término filosófico específico para ello es la *veracitas Dei*. La indicación exegética que, a modo de excepción, da como ilustración, remite a los dos pasajes del evangelista San Juan donde el teólogo muestra el amor cognoscente como el lugar de este conocimiento único.

Pero dejemos por ahora aparte esta ilustración filosófica y volvamos al problema del intento de una solución: la acreditación en la filosofía. La acreditación parte de la incertidumbre de quien explica, y de la posición esencial como fin del conocimiento absoluto, la cual no es sólo un planteamiento arbitrario, sino que subyace a la duda (*dubium*)

en cuanto tal. Ella es el postulado que determina el modo de proceder. Por tanto, nos hallamos ante un procedimiento *fundado dóxicamente*, y eso significa, un actuar práctico.

Pero la tendencia no busca sólo un principio fundamentante último, sino una *superación de la incertidumbre* del sopesar, es decir, como se ha expuesto antes, una génesis de toda la realidad en un sistema de principios, en un conocimiento según principios. En ello, el proceso del aseguramiento del conocimiento sólo puede ir de la incertidumbre a la certeza, *kathôen*, es decir, por vía de una *reducción*. Fichte lo llama el camino hipotético: «si se debe, entonces se tiene que», deber del que se ve enseguida que inicia la posición práctica de un fin.

No olvidemos lo dicho anteriormente, que no sólo se busca la fundamentación última, sino su realización específica de acreditación de lo concreto en sus principios y de estos principios en un sistema omniabarcante. Pues bien, un logro especulativo especial de Descartes fue advertir que el sistema de todos los datos deducidos tiene que ser *un sistema orgánico*, en tanto que los momentos particulares no sólo hay que concebirlos en el descenso desde lo más general a lo plenamente concreto, sino también en el tránsito por los momentos particulares que son alternativamente condición y condicionado, es decir, en la organicidad realizada.

Frente a la suposición muy difundida de que, en la demostración del conocimiento orgánico de los principios, esto incluye que tendríamos que conocerlo *todo*, es un logro especulativo especial de Descartes el haber demostrado que esto *no* es así. Nuestro conocimiento, sólo con estar últimamente fundamentado, puede evidenciar muy bien un sistema orgánico del saber, sin que este sistema, pese a toda su terminación epistemológica, tenga que ser absolutamente exclusivo. Nuestra «*sagesse humaine*» puede remitir a modos de fundamentación que ella no sea capaz de concebir, por ejemplo la unidad de la bondad eficiente y de la omnipotencia de Dios. La «*sagesse humaine*», sin perjuicio de su unidad ni de su fundamentación última dada en tal unidad, es entonces sólo un fragmento de la «*sagesse divine*».

Así, también la religión considera la sabiduría de Dios como un misterio cuyo conocimiento le es vedado al hombre.

## 2. LA INCARDINACIÓN RELIGIOSA DEL PRINCIPIO DEL FILOSOFAR

Volvamos a nuestro razonamiento principal. Justamente porque nuestro conocimiento filosófico *arranca* de un sopesar en el que, en tal medida, no está realizado el conocimiento a partir de un único principio supremo, *busca* primero el principio último que todo lo fundamenta. Se encuentra, si ustedes me permiten utilizar esta expresión de la religión, en estado de paganismo. Le falta aún Dios como el único con quien nada se equipara.

Pues bien, justamente por ello, es de la máxima relevancia que la intelección exigida no pueda conseguirse únicamente desde sí misma como mero sopesar. Se parece a una construcción en la que los albañiles ponen correctamente las piedras para la construcción pero sin tener la piedra angular, lo único que posibilita que el edificio se mantenga. Diciéndolo con palabras del Evangelio: «La piedra que los constructores rechazaron (sin saberlo o intencionadamente) resultó ser la piedra angular». Ninguna piedra puede trabajarse de modo apropiado en esta cualidad específica si la idea de ella no conduce a su descubrimiento. Esta idea es, diciéndolo cartesianamente, la *idea Dei*, reveladora de Dios mismo. «Sans elle les bâtisseurs ne remarqueraient pas ce rapport, comme le révèle cette proposition: je suis, donc Dieu existe» (Regulae, regula XII.), una relación que, por lo demás, es unilateral, pues incluso conociendo eso yo *no* puedo deducir: Dieu est, donc j'existe.

Para este conocimiento: *sum/Deus est*, no se necesita de la verdadera religión. Nuestro conocimiento humano siempre puede llevarnos al conocimiento de que tiene que haber un principio absoluto de

nuestro querer y conocer, la «cosa misma» aporta sólo el conocimiento de Dios como *omnibondadoso en la realización religiosa*. Y sólo cuando conocemos así a Dios de modo concreto, somos capaces de deducir desde Él todos los demás conocimientos, incluso aquel saber *divino* que para nosotros permanece incognoscible. El postulado de tal conocimiento viene, como se aprecia ahora, de Dios mismo, y nuestro sopesar es Su *impulso en nosotros*, esfuerzo y resolución de una *tarea*.

Si la reflexión transcendental pudiera decir que sólo la *religión* puede dar la piedra angular de la fundamentación sistemática, entonces hay que preguntar primeramente si ya aquí se está hablando de la religión como fenómeno histórico. Y esto hay que negarlo. Más bien se está hablando de la religiosidad *principal* del espíritu humano, o diciéndolo con palabras de Fichte, la inclusión en un *ordo ordinans* que viene dada con la tendencia al conocimiento y la bondad perfectos: la tendencia busca el cumplimiento perfecto, busca *id quo melius cogitari nequit*, para decirlo con palabras de Anselmo de Aosta. Precisamente porque tanto el conocimiento como la voluntad *in actu* están orientados en último término al cumplimiento, no pueden aplacarse con nada sino con Dios, o diciéndolo con el término del Corán, en el *mumin*. Es decir, es tendencia a Dios. Su cumplimiento lo encuentra en el querer y en el concebir la verdad en y desde Dios. Este cumplimiento no se fuerza, Dios no nos determina, sino que Su vida se hace, a una, nuestra vida libre.

Llegados a este punto, no olvidemos que ésta es la situación *en sus principios*. Hemos tenido que reflexionar y hacer abstracción para llegar en ella a este resultado. Pero, en esta situación cognoscitiva, los principios son sólo siempre *el fundamento de la realidad concreta*, así como ésta es, por su parte, el *ámbito* de lo concreto que tiene que estar necesariamente presente. Donde se ha hecho abstracción y se ha generalizado, esta abstracción y concepción en los principios tiene a su vez que *hacerse retroactiva* y ser superada *en su unilateralidad*, para que se alcance *toda* la realidad. Si hemos definido la filosofía como esfuerzo por el *conocimiento* de la realidad *a partir de y en principios*, entonces la



filosofía tiene que retroceder en su final mediante la reflexión a la esencia de la reflexión, a lo concreto, y a algo concreto *en lo que* lo principal se haga visible operativamente en cuanto tal.

Una captación tal de lo principal en lo concreto la llevan a cabo el *arte* y la verdadera *religión*. Pero por su parte, el arte también puede hacer esto *dejando aparte la referencia histórica real*. O bien introduce dicha referencia histórica en su configuración. Ejemplo: Edipo en el momento histórico que determina la decisión última de los griegos. Si el arte recoge esta referencia concreta e histórica y mira desde este punto de vista el acontecer realizado en él, entonces se hace realización de una figura de la religión.

En la filosofía trascendental, fue Fichte quien advirtió por vez primera la dimensión de la decisión histórica concreta a la que aquí nos referimos. Él advirtió que la manifestación no se desarrolla sólo en la «quintuplicidad» principal, sino, a una con ello, en la «infinitud» de decisiones libres en el tiempo, y eso significa: decisiones *históricas*. La historia no es meramente –como en Kant y en Hegel– la gradación de lo principal en la serie temporal, sino decisión respecto de y en vista de la postura suprema de valor, y junto con ello, siempre y necesariamente, *decisión por la decisión*. Pues el yo del sopesar, el *ego* del *cogito*, es reflexión, es decir, saber que se sabe y *querer que se critica*. Saber y conciencia, voluntad y contravoluntad, son verdaderos de igual modo; y eso significa en la consecuencia: no hay ninguna prioridad del yo sobre el tú, la filosofía sólo puede arrancar del *yo/tú* o del *tú/yo*.

La concreción plena sólo se produce cuando en la *irreversibilidad del momento temporal* se realizan *decisiones interpersonales*, que *hacia detrás y hacia delante*, en relación con el pasado y con el futuro, poseen una competencia única.

Hemos constatado que lo principal es sólo un aspecto de la realidad entera, cuyo otro aspecto es lo plenamente concreto. Es decir, la religión principal ha remitido a la religión concreta. Pero ésta última es *histórica*; la verdadera religión es una religión totalmente determi-

nada, que aparece irrepetiblemente en la historia. Esta singularidad resulta de que, aquí, «la cosa misma» es el primer principio que lo genera todo. *Deus* en la *idea Dei*: el principio de la bondad absoluta que genera todo lo demás, y la plenitud de la realidad, el *plerôma* en ella.

Por consiguiente, tenemos que buscar la religión concreta en la historia, y poder encontrarla ahí, y aquí, filosofía y religión se incluyen plenamente una a otra.

### 3. DE LA IDEA DEI COMO FUNDAMENTO DEL PENSAR A LA RELIGIÓN HISTÓRICA VERDADERA

He dicho: «buscar», y esto significa esforzarnos por hallar lo concreto. Pero este esfuerzo por lo buscado, precisamente porque es esfuerzo, sólo se vuelve claramente consciente hallando su esencia, aunque proceda de una tendencia oscura. La humanidad tal vez se haya hallado siempre en una tendencia oscura hacia la verdad (*sidq*), pero ésta no se le pudo hacer clara antes de la entrada de la *idea Dei*. Si volvemos a abordar unilateralmente una última vez la cosa desde lo principal, eso significa que, por cuanto respecta a nuestra propia situación histórica, y en tanto que estamos buscando, podríamos hallarnos todavía en una situación en la que la manifestación *histórica* de la religión todavía no o ya no estuviera dada. *Inteligir* que la verdadera religión existe históricamente, es lo que nos posibilita a nosotros los filósofos por vez primera la visión principal de la religión que hemos obtenido. Como Fichte dijo una vez: si el Jesús concreto no se hubiera manifestado «en la carne», no se habría llegado a la religión transcendental, ni en ésta a la intelección de lo que la religión es principal y concretamente. He aquí el punto de confluencia de la inversión: si la religión concreta e histórica existe históricamente, entonces ella por su parte tiene que corresponder, y corresponderá, al planteamiento principal, incluyendo aquello que éste exige en tanto que concreto.

