

**BOLETÍN DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES**

13
2000

SECR

JUNTA DIRECTIVA DE LA SECR

PRESIDENTE: Raimon Panikkar
VICEPRESIDENTE: Julio Trebolle
SECRETARIO: Fernando Amérgo
TESORERO: Santiago Montero
VOCALES:
Eduardo Chamorro, Manuel Reyes Mate,
Francisco Javier Fernández-Vallina, Rafael Valencia,
Francisco Díez de Velasco, Amador Vega

DIRECCIÓN DEL BOLETÍN:
Sabino Perea Yébenes

Nota importante: El envío de trabajos y colaboraciones para incluir a partir del próximo número 14 de diciembre 2000, han de remitirse a la siguiente dirección:

prof. Fernando Amérgo
Dpto. Derecho Eclesiástico del Estado
Despacho 301 - Facultad de Derecho
Universidad Complutense de Madrid
28040 MADRID

Los autores que firman sus colaboraciones expresan libremente sus opiniones, sin que miembro alguno de la SECR las impida, las censure o las modifique.

Número 13. Madrid, junio 2000

ISSN: 1138-4638

D.L.: M-10136-1994

ACTA DE LA ASAMBLEA GENERAL DE LA SECR DE 5 DE FEBRERO DE 2000

Acta de la Asamblea General Ordinaria de la SECR, convocada para el día 5 de febrero de 2000, en el Aulario de la Universidad de La Laguna, en La Laguna, Tenerife, con el siguiente Orden del Día:

Asistentes	Orden del día
Julio Trebolle, Vicepresidente.	1.- Lectura y aprobación del Acta de la Sesión Anterior.
Santiago Montero, Tesorero. Fernando Amérigo, Secretario. Francisco Díez de Velasco, Vocal.	2.- Breve informe del Secretario.
Eduardo Chamorro, Vocal Alejandro Torres, Vicesecretario. Juan Antonio Tudela.	3.- Informe del Tesorero.
Paulino Pardo. Esteban Pérez. Antonio Blanch.	4.- Próximo Simposio de la Sociedad.
José Paulino Ayuso. Francisco Peña. Alberto Bemabé.	5.- Ruegos y preguntas.
Jaume Pórtulas.	1.- Se procede a la lectura del acta de la sesión anterior, que se aprueba por asentimiento.
Javier Ruiz Calderón. Francisco Sánchez-Marco. José María Contreras. Juan Antonio Álvarez Pedrosa.	2.- Toma la palabra el Secretario, e informa sobre las altas producidas en el seno de la Sociedad, las propuestas de altas se aprueban unánimemente.
Montserrat Abumalham. Luis Girón Miguel Angel Molinero.	

A continuación informa el Secretario de que varios miembros de la Junta Directiva han manifestado su deseo de que se produzca una renovación. Toma la palabra el Vicepresidente Julio Trebolle y pone de manifiesto que tanto él como el Presidente estarían dispuestos a

renunciar a sus responsabilidades y a trasladar el testigo en su tarea a otros miembros de la SECR. La Asamblea toma nota del sentir de los miembros de la Junta Directiva. Informa el Secretario de la necesidad de realizar un mapa universitario de los miembros de la SECR, lo que facilitaría el ingreso de nuevos socios, así como la necesidad de establecer presencia en aquellas Universidades en las que todavía no existen miembros de la SECR. Asume como un compromiso personal la realización del citado mapa, que es apoyado por la Asamblea.

3.- Informa el Tesorero de la situación económica, aprobándose la gestión del año anterior. Manifiesta el Tesorero, Santiago Montero, su decisión de no seguir al frente de la Tesorería por entender que ha cumplido su ciclo desde la creación de la SECR. Manifiesta asimismo la candidatura de Sabino Perea a sustituirle, por considerar que se trata de la persona más adecuada. La Asamblea acepta por unanimidad el nombramiento de Sabino Perea como nuevo Tesorero. El Secretario manifiesta asimismo su agradecimiento a la labor desempeñada por Santiago Montero, como Tesorero desde que se creó la Sociedad.