Miremos ahora a la religión de revelación como *religión de Abraham*. Decimos que en esta religión de Abraham reconocemos justamente esta religión buscada y única, que responde a la exigencia principal.

Para fundamentar esta tesis, sea dicho que no se puede negar objetivamente que con la exigencia de Dios a Abraham de transformarse ante Su rostro de modo perfectamente justo, ha entrado en la historia de la humanidad algo totalmente nuevo y sin parangón. El intento de una comparación con la doctrina de Buda o de Lao-tsé, por no hablar ya del paganismo, lo hace claro. ¡Pero tampoco esto basta! Allí habría dada una «religión» distinta a la mencionada, pero su prioridad incondicional, o dicho más correctamente, su *exclusividad* por principio, en tal medida no sería evidente. Observemos que, hasta este pasaje de nuestra investigación, hemos empleado el término «religión» como concepto genérico para varios significados irreconciliables. El histórico Gautama Buda y también Lao-tsé tampoco entendieron sus doctrinas como «religión» en sentido convencional. Sólo la *milla Ibrahim* se acredita como religión, y concretamente como la única religión verdadera. Esta singularidad específica suya se encuentra fundamentada en su primer principio, el principio de la *sedaka* divina. En el conocimiento filosófico, esta singularidad resulta de la coincidencia de lo principal con lo concreto en la exigencia en sí misma luminosa, y en lo *generado* a partir de ella.

(Para los cristianos resulta en este lugar la tarea de entender correctamente la renovación de la Alianza de Dios con Abraham por parte de Jesús, en su sangre. Jesús culminó el sacrificio iniciado por Abraham derramando su propia sangre en la cruz para perdón de los pecados de todos aquellos que pueden ser salvados. El acto de Jesús *culmina* el sacrificio iniciado de Abraham.)

Cuando en el relato de Abraham se dice que Dios es el que ha creado el cielo y la tierra, la génesis absoluta del primer principio divino no se expresa sólo por parte de la exigencia, sino al mismo tiempo también por parte del ser fáctico. Dios no es como uno más de entre

los dioses; tampoco es, como El Elyon, el supremo de estos dioses y su Señor indiscutible, aun cuando se dice que Él, comparable a Sirius, perdura invariablemente por encima de la marcha de los planetas: esto sólo enuncia Su omnipotencia, pero no su bondad omniabarcante. Con la palabra «creador», que es racionalmente incomprensible, debe decirse que Dios, el principio genético, es también el principio de todo lo fáctico, así como de Su bondad, y en concreto de modo *correspondiente* a ésta última: como se dice en una canción alemana de misa, «lo que Dios hace, está bien hecho», «bien hecho», como antes dijimos, hacia delante y hacia atrás. Dios no sólo aparece desde el futuro en el presente, sino, con plena eficiencia, también desde el presente al pasado, en el que Él restituye finalmente todo, así como restituyó el sacrificio de Isaac en la elevación moral y física de Abraham.

#### 4. LA HISTORIA DE ABRAHAM COMO CLAVE DE LA RELIGIÓN HISTÓRICA VERDADERA Y DEL PENSAR TRASCENDENTAL

Esto es cualquier cosa menos evidente. En la historia de la humanidad, es decir, de los seres racionales finitos, encontramos una figura en su conformación histórica que corresponde de hecho al *exigido regreso* de lo principal a lo concreto. La historia de Abraham nos viene oralmente desde la más antigua tradición mil años antes de todo lo comparable, y nos llega fijada por escrito mil años después. En vista de la enorme ampliación de nuestro saber histórico, este hecho parece a nuestra mirada actual como un milagro. Esta *religión única* sobresale de una confusa mezcla de las llamadas religiones sensibles, no deducible desde éstas, sino *abruptamente como algo totalmente distinto*. Para entender correctamente, no hay que partir del cliché de la teoría naturalista de la evolución. No hay ninguna «descendencia» semejante, porque ésta es impensable. Ésta no es más que un prejuicio

materialista del empirismo. Lo que aparece históricamente, sucede en una unidad que se desarrolla, y sólo puede entenderse en su desarrollo a partir de su principio.

Además, la figura totalmente nueva que aparece en la *milla Ibrahim*, tiene el carácter –que es cualquier cosa menos evidente– de un *drama*, es decir, de un entramado de acciones, en el cual, las personas implicadas, están conectadas con sus decisiones y hechos en una unidad orgánica. Esta organicidad es lo único que posibilita el conocimiento de la *analempsis* que pertenece por antonomasia al verdadero acontecer religioso, y el conocimiento de la *restitución* de Dios que se advierte en ella, es decir, la transformación de Su supremacía en Su bondad suprema, que Anselmo de Aosta elaboró tan concisamente en su escrito *Cur Deus homo?*

Pero históricamente se habría podido esperar todo menos la aparición de una figura perfecta tal de un principio supremo (hasta entonces desconocido).

Fichte, y más tarde en Francia Bergson, fueron los primeros en advertir filosóficamente la *esencia de la historia*. Sus rasgos esenciales son: 1) la llamada «*ley de la naturaleza espiritual*», que siempre permite sólo nuevos pasos creadores a partir de presupuestos *elaborados*; 2) el *proceso en decisiones por decisiones* en una serie única; y 3) una *irrupción creadora* a Dios *posibilitada* por estas peculiaridades. La historiografía establece sólo un desarrollo y realización en lo principal, pero sólo con ello jamás llega a la historia como drama singular y sin parangón, ni por tanto a lo plenamente concreto. Lo generalmente legal no revela ninguna historia, justamente porque omite la «reflexión de la reflexión».

El acto de Abraham, el sacrificio de Abraham y de su vida en aquél, es un *hecho concreto en sí* singular, no sólo un proceso general legal, como la legislación de Moisés. En cuanto tal ha llegado a ser conocido hasta los confines de la tierra y ha provocado necesariamente una decisión a favor o en contra. En ello se expresa que esta individuación posee *relevancia universal*. La inversión en lo concreto deter-

mina una segunda inversión de regreso a lo universal. Lo principal y el acto histórico concreto se exigen mutuamente.

Todas las otras llamadas «religiones» no conocen semejante principio legitimador y consumidor. La *milla Ibrahim* está ahí como algo totalmente sin parangón. No se puede pasar por alto que el desarrollo histórico de la humanidad tiene su destino en ser señal de la caída y de la resurrección de aquellos a quienes alcanza.

CAPÍTULO 8

ISMAEL EN EL DESIERTO.  
LA SEPARACIÓN DE LOS HIJOS DE ABRAHAM  
COMO ESCISIÓN ORIGINAL, Y EL SACRIFICIO  
COMO PUNTO DE REHERMANAMIENTO

ALBERTO CIRIA  
(Universidad de Munich)





1. Presentación. La separación de Isaac e Ismael. - 2. Abraham, la unidad trascendental de Isaac e Ismael. - 3. Perdón, reunificación y sacrificio. - 4. Ismael en el desierto. - 5. Mahoma y el Nuevo Testamento. - 6. La Iglesia católica y el islam. - 7. Perspectivas.

## 1. PRESENTACIÓN. LA SEPARACIÓN DE ISAAC E ISMAEL

FUE la edición española de su libro *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*<sup>1</sup>, el motivo por el cual el Seminario de las Tres Culturas de la Universidad de Sevilla invitó a Reinhardt Lauth, y en representación suya a mí, en calidad de traductor del libro, al VII Seminario, organizado bajo el tema de «La escisión de las tres culturas».

En la segunda jornada del Seminario, Jean Clam expuso la constelación configurada por Abraham, Ismael y Agar, Isaac y Sara, para ilustrar una determinada concepción psicológico-terapéutica. Pero dicha constelación no tiene en ella una función histórica ni fundacional, sino paradigmática e ilustrativa: la historia de la familia de Abraham no es el origen de una determinada psicología que se forma bajo ciertas condiciones, sino que la narración de esa historia la ilustra. Dicho de otro modo, la historia de la familia de Abraham, es un *caso* psicológico paradigmático.

1 Prohom Edicions, Barcelona, 2004. Edición original: *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, Christian Jerrentrup Verlag, Munich, 2004. Entre tanto se están preparando las ediciones árabe, rusa e italiana.

A su vez, en la misma jornada, Montserrat Abumalhan, había introducido en el Seminario la palabra clave «sacrificio», designándolo como «experiencia fundante», que sucede a una experiencia trágica y a raíz de la cual uno llega a aceptarse a sí mismo dentro de una situación de precariedad existencial. Esta «experiencia fundante» no consiste en asumir la tragedia, sino en asumirse a sí mismo después de la tragedia<sup>2</sup>.

También según Lauth el sacrificio es un acto fundacional, de significado específicamente religioso, y en tanto que fundacional, es también el punto de convergencia de las líneas de desarrollo que él fundó, al margen de que estas líneas de desarrollo, dentro de su propio nivel, sean mutuamente excluyentes.

Lauth ha tratado el sacrificio en varias de sus obras. Los dos últimos capítulos de su *Ética*<sup>3</sup> se titulan, respectivamente, «Las condiciones del cierre amoroso renovado en el caso de la reintegración moral», que a su vez consta de tres subapartados: «El perdón», «Amor como promesa», y «La reintegración de la voluntad»; y «Satisfacción y cumplimiento moral».

En estos capítulos, como acto ético supremo se define aquél que consiste en asumir sobre sí la culpa ajena, no en un sentido meramente simbólico, sino en un sentido real: ser realmente culpable por los pecados de otros.

«Quien ama, se identifica con el pecado del otro, no en el sentido de que lo bendiga y afirme, sino en el sentido de que lo asume como

2 Sin embargo, a mí me parece que el sacrificio no es una experiencia, o mejor dicho, es irrelevante que el sacrificio sea una experiencia o no lo sea: del sacrificio no forma parte el ser experimentado. Que el sacrificio no tiene que ver con experiencias, lo he comentado en el artículo «Manifestación de cristianismo y acto de cristianismo», de próxima aparición en la revista *Thémata*, concretamente en el apartado dedicado a Sonia Marmeladova.

3 Lauth, Reinhard, *Ethik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Colonia/Mainz, 1969. La edición española será editada próximamente por la Universidad de Málaga.

su culpa propia, para cargar con ella y expiarla»<sup>4</sup>. «Si la voluntad de quien acepta es una voluntad buena pura, sucede aún algo más: siendo libre de culpa, carga con aquella culpa en tanto que propia. Y merced a esta *sobrebondad*, la culpa es superada y purgada en ella»<sup>5</sup>.

En estos epígrafes y en estos pasajes, Lauth habla de reintegración, de restitución y de sobrebondad<sup>6</sup>.

Desde luego, aquí resuenan las enseñanzas del stáret Zosima de *Los hermanos Karamázov*. Pero Zosima dice algo más: asumir la culpa ajena tiene como fruto la superación del aislamiento y la escisión: «Únicamente cuando [el hombre] comprenda [...] que es culpable por todos y por todo, ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión»<sup>7</sup>.

4 P. 137.

5 P. 140.

6 Sin embargo, aquí no se tematiza la diferencia específica entre perdón y sacrificio, una diferencia que se evidencia en el tratamiento respectivo de ambos que hace Jacinto Choza: en el capítulo dedicado a Medea en su libro *Los otros humanismos*, habla del perdón como hacer que el mal fáctico no haya sucedido jamás; y en «Lo satánico como fuente y como tema de la creación artística» (recogido en *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 261-292) habla del sacrificio como transmutación sobrenatural del mal en su inverso. Por otro lado, a mí me parece que la asunción de la culpa ajena no corre a cargo de la voluntad, sino de la compasión, pero sobre esto se hablará al final de esta colaboración.

7 «Únicamente cuando [el hombre] comprenda que no sólo es peor que todos los demás en el mundo ahí afuera, sino que es culpable por todos y por todo, ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión. Pues tenéis que saber, estimados amigos, que cada uno de nosotros es culpable por todos y por todo en la tierra, sin duda alguna, no sólo de la culpa general de la humanidad, sino por todos y cada uno de los hombres en particular, en esta tierra. Este conocimiento es la corona del camino [...] de todo hombre en toda la tierra.» Dostoievski, F. M., *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid 1987, p. 287. Cit. por Lauth en *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, p. 191 (cfr. nota siguiente).

En otros dos libros, Lauth habla del sacrificio como punto de juntamiento de religiones históricamente devenidas extrañas.

En *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*<sup>8</sup>, a lo largo de sus diferentes capítulos, Lauth estudia el tratamiento del sacrificio que hace Dostoievski como eje de articulación entre el catolicismo occidental y la Iglesia ortodoxa.

En *Abraham y sus hijos*, Lauth parte de una apreciación de nuestra hora histórica marcada por el conflicto entre países musulmanes, judíos y el occidente descristianizado. Los musulmanes descienden de Ismael, y los judíos y, dentro de su rama, los cristianos, lo hacen de Isaac. Pero ellos son los dos hijos de Abraham y, por tanto, son hermanos en él<sup>9</sup>.

Abraham expulsa a Ismael y a su madre Agar al desierto y sólo después hace el acto de sacrificio con Isaac, que consiste en derramar sangre ajena (la de Isaac primero y la del carnero después) por mandato de Dios. Como Ismael fue expulsado antes del sacrificio, no podía conocerlo, y por esos entre sus descendientes, los musulmanes o «ismaelitas», como Lauth los llama, se propaga siglos más tarde el Islam como religión sin sacrificio, pero que, en la desnudez del desierto, conserva una relación viva e inmediata con Dios, no interferida por ninguna mediación cultural.

8 Prohom Edicions, Barcelona, 2005. Edición original: *Dostojevskij. Sein und unser Jahrhundert*. Christian Jerrentrup Verlag, Munich, 2005.

9 Isaac e Ismael no son meramente «primos», como apuntaba Luis Girón, porque Agar concibe sustitutoriamente en lugar de Sara. Agar es la madre natural, pero Sara es la madre legítima. Agar concibe el hijo de Sara. Lo que hay aquí es una instrumentalización de la maternidad de Agar. Pero esto no causa menoscabo en el hecho de que Isaac e Ismael legítimamente son hermanos, por lo que ambos se reivindican como herederos legítimos de la alianza sellada con Abraham, según reitera Lauth en numerosos pasajes de su libro.

## 2. ABRAHAM, LA UNIDAD TRASCENDENTAL DE ISAAC E ISMAEL

En cuanto a los descendientes de Isaac, olvidan el *acto* del sacrificio convirtiéndose en una religión escriturística y legalista. Pero en esta rama de la descendencia de Abraham nace Jesús, que culmina perfeccionándolo el sacrificio de Abraham: no se derrama sangre ajena para expiar pecados propios, sino que se derrama sangre propia para expiar pecados ajenos.

Si Isaac e Ismael eran hermanos en Abraham, y si el acto donde se cifra toda la significación religiosa del padre es el sacrificio, entonces, en el sacrificio de Cristo, en tanto que perfecciona el de Abraham, el musulmán y el cristiano pueden reencontrarse y reconocerse como hermanos después de un extrañamiento milenar. Es decir, en el sacrificio perfecto, Islam y cristianismo no se fusionan en una religión común, sino que el musulmán y el cristiano, en tanto que distintos, se reconocen como hermanos e hijos de un mismo padre.

El tema del VII Seminario de las Tres Culturas dice: «La escisión de las tres culturas». A partir del trabajo de Lauth, se puede sostener la siguiente tesis: *existe una escisión original de las religiones, porque existe una unidad original de ellas*. Esa unidad existió, a diferencia de lo que, en este Seminario, ha sostenido Luis Girón. Y existió como original, como mucho más primordial que una mera cohabitación de culturas en un mismo espacio, a la que se ha referido Emilio González, y también como mucho más primordial que unos textos aristotélicos comunes que fueran interpretados desde tradiciones ya diferenciadas, como ha sostenido Jesús de Garay. Dónde se encuentra esa unidad primordial, nos lo dice el versículo del *Génesis XXI, 9*: Isaac e Ismael, de niños, jugaban juntos. Para mí, no hay imagen de una unidad más prístina, más indisociada, más *elemental*, que la que ofrecen dos niños jugando juntos. Porque existe esta unidad elemental de dos niños jugando juntos, existe la *posibilidad* de una escisión, que será, por eso mismo, original. Pero, en esa unidad elemental, la escisión existe

justamente sólo como posibilidad. Dicho de otro modo, una unidad elemental puede romperse, *pero sólo desde fuera*. Cuál es esa instancia externa que rompe la unidad elemental introduciendo en la historia la escisión original, nos lo dice el versículo siguiente: Sara, celosa de Ismael, ordena a Abraham que lo expulse a él junto con su madre, Agar, al desierto.

Es decir, tenemos una unidad elemental: dos niños que juegan juntos. En esa unidad elemental, es posible una escisión original, pero que sólo puede ser actualizada desde fuera. Los niños, y sus descendencias respectivas, crecerán y madurarán aislados uno de otro. Ese aislamiento no puede superarse ya desandando lo andado; las dos descendencias, ya maduras, no pueden reencontrarse en el juego, porque desandar lo andado equivaldría a disolver las identidades conformadas, es decir, equivaldría a anularlas. En el propio nivel donde Isaac e Ismael fueron una unidad, una vez rota ésta desde fuera, ya no puede reconstituirse.

En todo caso, en el nivel de la antigua unidad elemental ahora ya escindida, como mucho se puede establecer una convivencia pacífica o una cohabitación en un espacio común, que es lo que Emilio González trató en su ponencia en el caso de Al-Ándalus. Y en ese mismo nivel, dicha convivencia puede considerarse un logro histórico meritorio. Pero la cohabitación, por mucha fructificación recíproca a que dé lugar, no salva la escisión (espiritual), sino que se produce dentro de ella. En la co-habitación, no hay un juntamiento directo de dos, sino sólo uno mediato en la relación de cada uno de esos dos con un tercero común: en este caso, el espacio cohabitado.

Una instancia extrínseca tal, en su relación con la cual varios pueden juntarse mediatamente, son también los textos de Aristóteles en el sentido de la ponencia de Jesús de Garay; también puede serlo un enemigo común, una desgracia, o un proyecto; o bien, puede serlo una legislación<sup>10</sup>. Pero dicha instancia externa es apelada ya desde la

10 Lauth ha tratado este tema en sus trabajos sobre el *Contrato social*, contraponiéndolo a la

escisión, y no se sobrepone a ella, si bien puede suceder que los varios lleguen a identificarse sin reservas con su relación con dicha instancia, y que su *sensorium* –sea el que sea– para una unidad elemental se acabe entumeciendo del todo. Entonces se producen fenómenos existenciales como las escolásticas, los academicismos, los legalismos, los socialismos, y en general, las ideologías<sup>11</sup>.

Pero hay una instancia anterior a Isaac e Ismael que posibilita que éstos se junten en el juego. ¿Por qué estos dos niños juegan juntos? Porque son hijos del mismo padre, es decir, porque son hermanos. La filiación común no se manifiesta expresamente en el juego, no aparece en él, pero sí que lo posibilita. El juego no se articula en torno de la filiación común, sino que la filiación común lo hace posible. Dicho en términos filosóficos, la paternidad de Abraham es el transcendental de dicha unidad elemental.

narración de Dostoievski «El sueño de un hombre ridículo»: «Empezaron a discurrir [explica «el hombre ridículo»] cómo sería posible que todos se unificaran de nuevo, que cada uno, sin dejar de amarse a sí mismo en un grado máximo, al mismo tiempo no perturbara a ningún otro, y que, de este modo, todos vivieran juntos *como si* fueran una única sociedad unánime y pacífica.» Naturalmente [concluye Lauth], esta solución está condenada al fracaso. Cfr. el capítulo «*El sueño de un hombre ridículo* como contraposición con Rousseau y con Fichte», en el libro citado *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*; también su otro libro *Entwicklung als Selbsterstörung*, Munich, Christian Jerrentrup Verlag, 2006. Próxima edición castellana a cargo de la Universidad de Málaga: *Desarrollo como autodestrucción*, sobre todo los capítulos «Ideología y ciencia» y «El pensamiento conductor de Rousseau».

11 Desde aquí se explica también toda una serie de fenómenos cotidianos, unos trágicos y otros ridículos, en los que, de alguna manera, se refleja la sustancia de nuestra civilización: justificar el aborto en nombre del bienestar, legitimar una guerra en nombre de la democracia, despreciar a un hombre por su ineptitud laboral, «mobbing», etc.