4.- El Secretario informa de que el próximo Simposio de la SECR podría celebrarse en Valencia en el año 2002, en el mes de febrero. Se trataría de establecer un periodo previo de seis meses para estudiar la posibilidad de realizar el Simposio en Valencia, contando con el apoyo de la Junta Directiva de la SECR.

5.- Ruegos y preguntas. Toma la palabra el Profesor Díez de Velasco y hace referencia a la entidad que está tomando el Boletín de la Sociedad. Entiende que se podría ir un poco más lejos y establecer una revista científica, lo que llevaría aparejado la creación de un Comité de Redacción. El Profesor Luis Girón entiende que la existencia de *Ilu* cubre las necesidades científicas sobre este tema y se muestra contrario a su propuesta. Díez de Velasco reitera su propuesta entendiendo que la nueva revista tendría las funciones que el Boletín ahora cubre, recuerda, además, que *Ilu* es una revista de la Universidad Complutense, por lo que la nueva revista iría más lejos.

Montserrat Abumalham insiste en la separación entre Instituto y Sociedad por lo que cree que la nueva revista no sería una duplicidad, entendiendo que deberíamos tener presencia como Sociedad en los

diferentes niveles de enseñanza y la transformación del Boletín ayudaría a ello.

Alberto Bernabé interviene para afirmar que el Boletín ha crecido y que hay que plantearse la necesidad de corresponder a la mayor entidad que ha tomado el Boletín. Interviene a continuación Jaume Pórtulas apoyando las tesis de Alberto Bemabé. Julio Trebolle apoya la moción, pero recuerda que la posibilidad de que el Boletín se convierta en Revista de mayor entidad depende de las personas que se hagan cargo del Boletín, y menciona especialmente la labor realizada por Sabino Perea. En el mismo sentido interviene Santiago Montero, recordando a los presentes las dificultades que existen para completar el Boletín. Francisco Díez de Velasco insiste en la necesidad de establecer un comité de redacción y de dotar de mayor entidad a la publicación de la sociedad, proponiendo la moción a la Asamblea que la aprueba por asentimiento.

Interviene a continuación Eduardo Chamorro, refiriéndose al Congreso de Valencia, recuerda que la sede va a recibir apoyo continuado por parte de todos los miembros de la SECR. La elección que hacemos implica a su juicio, un punto de inflexión que significa crecimiento, apostando por áreas que han sido menos trabajadas por la Sociedad. Entiende que deberían establecerse cuatro áreas de trabajo, que deberían estar representadas por coordinadores: 1) Histórico-filológica. 2) Antropológico-cultural, Psicológico-social y Sociológico-cultural. 3) Filosofía. 4) Derecho.

Interviene Alberto Bemabé manifestando sus dudas respecto al significado de esa coordinación y elogia el actual sistema, lo que es corroborado por otros miembros de la Sociedad.

Interviene a continuación Julio Trebolle e insiste en la necesidad de captar nuevos miembros. Manifiesta Santiago Montero que resultaría útil, en este sentido, la elaboración de una página web que facilitase el acceso a la información sobre la Sociedad y una posibilidad más ágil de afiliarse. La propuesta es apoyada por Jaume Pórtulas y Alberto Bernabé. Julio Trebolle vuelve a intervenir para invitar a los miembros de la SECR a incrementar el número de secciones, así como a proponer actividades que deberían diversificarse a lo largo de la geografía nacional.

Finalmente la Asamblea agradece a Santiago Montero el trabajo realizado a lo largo de estos años como tesorero y manifiesta su confianza en Sabino Perea como nuevo Tesorero. Julio Trebolle anima a los miembros de la SECR a ocupar puestos directivos en la misma, proponiendo su propia renovación y manifestando asimismo la disposición del Presidente Sr. Panikkar a ser sustituido.

Y siendo las 20.05 horas, se levanta la sesión. De todo lo cual, como Secretario doy fe.

Fernando Amérigo

NOTA DEL EDITOR DEL BOLETÍN

En los últimos años he tenido el gusto y la responsabilidad de editar y coordinar este Boletín de la SECR (desde el n1 8, de diciembre 1997). Ahora dejo esa labor a un compañero, ya que, desde la Junta General de la Sociedad en La Laguna, en febrero pasado, paso a la Tesorería. Sin duda pierdo en el cambio, pero no eludo el bulto y de nuevo *gratia et amore* lo acepto en pro de una Sociedad como la nuestra por la que merece la pena trabajar.