### 3. PERDÓN, REUNIFICACIÓN Y SACRIFICIO

Pues bien, ese transcendental de la unidad elemental, que no aparece en ella pero que la instaura, es aquella instancia en virtud de la cual, una vez acontecida la escisión original, las dos descendencias históricamente extrañadas pueden reencontrarse y reconocerse. El rehermanamiento no tiene lugar en el nivel donde venía dada la unidad elemental y donde aconteció la escisión, sino en un nivel previo y transcendental. El rehermanamiento no restablece meramente la unidad elemental rota, sino que la reconduce a su propio principio, haciendo que ella se trascienda a sí misma, transponiéndola y reinstaurándola en un nivel superior. El acto que consiste en recoger los fragmentos de una escisión reconduciéndolos a un nivel superior y transcendente respecto de aquel donde la unión venía dada como elemental y donde la escisión aconteció, es el sacrificio, y su efecto es la redención, palabra que significa, precisamente, «remisión», «devolución», «reintegración», «restitución»: *rehermanamiento*.

La redención es una restauración en un nivel superior precisamente porque la escisión no es borrada como si no hubiera sucedido (eso sería desandar lo andado), sino que es sumada e integrada en la restitución, pero desde luego no tal cual, sino transmutada en su inverso. No desechar esa escisión, sino conservarla transmutando su signo, es el sacrificio. En virtud de que la escisión acontecida es sumada como transmutada a la restitución, la unidad restablecida, respecto de la unidad elemental, resulta fortalecida.

La virtud que capacita para hacer que el mal fáctico no haya sucedido jamás, que es el modo como Jacinto Chozza define el perdón, es la *bondad*. Y la virtud exigida para no borrar el mal fáctico, sino para conservarlo habiéndolo transmutado en su inverso –así define Chozza el sacrificio–, es la *sobrebondad*, que es la palabra que había utilizado Lauth<sup>12</sup>.

12 Cfr. las palabras de Dostoievski en «El sueño de un hombre ridículo»: «Los amé quizá



El sacrificio no es la unidad de los diferentes o los dispersos: es lo que instaura tal unidad. Por eso no es destruido pese a la ruptura de la unidad dada –que es en lo que consiste el sacrilegio–, y por eso es la instancia que vuelve a hacer posible la reunión una vez que la ruptura ha acontecido. Pero también por eso mismo no se manifiesta como unión ni como uniente<sup>13</sup>, y, a lo mejor, no se manifiesta de ningún modo. No es el criterio de identificación o reconocimiento, sino lo que instaura dicho criterio, pero que, justamente a causa de ello, no es a su vez identificable ni reconocible, sino, quizá, absurdo, ininteligible, caótico, violento, cruento, inasimilable, y si se manifiesta, si aparece en el campo de la visión o de la conciencia, lo hará de modo correspondiente, es decir, como algo *infern*al<sup>14</sup>; o, a lo mejor, ni siquiera como irreconocible aparece en el campo de la visión o de la conciencia<sup>15</sup>. No es un transcendental, sino el transcendental de los transcendentales. Jacinto Chozza lo designa como «la idea reguladora de las ideas reguladoras», y Wagner concluye su último drama musical, sobre el que volveremos al final, con la frase: «Redención al redentor» = «Redención de la redención»<sup>16</sup>.

todavía más que antes, cuando aún no había en sus rostros ningún sufrimiento y eran aún tan inocentes y tan bellos. La tierra que ellos habían profanado se me volvió más querida que anteriormente el Paraíso, y eso únicamente porque en ella había aparecido el sufrimiento».

13 Es más, a veces puede estar operando dentro de una manifestación de pecado.

14 Sobre este sentido de lo infernal como manifestación de caos, cfr. el artículo de Hans Sedlmayr (publicado bajo el pseudónimo de Hans Schwarz) «Die Säkularisation der Hölle», en la revista *Wort und Wahrheit*, año 2, 1947, cuaderno 11, Herder, Viena, pp. 663-676 (versión española, «La secularización del infierno», de próxima aparición en la revista *Thémata*). Un ejemplo de manifestación infernal del sacrificio se encuentra en la película de Tarkovski «Sacrificio», en la que el protagonista incendia su casa como acto sacrificial.

15 Por eso he dicho antes que de él no forma parte ser experimentado, es decir, que es irrelevante si el sacrificio es una experiencia o no. Desde luego, no es una experiencia en el sentido hegeliano, y a lo mejor no lo es en ninguno.

16 En el drama musical, esta trans-transcendentalidad tiene su correspondencia melódica

En tanto que principio en segunda potencia transcendental de unión, el sacrificio no se manifiesta en lo unido, es decir, no puede aparecer como uno, sino a lo mejor como todo lo contrario, como dispersión –en su caso extremo, como lo infernal–, o a lo mejor no aparece de ningún modo. De modo correlativo, el infierno puede manifestarse, precisamente, como una forma máximamente explícita de unión. En este caso, lo infernal no consiste, desde luego, en la unión, sino en una *manifestación explícita* –necesariamente explícita– de unión, es decir, en que la unión se hace ver, se impone expresamente como una forma que no cabe eludir. Como aquí la unidad no pasa de ser una manifestación explícita e impuesta, la asimilación de la interioridad –que es el correlato de la manifestación– a esa unidad sólo podrá consistir en un vaciamiento, y la no asimilación –que a su vez también tendrá que ser explícita– se evidenciará como exclusión y marginalidad. Ejemplos literarios de un infierno que se manifiesta como unidad expresa e impuesta se encuentran en obras de Kafka como *El castillo* o *El proceso* –entre otras–. Eso mismo es también lo que Antonio Ruiz Retegui designa como «estructura de pecado»<sup>17</sup>.

Que el sacrificio, suponiendo que aparezca en el campo de la visión y de la conciencia, lo hace como algo inasimilable, en el último capítulo de su libro, que tiene por epígrafe «En el desierto», Lauth lo expresa así: «Pero es imposible meramente ‘entender’ esto [...]. Nosotros, que no nos hallamos en esta situación, no tenemos ningún derecho a enjuiciar semejante acto [...]. Sólo podemos poner la mano sobre nuestra boca y testimoniar tácitamente nuestro compungimiento y vergüenza».

Prosiguiendo con la explicación que, en su artículo citado sobre lo

en la serie doblemente ascendente que constituye el «tema del Grial», y su correspondencia escénica en el paralelismo que guardan el primer acto y el tercero.

17 Cfr. Antonio Ruiz Retegui, «*Quarta collatio. Quid sit peccatum*», en *Thémata*, nº 30, Sevilla, 2003, pp. 37-52, sobre todo pp. 47-51. Cfr. también el comentario de Jacinto Choza en el mismo número, pp. 33-34.

satánico, da Chozo del sacrificio en términos de elementos y de conjunto, se puede decir que el conjunto es el criterio de identificación de los elementos: es lo que hace que los elementos sean elementos, pero que, por eso mismo, no es a su vez un elemento del conjunto. Pues bien, el acto sacrificial es lo que hace que el conjunto sea conjunto, es lo que le da al conjunto su fuerza uniente, es lo que hace que los dispersos puedan reconocerse y asociarse en su relación con un criterio de identificación, pero que, por eso mismo, no es a su vez un conjunto ni un criterio de identificación. No sólo no es reconocible ni asociable, sino ni siquiera es recognoscente ni asociante. Es la instancia gracias a la cual el conjunto puede asociar y el elemento reconocerse<sup>18</sup>. Es el acto que funda una forma nueva de unidad elemental, que no la había habido hasta ahora, sobre la base de una escisión acontecida, pero que, por eso, no consiste él mismo en ninguna forma de unidad. No hay dos niveles: elemento y conjunto. Hay tres: elemento, conjunto y sacrificio<sup>19</sup>.

Pues bien, estos tres niveles –y con esto volvemos a Lauth y al Seminario– se corresponden con estos otros tres: musulmanes, judíos y cristianos; Ismael e Isaac; Abraham.

La invitación a participar en este Seminario tenía como objetivo presentar el trabajo de Lauth. Pero para transmitir la macroerudición histórica y la sistematicidad filosófica de su pensamiento, la terribilidad y la apocalíptica de su estilo, nada mejor que dejarle hablar por sí mismo. Para ello, en lo que sigue, he procedido a recoger y recomponer pasajes de su libro que se refieren de modo directo al tema que

18 Por eso rebasa la medida en que el hombre es capaz de hacerse consigo mismo y poseerse. No es que el hombre no pueda hacer un sacrificio, sino que no puede hacerlo como un ejercicio de autoidentidad.

19 Esto recuerda a la jerarquía del bien dentro del mundo de las ideas platónico, pero, desde luego, esta analogía requeriría un estudio muy extenso. En cualquier caso, Heidegger habla sobre esto en sus lecciones sobre el «Teeteto», publicadas dentro del volumen 34 de la *Gesamtausgabe* de Vittorio Klostermann, Frankfurt.

nos reúne, concretamente del capítulo titulado «El punto de partida». A esa compilación de pasajes de Lauth, yo la he titulado «Ismael en el desierto».

«Ismael en el desierto». Este título no formula un tema, ni enuncia una tesis: da una imagen.

Sumándose a una tradición que se aprecia ya en Juan Evangelista, pero también en Mahoma –y por supuesto, en todo el neoplatonismo y en los filósofos de la evidencia, como Descartes y Fichte–, y quizá en desacuerdo con el judaísmo, Lauth piensa que la imagen tiene más fuerza metodológica que el símbolo, y que la visión tiene más fuerza cognoscitiva que la comprensión.

Un símbolo es algo limitado, a partir de cuya interpretación se comprende otra cosa, que por lo tanto está fuera del símbolo. Aquí subyace un método de conocimiento que es la hermenéutica, y un modelo de conocimiento que es la abstracción, porque abstraer es saltar de lo particular a lo universal eliminando lo particular: «abstraer» significa «retirar». Pues bien, como Jesús de Garay afirmó en su ponencia, el cristianismo romanizado canonizó ese modelo de conocimiento universal por abstracción, que es la ciencia.

Una imagen es lo que Jesús dice de sí mismo según el Evangelio de San Juan: «El Padre está en mí, de modo que quien me ve a mí, ve al Padre». Nosotros vemos la imagen, pero dentro de ella, *y sin dejar de verla a ella*, vemos también un principio. Aquí, para conocer el universal, no retiramos lo limitado, saltando fuera de él en un movimiento de abstracción, sino que lo universal lo vemos dentro de lo limitado, sin dejar de ver lo limitado. Pero este conocimiento no es una comprensión, sino una visión. A Dios lo podemos conocer, pero no lo podemos comprender. Podemos conocerlo viéndolo, pero no comprendiéndolo. A este tipo de conocimiento, Lauth lo llama «homeotesis», una palabra que saldrá más adelante, y que significa, precisamente, «posición limitada». Pues bien, Cristo mismo, según San Juan, es una imagen. No es casual que el *Apocalipsis* lo escriba San Juan, porque «Apocalipsis» significa «revelación», y las figuras apocalípti-

cas no son símbolos, sino visiones. También la religión ortodoxa es una religión icónica (icono significa «imagen»). Pero también el Corán está plagado de imágenes en este sentido.