Desde aquel n1 8 del *Boletín* hasta éste se ha duplicado la tirada del mismo, y he procurado darle una mejor presencia formal –el nuevo diseño, para bien o para mal, me compete únicamente a mí–, pero también una mayor presencia en los centros de estudio, llevándola a las bibliotecas públicas donde interesa el estudio de las religiones desde una u otra perspectiva.

En este tiempo, en lo que a mí concierne, se han respetado rigurosamente las opiniones de quienes han colaborado. Ello ha llevado en alguna ocasión a algún roce "academicista", al que no he querido dar mucha importancia, abanderando en todo caso el derecho de libertad de expresión que tenemos todos los que pertenecemos a la SECR, y entendiéndolo que las respuestas airadas han de darse por escrito. Las páginas de esta publicación han estado abiertas a todos los miembros de la SECR por igual.

Así ha ido saliendo el *Boletín*, incluso con algunos fallos propios y/o ajenos todos imputable a mí en última instancia.

Se ha procurado en estos últimos tres años dar reseñas (inéditas) de libros novedosos, e incluir informes o discusiones que, tomando como punto de partida un libro o un congreso, han estimulado el espíritu dialéctico un poco al margen (gracias a Dios! de los encorsetamientos universitarios... con una pizca de buen humor. A modo de ejemplo no tengo que ir muy lejos: en este número se incluye una sabrosa crónica de mi colega y amigo el profesor Giovanni Casadio sobre Gemas gnósticas y cultura helenística; y las dos reseñas-discusiones que desde Barcelona han enviado Amador Vega y Ángel Secorún son un ejemplo de lectura atenta, de finura de análisis, de altura científica y de buen gusto.

A los que se harán cargo de esta publicación a partir del número 14 (diciembre 2000) les deseo toda la suerte del mundo.

Sabino Perea Yébenes

INFORMES, TRABAJOS Y DISCUSIONES

Simposio MILENIO: MIEDO Y RELIGIÓN **Breve crónica**

Francisco Díez de Velasco

El Simposio se desarrolló del 3 al 6 de febrero de 2000 en el Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna, congregando a un centenar de participantes.

Se trató de una reunión abierta a miembros de la SECR y a investigadores que desde diversas disciplinas (histórico-filológicas, filosóficas, antropológicas, psicológicas, sociológicas, etc.) aportaran argumentos en una reflexión común sobre el miedo y la religión (en sus diferentes aspectos, pero en particular en lo que se refiere a los límites de lo humano: la muerte, el final de los tiempos, el milenio, el gran cambio).

Se potenció la discusión previa (por medio de discusiones via e-mail tras la inclusión de las ponencias en internet), la puesta en común de ideas y el coloquio. Los resultados íntegros, junto con las ponencias se publicarán en CD-rom y en formato web. Se publicará en papel una selección de las ponencias. Toda la información junto con medio centenar de ponencias presentadas previamente al desarrollo del simposio para su discusión se puede consultar en la página web: <http://www.ull.es/congresos/connmirel>.

El simposio desde el punto de vista organizativo se atuvo a las cuatro áreas temáticas del mismo y al desarrollo de los contenidos generales previstos:

Area 1) identidad, miedo y religion : temas orientativos: implicaciones psicológicas y sociológicas del miedo y su respuesta en las diferentes religiones.

Area 2) milenio y miedo: temas orientativos: milenarismos y miedo en las diversas religiones. Miedo al final de los tiempos en el pasado y el presente. Miedo en los milenarismos contemporáneos (new age y nuevos movimientos religiosos de carácter milenarista).

Area 3) miedo y muerte: temas orientativos: Miedo a la muerte y religión. Tanatismo. La angustia frente a la muerte en el pensamiento contemporáneo. Miedo al final de la vida y miedo al fin de los tiempos.