En el texto de Lauth que sigue a continuación, se dice que Ismael desarrolló un modelo de conocimiento por visión del universal que es la imagen, mientras que Isaac desarrolló un modelo de conocimiento de lo universal por abstracción, que es la ciencia. Tal vez por eso, los descendientes de Ismael desarrollaron una economía mercantil y de trueque, mientras que los descendientes de Isaac desarrollaron una economía de dinero y de bancos, es decir, abstracta. Pero sobre todo, porque ambas líneas de sucesión desarrollaron modelos de conocimiento diferentes, cuando en el curso de la historia universal vuelven a encontrarse, ya no pueden reconocerse. Reconocerse no significa meramente acordarse de alguien a quien no se ha visto en mucho tiempo (eso es simplemente «reconocer»), sino que las miradas se juntan y que ambos están dentro de ese juntamiento de las miradas, pero eso ya no es posible si no hay la base de un modelo de conocimiento común.

#### 4. ISMAEL EN EL DESIERTO

Agar fue expulsada con su hijo Ismael «al desierto». Si planteamos la pregunta de cómo se siguió comportando el viejo y el nuevo Israel con Ismael, llegamos a un resultado estremecedor: en el *Antiguo Testamento*, apenas se menciona a los ismaelitas después de Jacob, bajo su nombre no se los menciona en absoluto, y como «árabes» se los menciona tan escasamente y de modo tan asignificativo que eso tampoco aporta nada. En estas circunstancias puede apreciarse lo que significó la expulsión «al desierto». ¡Ismael fue olvidado!

La descendencia de Ismael tuvo que haberse propagado desde la península del Sinaí hacia el este. Puesto que la península se halla en la prolongación del desierto arábigo, los descendientes en lo sucesivo

pudieron recibir también el nombre de «árabes». Es muy posible que los agarenos, que vivían en el desierto entre Transjordania y Mesopotamia, fueran los descendientes de Agar y de Ismael. Pero vivían en el desierto interior. Los descendientes de Lot y de Esaú, los amonitas, moabitas y edomitas, y además por el norte los arameos, aislaron a Israel de tal modo de Ismael que aquél lo perdió de vista. (Más tarde, estos pueblos se mezclaron con árabes como los nabateos, a los que también se llamó simplemente «árabes», aunque en un sentido estricto esto no era correcto).

Y en la Nueva Alianza, la situación no fue mejor. Al comienzo de su actividad salvífica y doctrinal, Jesús tenía de su Padre sólo el mandato de ir «a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt. XV, 24). Pero desde el comienzo de su actividad se reveló que debía salvar a las ovejas perdidas también aunque no fueran de Israel (la samaritana, el centurión de Cafarnaún, la cananea en Sidón, etc.). Es decir, Jesús amplió con toda conciencia su obra de salvación (según la voluntad del Padre), hasta que, después de su resurrección, dio a sus discípulos la misión de proclamar el Evangelio a todos los pueblos hasta los confines de la tierra, y de administrar los sacramentos a aquellos que creyeran.

En la biografía de Jesús no aparecen los árabes. Pero ellos forman parte de «todos los pueblos» a los que hay que llevar la salvación. En los *Hechos de los Apóstoles*, entre los religiosos que vivenciaron la venida del Espíritu Santo, se menciona expresamente a «árabes» (Hch. II, 11). En efecto, parece que los ismaelitas habría sido el pueblo más propicio para ser evangelizado. ¿Pero qué sucedió? Bajo la arrebatadora influencia de San Pablo, la evangelización se dirigió prioritariamente al paganismo, es decir, hacia el oeste. No sólo Pablo: también Pedro murió en Roma.

Cuando hoy, en cualquier parte del mundo, se abre una *Biblia*, se encuentran en ella como estereotipo dos mapas. Uno muestra a Palestina, pero de modo significativo sólo hasta el final del Mar Muerto, sin Arabia ni su prolongación en el Sinaí. El otro muestra la

zona del Mediterráneo al oeste de Palestina, y en ella las rutas de los viajes de San Pablo. Este hecho demuestra en realidad todo. Es cierto que no se conocen las rutas exactas de los otros proclamadores, pero nos han llegado relatos sobre su actividad misional que evidencian que hubo *otros apóstoles* que se ocuparon de las tres restantes zonas del mundo. Andreas fue a los escitas; Bartolomeo predicó en Mesopotamia y Armenia; Tomás predicó la buena nueva desde Armenia, a través de Media y de Persia, hasta la costa occidental de India, donde aún hoy millones de cristianos dan testimonio del apostolado de Tomás; Mateo encontró la muerte en martirio en Etiopía, desde donde, más tarde, sus huesos fueron traídos a Europa, y aquí, finalmente, a Salerno. Simón y Judas convirtieron en Mesopotamia y en Persia. (Los apóstoles Santiago el mayor, Santiago el menor y Felipe habían sufrido la muerte en martirio ya en Palestina). Los mapas que vienen con la *Biblia* tendrían que mostrar también todos estos países y su evangelización, aunque sólo fuera con flechas que señalaran las zonas respectivas del mundo. En lugar de ello, como si fuera algo evidente, se limitan al misionado en occidente, en una autocomplacencia farisaica en su «cristiandad occidental».

Arabia fue desdeñada desde el primer momento, mientras que allí se debería haber hecho misionado antes que en ningún otro sitio, pues los ismaelitas eran monoteístas y no paganos. Sin embargo, en la «historia de la cristiandad», aparecen predominantemente como una magnitud que se pudiera desdeñar o abandonar.

Pues bien, ¿cuál fue el comportamiento de Mahoma para con los ismaelitas?

## 5. MAHOMA Y EL NUEVO TESTAMENTO

Para entender la posición de Mahoma, hay que trasladarse a su situación histórica. Lleno de temor reverencial hacia la grandeza del

Dios uno, se encontró ante el politeísmo de la mayoría de sus compatriotas. Conocía la historia israelita lo bastante bien como para percibir dolorosamente la falta de la ley y de la escritura entre los ismaelitas. Por otra parte, en los judíos en Arabia podía advertir que habían modificado por sí mismos las Escrituras y su interpretación, es decir, que se habían hecho señores de las Escrituras y que en cuanto tales rechazaron a los profetas. Entre los cristianos árabigos se halló una circunstancia análoga: «Han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías, hijo de María, como señores, prescindiendo de Dios» (Sura IX, 31). Por consiguiente, según su apreciación, ambas tendencias habían equiparado a la Iglesia con Dios, es más, incluso habían empezado a ponerla por encima de Dios. Por eso Mahoma los rubricaba entre los politeístas (*musrikun*). Pero no se limitó a eso. Más bien, se esforzó seriamente por poner de relieve la verdadera intención de Moisés y de Jesús frente al falseamiento árabe-cristiano y árabe-judío, y de reconocerlos como profetas autóctonos.

Para el redactor del Corán, las tres figuras sobresalientes de la historia previa son Abraham, Moisés y Jesús. Para la comprensión de la historia de los *hanafiyah* fue esencial comprender la prioridad de Abraham sobre Moisés. Merced a ello, el Islam quedó libre tanto de un legalismo absoluto como de una sobrevaloración de la *umma* como sinagoga o como Iglesia.

Mucho más difícil fue entenderse con Jesús y con los nazareos. Jesús, y eso lo advirtió Mahoma claramente, fue más que un mero profeta: fue un extraordinario hacedor de milagros. En él se manifestaba una fuerza sobrenatural de salvación y santificación de los hombres. La historia (apócrifa) del pájaro que Jesús hizo a partir de sonido y en el que luego insufló la vida, ha cautivado desde siempre a los musulmanes. Pero en el Corán es sólo uno de los casos de la fuerza milagrosa de Jesús, con la que también resucita a los muertos (Sura V, 110 s.; III, 49).

¡Pero hay más! Merced a su nacimiento de una virgen, Jesús fue señalado por Dios ya desde el comienzo de un modo singular. Por eso



el Corán lo llama constantemente el «Hijo de María», lo cual es de una significación tanto más decisiva cuanto que María es la única mujer hallada digna de ser llamada por su nombre. Dios no «engendró» a Jesús, pero hizo fructificar de modo milagroso a María, insuflándole Su espíritu.

«Y acuérdate de aquélla que conservó su virginidad. Infundimos en ella parte de nuestro Espíritu. De ella y de su Hijo hicimos una aleya [sc. símbolo] ante los mundos» (Sura XXI, 91)

Por eso Isa (Jesús) es el único de los grandes profetas al que se le llama según su madre: Isa bin Mariam.

Dios obró así porque quiso distinguir a Jesús con Su don como a ningún otro profeta. Conforme a Su voluntad, llegó a ser el «Mesías» (al masih). Pero para el redactor del *Corán*, eso significaba algo totalmente determinado: el Mesías no es, como entre los israelitas, aquél que vendrá para edificar Israel como el Reino de Dios sobre la tierra. Mahoma no sobrevalora la Iglesia: Jesús no es un eclesiasta (como los judíos rabínicos y también como muchos cristianos). Su posición singular como «siervo de Dios» (ʿabd) le viene sobre todo porque él es la Palabra de Dios, la *Palabra* venida de Dios.

«Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo, que Él envió a María, espíritu procedente de Él» (IV, 171)

«¡Oh, María! Dios te albricia con un Verbo, emanado de Él, cuyo nombre es el Mesías, Jesús, Hijo de María; será ilustre en esta vida y en la última, y estará entre los próximos a Dios» (III, 45)

Es decir, el redactor del *Corán* vio en Jesús la Palabra, de modo análogo a como la Escritura llegó a ser para los israelitas la mediadora entre Dios y los hombres, y como en el Corán llega a serlo de una forma nueva para los ismaelitas. Con esto, el redactor del Corán se

remonta, más allá de Moisés, hasta Abraham, e incluso por encima de éste. Abraham es el apelado por Dios, pero él mismo no es la Palabra. La Palabra está por encima de la escritura, que, al fin y al cabo, sólo podía fijar y generalizar el conocimiento de Abraham. El Islam también sabe de la generalización de la intermediación. Para el Islam, el mediador es la escritura, pero ésta es sólo una copia fiel de la escritura celestial. Ella se reveló por inspiración al redactor del Corán. La religión de Jesús es (según el Corán) la religión de la Palabra de Dios, que Él ha traído a nuestra realidad a través de su Espíritu Santo en Jesús. Pero la Palabra no obra sólo en el momento de ser hablada, sino que tiene fuerza permanente: vive. Jesús enfatizó constantemente que sólo habla lo que oye decir al Padre. (Jn. VIII, 29: «no hago nada por mi propia cuenta. Solamente digo lo que el Padre me ha enseñado»). Pero la palabra decisiva de Jesús es su acto sacrificial: «Yo siempre hago lo que Le agrada» (Jn. VIII, 29). El redactor del *Corán* no podía comprender el sacrificio de Jesús, dado que Ismael fue expulsado antes del sacrificio de Isaac. Pero Mahoma no combate el sacrificio expiatorio. No se encuentra en él ninguna animadversión hacia el sacrificio. Por el contrario, el profeta mismo concibe un posible sacrificio expiatorio, la vaca pura (Sura II), posiblemente pensando en una reintroducción del sacrificio en la Jerusalén ocupada por los persas. Si el redactor del *Corán* niega que Jesús fue realmente crucificado, eso es porque le resultaba insoportable el pensamiento de que Dios hubiera podido entregar de tal modo a Su profeta (cfr. Sura XI, sobre todo versículos 58 y 66). Dios había acogido previamente a Isa en el cielo.

Esta valoración positiva de Jesús en el *Corán* es considerable: Isa es el gran profeta del cambio de los tiempos, el Mesías, la Palabra de Dios. En realidad, María y Jesús son para Mahoma una unidad en dos personas: madre e hijo (así como lo son Agar e Ismael). Esto es mucho, y contrasta con el desdeñamiento de Arabia y el desconocimiento del *Corán* por parte de la cristiandad. La comprensión mahometana de Isa llegó tan lejos como pudo hacerlo sin conocer el sacri-

ficio de Abraham. Mahoma hace que los cristianos nos avergoncemos porque, confesando a Cristo en el mundo, *nosotros* hemos olvidado a Ismael.

Para *Jesús*, ganarse a los ismaelitas no hubiera sido posible del mismo modo que ganarse a los judíos. A éstos se les podía mostrar desde su propia historia su desarrollo erróneo. En sus viajes de misionado, Pablo se dirigió primeramente a los judíos, y sólo en segundo lugar a los paganos. Pero cada vez se convenció más de que la gran posibilidad de futuro estaba en los paganos, cuyos «vicios resplandecientes» (las llamadas «virtudes») atraían ciertamente más que la pobreza desnuda del desierto.

En cambio, Juan Bautista comenzó su predicación «en el desierto», en primer lugar ante aquellos que (a causa del pecado de «Israel») vivían ya en el desierto (los esenios). Sólo estas conversiones atrajeron luego a él hacia el desierto a los israelitas que vivían en el resto del país. Eso no es casual: la conversión *tenía que* comenzar en el desierto. Pero la *ekklesia* no siguió adelante por este camino. Los «galileos», incluso los israelitas, se consideraban enviados a los hijos de Israel. Como la mayoría de éstos vivía ya en la diáspora, mientras que, por otro lado, su religión había atraído a muchos temerosos de Dios y prosélitos, la conversión prosiguió con toda naturalidad de ellos a los paganos. Se pasó por alto el oriente interior.

De todo esto resulta que Mahoma hizo mucho más por la comprensión de Isa de lo que la Iglesia cristiana ha hecho por la comprensión de los ismaelitas. Aquella comprensión no viene del conocimiento de dogmas abstractos, sino de la vivencia, y sólo por eso pudo fructificar.

Cuando la Iglesia del Imperio superó las doctrinas erróneas que germinaban en ella provenientes del paganismo, en particular el arrianismo, se ocupó en tal medida de la filosofía griega y de sus conceptos fundamentales que se alejó ya considerablemente del método de conocimiento religioso por homeotesis. Su lengua se había hecho otra. Los conceptos de la filosofía antigua, que la Iglesia utilizó en sus

dogmatizaciones, taparon y desplazaron la comprensión puramente homeotética, de la cual, en cambio, el redactor del *Corán* dispone aún por completo. Con esta teología filosófica (y por tanto filosofía teológica) no se podía alcanzar el poder de comprensión de los ismaelitas. Los dogmas cristianos no son conocimientos genéticos, sino formulaciones para defenderse de una herejía. Si fueron fijados con ayuda de conceptos filosófico-paganos, eso presuponía que por medio de tales conceptos se entendía la realidad. Pero precisamente eso *no* sucedió así entre los ismaelitas. Se tendría que haber hablado con ellos en el modo de *su* pensamiento y *su* conocimiento, como más tarde hizo el redactor del *Corán* de modo tan incomparable.

La objeción realmente *fundamental* contra la visión mahometana de Jesús, es que Jesús, el Jesús histórico, fue mucho más que sólo «la Palabra» (según la comprensión del *Corán*). Jesús se denominó por igual Hijo del hombre e Hijo de Dios, porque *fue* ambas cosas. Su vida es la inmediatez *activa* de ambas filiaciones, y por último, y –a causa de la reticencia de los judíos– de modo perfecto, en las bodas de sangre en la cruz.

Nuestra respuesta a las objeciones de Mahoma contra la filiación divina del hombre Jesús tiene que decir: *nosotros no podemos* comprender a Jesús sino como la persona que era por igual *en uno* verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. Jesús se ha testimoniado como el Hijo, y nosotros los cristianos «hemos visto su gloria», la confesamos ante los hombres y decimos como Felipe a Natanael: «Ven y compruébalo» (Jn. I, 46).

También para el Islam la intermediación entre hombre y Dios es de un significado esencial: pero, para el musulmán, ésta sucede mediante la escritura (el *Corán*). Pero la escritura es sólo una intermediación secundaria (inaugurada por Moisés). Cuando el redactor del *Corán* puso finalmente la *milla Ibrahim* por encima de la religión escrita dada por Moisés, eso es la demostración de que advirtió como incompleta la intermediación mosaica. De este modo, como posible forma de intermediación quedaba sólo, por encima de la escritura, el

altar, pero, a causa de que Ismael fue expulsado antes del acto sacrificial de Abraham, un altar sin sacrificio.

En la Caaba musulmana no hay tablas de la ley: está vacía. En ella no se realizan acciones culturales. Pero el *lugar del sacrificio* se encuentra ante su muro sureste, y allí reposa Agar, que verdaderamente se sacrificó a sí y a Ismael.

Mahoma definió muy claramente su función religiosa y su tarea. No fue el padre de la alianza con Dios, como Abraham. No fue el legislador, como Moisés. No fue el Masih, la Palabra enviada por Dios, como Jesús. Pero fue profeta, el último de los profetas entre los hijos de Abraham, del hebreo, profeta de los hijos desdeñados y olvidados de Ismael. En calidad de tal profeta, ha transmitido a sus creyentes, los ismaelitas, el escrito (*kitab*) en la forma del *qor'an*. No podía asumir sin más el escrito de los judíos rabínicos, pues éste estaba falsado. Los Evangelios, aun cuando los hubiera tenido a mano, se refieren en gran medida al *Antiguo Testamento*, cuyo conocimiento Mahoma no podía presuponer sin más de los ismaelitas. Dios le inspiró, y así surgió el *Corán* como el escrito de Dios, la indicación hacia Él, el Único, y a Su justicia. Es decir, bajo las circunstancias dadas, Mahoma hizo todo lo que tenía que hacer y de lo que era capaz de hacer como profeta de Dios, con un conocimiento y definición claros de su misión como profeta inspirado de los ismaelitas, que aguardaban la palabra y la obra de Dios. ¡Cuántas veces repitió que no fue enviado para redimir, sino para advertir y para indicar!

## 6. LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ISLAM

De todo lo expuesto resulta que un encuentro serio de la fe católica y del Islam –del nuevo Israel y de Ismael– todavía está pendiente y apenas ha comenzado. Esto tiene motivos externos e internos. El motivo externo principal es el aislamiento de Ismael del cristianismo,

provocado ya por la despreocupación por parte del viejo Israel del destino del hermano expulsado, pero luego proseguido por el nuevo Israel, incurriendo en culpa, al haber desdeñado el mandato de misionado de Jesús «a todos los pueblos». Los aisladores: Edom, Moab, Ammon en los tiempos antiguos, los límites del imperio romano y más tarde el dominio de los otomanos después de Mahoma, contribuyeron en buena medida a ello. Los motivos internos del encuentro impedido se pueden hallar en ambas partes. Al realizar la conversión de los «paganos», la cristiandad sucumbió a su pensamiento. Con la filosofía griega, se desfiguraron posibilidades espirituales de las que se hubiera requerido cuando, finalmente, se produjo el encuentro con los ismaelitas. Aunque éstos no sucumbieron al pensamiento griego del ser, sin embargo, a causa de su aislamiento, no disponían aún de un pensamiento abstracto que fuera adecuado a su fe. A esto se suma que, por ambas partes, ciertas fijaciones dogmáticas hicieron imposible la comprensión adecuada de la otra parte. La exégesis de las Escrituras erró su objetivo, y, de este modo, la interpretación correspondiente de la declaración de las Sagradas Escrituras sobre la que cada uno se basaba tuvo como consecuencia una comprensión atrofiada, y en muchos casos, una malcomprensión, que luego se ofreció a la otra parte como una comprensión auténtica. Un ejemplo paradigmático de esta situación lo ofrece la coranología occidental. Al comienzo aprendió en amplia medida la exégesis musulmana, para luego interpretar el *Corán* desde presupuestos inapropiados. (Por otra parte, la exégesis judía presupone en buena medida una derivación de las ideas del *Corán* a partir de desarrollos de ideas rabínicas, desdeñando o excluyendo a la ligera otras líneas de desarrollo. Sin embargo, en Oriente próximo había un tesoro de ideas *común* mucho más rico: una prueba ejemplar es el contenido de la Sura XVIII).