Area 4) miedo a la religion/ miedo de las religiones: temas orientativos: Miedo al creer y miedo al descreer. Modernidad, posmodernidad y miedo a la religión. Miedo de la diversidad religiosa. Miedo frente a la alteridad religiosa. Conflicto religioso y miedo. Respuestas violentas frente al miedo de las religiones en sus vertientes social e individual (persecuciones, conversiones forzadas, traslados forzados etc.).

Desde el punto de vista de los participantes se contó con un centenar de de los que 50 presentaron ponencias y estuvieron presentes en los debates (10 leyeron sin haber presentado previamente versión para discusión y 40 presentaron previamente versión para discusión). 5 asistieron y participaron en los debates sin presentar ponencias viniendo de fuera del ámbito canario y 10 participaron por internet sin hacerlo de modo presencial. Hay que añadir un número variable de oyentes sin matricular y 20 oyentes matriculados.

El estudio de la religión desde una óptica científica es un cometido que incumbe a muchos campos del saber. En este simposio estuvieron presentes tanto historiadores de las religiones y otros historiadores especialistas de etapas específicas (contemporánea, moderna, medieval y antigua) o filólogos en sus diversas especialidades (estudios hebreos, islámicos, clásicos, literatura comparada, hispánicas, indología, egiptología), como filósofos, juristas, sociólogos, antropólogos, psicólogos y psicoanalistas. La diversidad de enfoques enriqueció un debate en el que se contó con profesores e investigadores tanto de las Universidades Canarias como de la Península (tanto de España como de Portugal), de Bélgica, Italia, Francia, México e Iglaterra-Estados Unidos.

Se analizó el fenómeno del miedo en las religiones del pasado en sus aspectos sociales e individuales pero también se insistió en las implicaciones del miedo en el mundo actual que tiene un campo de manifestación más claro en lo que se refiere a la adaptación a la diversidad religiosa, que es pieza caracterizadora de la diversidad del mundo actual. Se estudió en particular el fenómeno milenarista, tanto en el pasado como en el presente.

Además de conclusiones pertinentes a puntos específicos del debate relativo al miedo y la religión se centró la discusión final en los problemas de identidad europea (en especial en lo relativo a la religión) y las incertidumbres (y miedos) que suscita en una colectividad caracterizada por las diversidades y el impacto que conlleva el fenómeno de la inmigración, defendiéndose la necesidad de ofrecer una adecuada protección a las minorías religiosas en una Europa plural con marcos jurídicos muy diferentes.

Se ahondó también en la necesidad de aproximaciones convergentes al estudio científico de las religión y las religiones desde la riqueza que conllevan reuniones plenamente interdisciplinarias como la que se desarrolló en La Laguna.

El comité científico organizador fue el siguiente:

Presidente: Dr. Raimon Panikkar. Presidente de la SECR. Catedrático emérito de Filosofía Comparada de la Religión. Universidad de California.

Secretario: Dr. Francisco Díez de Velasco. Catedrático de la Universidad de La Laguna (Historia de las Religiones).

Tesorero: Dr. Miguel Ángel Molinero Polo. Profesor asociado de la Universidad de La Laguna (Egiptología).

Vocales: Dr. Julio Treballe Barrera. Vicepresidente de la SECR. Director del Instituto de Ciencias de las Religiones. Universidad Complutense. Madrid

Dr^o. Montserrat Abumalham. Secretaria de la SECR. Profesora Titular de la UCM (Estudios árabes e islámicos).

Dr. Amador Vega. Profesor Titular de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona (Filosofía de la Religión).

Dr. José Delgado. Profesor Asociado de la Universidad de La Laguna (Religiones de la antigüedad).

D. Fernando Amérigo. Profesor Titular EU. Universidad Complutense de Madrid (Derecho Eclesiástico del Estado).

El programa definitivo y efectivamente desarrollado fue el siguiente:

3/02/2000. Jueves

10.00 - 11.00 A.M: Apertura del Simposio (Protocolo).

11.30 A.M.- 13.30 P.M. SESIÓN 1: Sesión de comunicaciones en el área temática 1: IDENTIDAD, MIEDO Y RELIGIÓN. PRESIDENCIA: Prof. EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

1.- Prof. Dr. José Paulino Ayuso: "Expresión poética del miedo: de la angustia al éxtasis sagrado".