Un encuentro suficiente del cristianismo y el Islam presupone entender sin prejuicios la parte contraria. Eso supondría una superación mental de la unilateralidad propia, crecida a lo largo de siglos. El camino por principio falso es pensar que uno puede «ponerse de

acuerdo» con el otro haciendo recortes en la posición propia, es decir, recortando la doctrina de Cristo o la doctrina del Corán, lo que finalmente llega hasta el extremo de que se piensa que la unión se ha producido ya únicamente con aceptar a un Dios (numéricamente) uno. Todo lo contrario: hay que comprender el cristianismo y el Islam en su sustancia fundamental enteramente peculiar, si es que se quiere hablar entre sí sensatamente. Y hablar es lo de menos: ahora se trata de *actuar* con sentido y en común. Los defensores de la iglesia del Nacimiento en primavera del 2002 llegaron incomparablemente más lejos en la comprensión del otro que los innumerables charlatanes teológicos que se limitan a aguar o a falsear el contenido de la fe para, sobre la base de una mentira, «abrazar fraternalmente» al otro. Lo especialmente ridículo por el lado cristiano es que, justamente en la medida en que uno se aproxima a la otra parte por esta vía minimalizante, en esa misma medida se está distanciando automáticamente de ella.

No se puede pretender fusionar cristianismo e Islam en una especie de religión unitaria, tal como la «Iglesia ecuménica» pretendió hacer con el protestantismo con su «Declaración de justificación». Dos hermanos siguen siendo *dos* hermanos. Sólo ahondando en sus identidades respectivas ambas religiones pueden descubrir una génesis común, el único lugar donde es posible –no unificarse, sino– conocerse mutuamente. Se trata de ver que lo único que convierte a estos hermanos en *hermanos* es el padre: Isaac e Ismael son hijos de madres distintas (aunque en Agar pueda verse una figura anticipadora de María).

Cristianismo e Islam no pueden reencontrarse renunciando a sus respectivas identidades, sino sólo, precisamente, ahondando en ellas, remontándose a su fuente común: Abraham como padre, cuya significación religiosa culmina en el acto del sacrificio de Isaac. El sacrificio, tal como Abraham lo realiza, es el acto religioso por antonomasia, donde el musulmán y el auténtico cristiano pueden reconocerse uno a otro. En el cristianismo, el sacrificio de Abraham es potenciado en el

sacrificio de Cristo, en el que no se derrama sangre ajena para purgar pecados propios, sino en el que se derrama sangre propia para expiar pecados ajenos. El Islam no conoce el sacrificio de Abraham porque Ismael fue expulsado antes y posteriormente olvidado, pero el musulmán conserva, no a través de una elaboración conceptual, sino como principio vital sustentante, todo el sentido de la *sedaka*, la «justicia viviente de Dios» que no tolera condiciones ni objeciones, a cuya altura religiosa el hombre occidental ya no es capaz de elevarse.

¿Y cuál es la situación en nuestro momento histórico?

Con el hundimiento del imperio otomano se toparon por vez primera inmediatamente el Islam y el neopaganismo, y hoy estamos sólo en los estadios iniciales de esta confrontación. Pero ya se perfila de qué forma se libraré este combate. Los imperios islámicos no pueden resistir a las fuerzas neopaganas con medios materiales ni con «conocimientos científicos»: desde la posición de partida, son inferiores sin salvación a la técnica neopagana. La lucha material, por tanto, no puede llevarse abiertamente, sino sólo desde el subsuelo, y en esta táctica los hijos del desierto son superiores al nuevo mundo occidental. Sólo que tal tipo de lucha, por mucho que estratégicamente pueda ofrecer ventajas considerables, no puede reemplazar a la confrontación religiosa. En ésta se alza principio espiritual contra principio espiritual, y allí luchan cara contra cara el nuevo Israel contra Ismael. Los ateos se hallan ante hijos de Dios, los *self-made-men* ante los fieles en humildad a Dios. En esta lucha se evidenciará que el neopaganismo está ya derrotado, puesto que no es capaz de legitimar el principio sustentante. Las consecuencias desoladoras del planteamiento neopagano se evidenciarán necesariamente en los decenios venideros, en catástrofes de las mayores dimensiones. Pero esto será sólo la constatación *a posteriori* de su insostenibilidad espiritual y tiene sólo un valor apagógico.

La resolución recae directa e irreversiblemente en que un principio no es capaz de mantenerse *jurídicamente* ante el otro, y en este sentido la lucha está decidida ya a favor de la fe en Dios, cuyo punto fontanal



vivo se encuentra, al margen todas las cantidades fácticas, en la *sedaka*, la «justicia viviente de Dios», expresada en el mandato de Dios a Abraham: «Camina ante mi rostro y sé perfecto».

Cuando Jesús murió en la cruz, padeció solo. El paganismo e «Israel» estaban contra él en una unanimidad prototípica: sus discípulos lo habían traicionado, o calumniado y abandonado. Si la relación cuantitativa pudiera decidir algo en asuntos del principio espiritual, entonces Jesús estaba derrotado. Pero en realidad *su* posición de valor había vencido, y eso había de manifestarse también fácticamente ya con el día de Pascua, hasta que, bajo Constantino, se hizo ostensible también en el mundo.

Pero en términos de providencia tiene que significar algo que Ismael, a diferencia del nuevo Israel, haya quedado aislado del neopaganismo, y por tanto también de la confrontación con éste. Hablando estratégicamente, podría decirse que quedó a disposición un ejército de reserva que sólo ahora entra a intervenir. Esta historia de la confrontación de los abrahamitas con el mundo pagano está en nuestro presente en plena marcha, y naturalmente ha codeterminado también indirectamente la relación de los hijos de Abraham entre sí. Su desenlace es en el ámbito religioso el tema más candente de la historia de la humanidad, actual por delante de todo lo demás actual. Pero éste es ya otro tema, del que no queremos ocuparnos más en estas investigaciones.

## 7. PERSPECTIVAS

El Seminario de las Tres Culturas no fue convocado con el espíritu de un fuego cruzado de tesis concluidas, sino que –así decía la invitación de Jacinto Choza– «Seminario» se toma aquí en su sentido etimológico de esparcir simientes para que fructifiquen en un trabajo común. Por eso, una vez hecha la presentación del trabajo de Lauth,

y una vez que Lauth ha hablado por sí mismo, quiero mostrar las perspectivas de investigación futura abiertas desde lo expuesto, las direcciones hacia las que pueden germinar y fructificar las simientes esparcidas en esta colaboración.

Hay un punto de partida: Isaac e Ismael, según Gn. XXI, 9, siendo niños jugaban juntos, y la discordia sólo es inducida desde fuera. Pero ser niño significa no tener aún independencia respecto de los padres, y en una sociedad patriarcal, concretamente, no tener independencia respecto del padre. La escisión, inducida desde fuera por Sara, adopta la forma, precisamente, de una separación de Ismael respecto de Abraham: Ismael es expulsado con Agar al desierto. La expulsión al desierto es, desde luego, una separación física del padre, pero es también una separación espiritual, es decir, es un aislamiento. «Aislamiento» es la palabra que también empleaba el stáret Zosima para designar aquello en cuya superación consiste el fruto del sacrificio: «Hazte culpable por todos y por todo. Sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento».

Desde este punto de partida, se puede hacer un trabajo de esclarecimiento de tres aspectos, que a su vez se abren en distintos temas:

- 1) En torno de qué están unidos Ismael e Isaac.
- 2) Una vez acontecida la separación, qué elementos de cada hermano pierde de vista el otro, abriéndose un proceso irreversible de extrañamiento mutuo.
- 3) Una vez acontecido y constatado el extrañamiento, con base en qué elementos puede hacerse posible, no desde luego una fusión, porque Isaac e Ismael nunca fueron uno sino dos, sino un reconocimiento del hermano olvidado.

1) – ¿Qué significa ser padre, qué significa ser hijo, y sobre todo, qué significa ser hermano? ¿A partir de qué fuentes pueden esclarecerse estas cuestiones?

En las fuentes de dogmática y exégesis cristiana se ha tratado mucho el tema de la paternidad y de la filiación, pero no el de la fraternidad carnal, porque en el Dios trinitario hay Padre e Hijo, pero no hay hermano.

Los tratados de moral cristiana versan sobre matrimonio y procreación, pero no sobre hermandad.

Cuando, tras la elección del cardenal Ratzinger como Papa, en los medios se preguntaba a la gente y a los teólogos qué esperaban del nuevo Papa, como las tres grandes cuestiones teológicas a las que tiene que responder la Iglesia en el tercer milenio, si es que no quiere quedarse descolgada de la marcha de la historia, se indicaban el celibato sacerdotal, el aborto y los preservativos, es decir, matrimonio y procreación, pero el significado de la fraternidad parece haber desaparecido del todo del horizonte religioso. Siguiendo a Lauth, se podría decir que, una vez que Israel olvidó al hermano, luego olvidó también la hermandad<sup>20</sup>.

Como fuente se puede aportar la novela *Los hermanos Karamázov*. Dostoievski condensaba en los títulos de sus novelas el núcleo de los temas tratados. El apellido «Karamázov» en el título de su novela postrema hace ver, precisamente, que aquí no se trata de esa hermandad universal que era proclamada por los revolucionarios y los románticos, sino de la fraternidad carnal y consanguínea. Además, ésta es una novela articulada en torno a una doctrina del sacrificio que se expone de modo teórico en uno de sus capítulos centrales.

- ¿Cuáles son los elementos que conforman la vida religiosa de Abraham antes de la expulsión de Isaac? ¿Cuál es la fe de Abraham, la *milla Ibrahim*, a la que luego apelarán por separado ambas vías de descendencia, y que es formulada en el mandato de Dios: «Camina ante mi rostro y sé perfecto»?

2) Ismael desconoce el sacrificio, pero su descendencia en el desierto conserva una relación inmediata y elemental con Dios.

Isaac transmite el sacrificio de Abraham, y en Cristo se potencia en el sacrificio perfecto, pero, habiendo atravesado el tamiz de Grecia y de Roma, adopta unas formas de pensamiento por abstracción y de

20 Cuando, desde el judaísmo, Luis Girón sostiene que no hubo unidad original y sugiere que Ismael e Isaac fueron primos, está verificando la tesis de Lauth de que «Israel olvidó a Ismael».

comunicación por símbolos que en un proceso bimilenario y de modo inadvertido y progresivo rompe el vínculo inmediato con lo religioso y acaba sucumbiendo al paganismo. Lauth ilustra esto a propósito del concepto de unión hipostásica, y Jacinto Choa podría ilustrarlo a propósito del término «transubstanciación».

3) Iluminar la esencia del sacrificio, pero no haciendo la hermenéutica de un símbolo, sino desde el sentido religioso de un acto.

Primero, porque del sacrificio resulta una redención, y redención significa «devolución», «recobramiento»: «rehermanamiento».