2.- Prof. Dr. María Luisa Morales: "Miedo y sufrimiento en la vida de Santa Teresa".

3.- Dr. Javier Ruiz Calderón: "El miedo en la Bhagavadgita".

4.- Dr. Michael York: "The Role of Fear in Traditional and Contemporary Shamanism".

5.- Prof. Dr. Miguel Angel Molinero Polo: "La Dat en los Textos de los Sarcófagos: entre el cielo y el infierno".

6.- Prof. Dr. José A. Delgado Delgado: "Miedo al rayo, expiación y el problema de los sacerdotes bidentales en la religión romana".

15.00 P.M.- 17.00 P.M. SESIÓN 2: Sesión de comunicaciones en el área temática 1 : PRESIDENCIA: Prof. FERNANDO AMÉRIGO

1.- Prof. D. Manuel González Navarro: "El miedo en la comprensión de los fenómenos sociales".

2.- Prof. Dr. Santiago Montero Herrero: "El temor al responsum haruspical".

3.- Prof. Dr. Eduardo Chamorro Romero: "Angustia y sentimiento oceánico. El diálogo entre Freud y Romain Rolland".

4.- Dña. Natalia González de la Llana: "Dios teme al hombre: el hombre teme su destino".

5.- Prof. Dr. Francisco Sánchez-Marco Sancho: "Aproximación a los movimientos milenaristas desde la antropología sociocultural: intento de clasificación".

17.00 Salida hacia El Sauzal donde se desarrollará la última sesión de la tarde (en la Casa del Vino).

17.30 P.M.- 19.30 P.M: SESIÓN 3: Sesión de comunicaciones en las áreas temáticas 1 y 2. PRESIDENCIA: Prof. RAMÓN TEJA

1.- Prof. Dr. Emilio Suárez de la Torre: "Miedo, identidad nacional y profecía en el mundo grecorromano".

2.- Prof. Dr. Julio Trebolle Barrera: "Lenguaje y simbología del miedo y de la angustia: literatura bíblica comparada".

3.- Dr0. Silvia Acerbi: "Il terrore dell'Anticristo e il Sacco di Roma di Alarico (410) in un trattato anonimo contemporaneo"

4.- Prof0. Dr0. Mar Marcos Sánchez: "Esperando el fin del mundo en una aldea de Frigia. Terrores milenaristas en el primer cristianismo".

20.00 P.M.- 21.00 P.M. Discusiones generales (áreas temáticas 1y 2).

4/02/2000. Viernes

9.00 A.M.- 11.00 A.M. SESIÓN 4: Sesión de comunicaciones en el área temática 2: MILENIO Y MIEDO. PRESIDENCIA: Prof0. MONTSERRAT ABUMALHAM

1.- D. Máximo Martín Cabeza: "Una simbólica y mítica de un milenarismo: el legitimismo".

2.- Prof0. Dr0. Juana Torres Prieto: "Prodigios milenaristas en las Historiae de Raúl Glaber".

3.- Prof. Dr. Jean-Marie Verpoorten: "La fin du monde dans la pensée bouddhique".

4.- D. Roberto Carlos Rodríguez González: "Miedo a vivir en la tierra: el milenarismo de la Puerta del Cielo (Heaven's Gate)"

11.30 A.M.-13.30 P.M. SESIÓN 5: Sesión de comunicaciones en las áreas temáticas 2 y 3. PRESIDENCIA: Prof. SANTIAGO MONTERO

1.- Prof. Dr. Ramón Teja: "El nacimiento del Anticristo".

2.- D. Francisco Peña Fernández: "Apocalíptica secular contemporánea".

3.- Prof. Dr. Juan Antonio Álvarez Pedrosa Núñez: "La afasia del rey hitita Mursili: miedo, plegaria, religión".

4.- Prof0. Dr0. Montserrat Abumalham Mas: "Poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo".

5.- Dña. Natalia Álvarez Simó: "La imagen de la muerte en la modernidad".

15.00 P.M.-17.00 P.M. SESIÓN 6: Sesión de comunicaciones en el área temática 3: MIEDO Y MUERTE. PRESIDENCIA: Prof. ESTEBAN PÉREZ DELGADO

1.- Prof. Dr. Jesús Avelino de la Pienda: "Humildad ontológica y muerte".