Y segundo, porque el sacrificio se basa a su vez en algo que es por esencia la superación de una escisión, y que es la compasión, pero no tal como la practica el hombre superior de Nietzsche, o como la ilustra Zaratustra descendiendo de la montaña, o como la ejerció el propio Nietzsche abrazándose a un caballo, sino tal como Wagner la define en boca de Parsifal al final de su último drama musical: «el poder del saber más puro y la fuerza suprema», es decir, como una instancia que está por encima del desdoblamiento en conocimiento/voluntad.

La compasión es la presencia real en uno mismo de la heterogeneidad máximamente irreductible e inasimilable, que es el sufrimiento y el pecado ajenos. Pero es una presencia que no se apropia de lo otro negando su heterogeneidad, sino que es la presencia en uno de lo realmente otro.

Ahora se entienden las palabras de Zosima. Como el sacrificio tiene por base la compasión, y ésta consiste en encontrar realmente en uno mismo la culpa de los demás, que es, por definición, lo máximamente heterogéneo e inasimilable, aquél, *por esencia* tiene que dar como fruto la superación de la extrañeza más extrema, es decir, el franqueamiento de la escisión, el final del aislamiento: el rehermanamiento. Zosima introduce en la definición de sacrificio la superación de la escisión.

La compasión está por encima de la voluntad porque la voluntad es el profanamiento de la heterogeneidad, ya que, realmente, ella no quiere lo otro, sino a sí misma en lo otro. La voluntad es siempre

voluntad de sí misma, es siempre voluntad de voluntad, y por eso es esférica. Aprovechando la simbología wagneriana, se puede decir que la voluntad es para lo otro una lanza, y para sí misma un anillo.

Y la compasión es superior al conocimiento porque en el conocimiento lo otro en cuanto otro está presente en el cognoscente intencionalmente, mientras que en la compasión lo otro en cuanto otro está presente en el compasivo realmente; y ya no sólo lo otro en general, sino lo heterogéneo máximamente irreductible e inasimilable, que es, como se ha dicho, el sufrimiento y el pecado ajenos: el fuego pensado no quema, pero el dolor compadecido sí duele<sup>21</sup>.

21 Tal vez desde aquí pueda configurarse un esquema para encuadrar la filosofía alemana del siglo XIX. La compasión, definida por Parsifal como «el poder del saber más puro y la fuerza suprema», va más allá del desdoblamiento en conocimiento y voluntad. En el contexto mencionado, la absolutización del conocimiento la representa Hegel: el «pensamiento del pensamiento» donde, según Heidegger, se consume el modelo onto-teo-lógico. La absolutización de la voluntad la representa Nietzsche: la «voluntad de voluntad», formulada quintaesenciadamente en su «¡Sí!». Si la voluntad es siempre voluntad de voluntad, entonces jamás se trasciende a sí misma, o dicho de otro modo, para ella, más allá de sí sólo hay la nada, que es lo que encuentra Schopenhauer cuando, no pudiendo llevar la voluntad más allá de sí misma –en lo que él ve la causa de todo sufrimiento–, la disuelve. Y tal vez con esto se puede configurar también un esquema para encuadrar la trayectoria de Wagner. En *El oro del Rhin*, el anillo simboliza la voluntad. Pero luego se evidencia que el anillo, forjado a partir de la *expropiación* de un bien ajeno (el oro del Rhin), es decir, de una profanación de lo otro en su heteronomía, conduce a la nada, que en *El crepúsculo de los dioses* se experimenta de modo destructivo, y en el *Tristán* –después de que Wagner quedara deslumbrado por Schopenhauer– de modo deleitoso. Pero en su obra postrema, más allá de la voluntad, donde hasta ahora sólo había habido la nada, Wagner encuentra el sufrimiento y el pecado ajenos, y a ese encontrar lo denomina «compasión», que al asumir el sufrimiento ajeno lo transmuta, más allá del «placer supremo de la inconsciencia» con que termina el canto de Isolda, en la «dicha suprema» del «saber más puro», de una manera inidentificable que él denomina «milagro», que no deposita formas, sino que transfigura. Frente al pensamiento y la voluntad, no hay una «compasión de la compasión»: la autocompasión es una falsa compasión, o dicho de otro modo, la compasión es esencialmente transcendente.

## BIBLIOGRAFÍA

- CHOZA, Jacinto, *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- CHOZA, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990.
- CIRIA, Alberto, «Manifestación de cristianismo y acto de cristianismo», en *Thémata*, nº 40, Sevilla, 2008.
- DOSTOIEVSKI, F. M. *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid, 1987.
- LAUTH, R., *Abraham y sus hijos*, Prohom Edicions, Barcelona 2004. Edición original: *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, Christian Jerrentrup Verlag, Munich 2004.
- LAUTH, Reinhard, *Ethik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlín/Colonia/Mainz, 1969.
- RUIZ RETEGUI, Antonio, «Quarta collatio. Quid sit peccatum», en *Thémata*, nº 30, Sevilla, 2003.
- SEDLMAYR, Hans (publicado bajo el pseudónimo de Hans Schwarz), «Die Säkularisation der Hölle», en la revista *Wort und Wahrheit*, año 2, 1947, Cuaderno 11, Herder, Viena (versión española, «La secularización del infierno», de próxima aparición en la revista *Thémata*).
- SEDLMAYR, Hans, *Entwicklung als Selbsterstörung*, Munich, Christian Jerrentrup Verlag, 2006. Próxima edición castellana a cargo de la Universidad de Málaga: *Desarrollo como autodestrucción*.

## ÍNDICE





PRÓLOGO . . . . .	9
1. INTRODUCCIÓN. LAS ESCISIONES DE LAS TRES CULTURAS . . . . .	15
JACINTO CHOZA (Universidad de Sevilla)	
1. Las escisiones originarias de las tres culturas . . . . .	17
2. Las escisiones modernas. Identidades y fronteras . . . . .	20
3. Identidad y alteridad, violencia y comunicación . . . . .	25
<i>Bibliografía</i> . . . . .	30
2. LA ESCISIÓN DE LAS TRES CULTURAS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA . . . . .	31
LUIS F. GIRÓN BLANC (Universidad Complutense, Madrid)	
1. Las escisiones culturales originarias . . . . .	33
2. La cultura judía en la península ibérica desde la alta a la baja edad media . . . . .	36
3. La convivencia judío-musulmana en Al-Ándalus . . . . .	42
4. Decadencia cultural judía y andalusí en la baja edad media . . . . .	44
<i>Bibliografía</i> . . . . .	48
3. AYER Y HOY DE UNA SUPUESTA CONVIVENCIA: MUSULMANES, CRISTIANOS Y JUDÍOS EN AL-ÁNDALUS . . . . .	49
MONTserrat ABUMALHAM MAS (Universidad Complutense, Madrid)	
1. El imaginario cosmológico semita . . . . .	51
2. La idealización de Al-Ándalus . . . . .	54
3. Al-Ándalus como proyecto terapéutico . . . . .	57
<i>Bibliografía</i> . . . . .	61

4.	LA POÉTICA CULTURAL DE LAS CULTURAS INDÍGENAS: LECTURA DE TEXTOS INDÍGENAS DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII . . . . .	63
	JAIME PEIRE (Universidad Tres de Febrero, Buenos Aires)	
	1. Encuadre contextual . . . . .	65
	2. «Cómo murió el sol» . . . . .	67
	3. Hermenéutica y primera conclusión . . . . .	77
	4. Las posibilidades de entendimiento de los frailes: el ingenium, la fábula, la metáfora . . . . .	80
	5. Por qué no lo quisieron entender. Historia de Francisco de Ávila desde dos ángulos . . . . .	83
	6. El triunfo de la fe: la fe en el triunfo (final) . . . . .	108
	<i>Bibliografía</i> . . . . .	111
5.	«ARTERIA CONTRA ARTERIA, MUSLO CONTRA MUSLO». SOBRE EL ANTISEMITISMO INTRASEMITA Y LA LUCHA POR LA PREDILECCIÓN DEL PADRE . . . . .	115
	JEAN CLAM (CNRS, Estrasburgo)	
	1. Sobre el método: psicología de masas y psicología individual . . . . .	117
	2. La problemática sociológica de la discordia entre hermanos . . . . .	121
	3. Discordia fraterna semita . . . . .	127
	4. Parricidio y lucha entre hermanos . . . . .	136
	5. Rivalidad entre hermanos como efecto de las estructuras primigenias especulares de la vida psíquica . . . . .	142
	6. Perspectiva de otra hipótesis . . . . .	148
	7. Pasión del padre, pugna por su predilección . . . . .	150
	<i>Bibliografía</i> . . . . .	162
6.	ARISTÓTELES, PUNTO DE ENCUENTRO Y DESENCUENTRO ENTRE LAS TRES CULTURAS . . . . .	165
	JESÚS DE GARAY (Universidad de Sevilla)	
	1. Precisiones preliminares . . . . .	167
	2. El aristotelismo de Alfarabi . . . . .	171
	3. Influencias del aristotelismo farabiano . . . . .	175
	<i>Bibliografía</i> . . . . .	182

7.	FILOSOFÍA Y RELIGIÓN . . . . .	185
	REINHARDT LAUTH (Universidad de Munich)	
1.	La filosofía como fundamentación última . . . . .	187
2.	La incardinación religiosa del principio del filosofar . . . . .	191
3.	De la <i>idea Dei</i> como fundamento del pensar a la religión histórica verdadera . . . . .	194
4.	La historia de Abraham como clave de la religión histórica verdadera y del pensar trascendental . . . . .	196
8.	ISMAEL EN EL DESIERTO. LA SEPARACIÓN DE LOS HIJOS DE ABRAHAM COMO ESCISIÓN ORIGINAL, Y EL SACRIFICIO COMO PUNTO DE REHERMANAMIENTO . . . . .	199
	ALBERTO CIRIA (Universidad de Munich)	
1.	Presentación. La separación de Isaac e Ismael . . . . .	201
2.	Abraham, la unidad trascendental de Isaac e Ismael . . . . .	205
3.	Perdón, reunificación y sacrificio . . . . .	208
4.	Ismael en el desierto . . . . .	213
5.	Mahoma y el Nuevo Testamento . . . . .	215
6.	La iglesia católica y el islam . . . . .	221
7.	Perspectivas . . . . .	225
	<i>Bibliografía</i> . . . . .	230



SE ACABÓ DE IMPRIMIR  
ESTE LIBRO EN SEVILLA EL  
DÍA 31 DE JULIO DEL AÑO  
2 0 0 8