- 2.- Prof. Dr. Jaume Aurell Cardona: "Muerte y espiritualidad en la Barcelona bajomedieval".
- 3.- Prof. Dr. Alfons Puigarnau Torelló: "Muerte e iconoclastia en la Cataluña medieval".
- 4.- Rafael Sánchez Sesa: "El miedo a la muerte entre las elites políticas, sociales, económicas y culturales en Castilla (ss. XIV-XV)".
- 5.- Dr. Antonio Pérez Largacha: "Ritos de paso en la religión y la vida egipcios"

17.30 P.M.- 19.30 P.M. SESIÓN 7: Sesión de comunicaciones en el área temática 3. PRESIDENCIA: JAUME PÒRTULAS

- 1.- Prof. Dr. Alberto Bernabé Pajares: "Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica".
- 2.- Prof. Dr. Charles Guittard: "Les limites imparties à la vie des hommes et des cités à Rome et en Étrurie: les siècles".
- 3.- Prof. Dr. Mauricio Pastor Muñoz: "Los dioses de los difuntos en la Bética romana: ¿miedo o respeto?".
- 4.- D. Israel Campos Méndez: "Muerte real y muerte simbólica en el Cristianismo Primitivo: dos modos de identificación con el Salvador".

20.00 P.M.- 21.00 P.M. Discusiones generales (áreas temáticas 2 y 3).

5/02/2000. Sábado

9.00 A.M.- 11.00 A.M. SESIÓN 8: Sesión de comunicaciones en las áreas temáticas 3 y 4. PRESIDENCIA: Prof. ALBERTO BERNABÉ

- 1.- Prof. Dr. Paulino César Pardo Prieto, "Religión y concepciones sociales: el miedo a aceptar el derecho a definir libremente la propia apariencia sexual en Europa y en España"
- 2.- Dña Raquel Texeira Saavedra: "Escatología y Antiguo Testamento: imágenes simbólicas de la muerte y la resurrección".
- 3.- Prof^o. Dr^o. Rosa Sierra del Molino: "Superación del miedo a la muerte en los misterios orientales: *Actus Amoris*".
- 4.- Prof^o. Dr^o. María Elvira Gil Egea: "Miedo al bárbaro, miedo al hereje: un conflicto de intereses en el Africa vándala".
- 5.- Prof. Dr. Jean Baubérot: "La peur de la religion dans la laïcité française (XIX-XXe siècles)".

6.- Prof. Fernando Amérigo/ José Antonio Rodríguez García:
"Algunos elementos de formación del estado laico francés como
reacción defensiva contra la Iglesia Católica"

11.30 A.M.-13.30 P.M. SESIÓN 9: Sesión de comunicaciones en el
área temática 4: MIEDO DE LA RELIGIÓN, MIEDO DE LAS
RELIGIONES. PRESIDENCIA: Prof. JULIO TREBOLLE

1.- Prof. Dr. Antonio Blanch y Xiró: "El miedo a los poderes
maléficos en la literatura".

2.- Prof. Alejandro Torres Gutiérrez: "Inquisición y miedo social".

3.- Prof. Dr. José Pedro de Matos Paiva: "The persecution of popular
superstition in 17th century Portugal".

4.- Prof. Dr. Margarita Vallejo Girvés: "Miedo bizantino: las
conquistas de Jerusalén y la llegada del islam".

5.- Prof. Dr. María Arcas Campoy: "La victoria sobre el miedo a la
muerte: la dimensión escatológica del yihad".

6.- Prof. Dr. José María Blázquez Martínez: "Miedo y escatología en
el Apocalipsis de Pedro".

15.00 P.M.- 17 P.M. SESIÓN 10. Sesión de comunicaciones en el área
temática 4. PRESIDENCIA: Prof. JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

1.- Prof. Josué Tinoco Amador: "El miedo a la diversidad religiosa:
Tolerancia o Conflicto".

2.- Dr. Valentine Zuber: "La peur de la laïcisation chez les catholiques
français à la veille de la loi de séparation des Églises et de l'État
(1905)".

3.- Prof. Dr. José M^o Contreras: "Estados homogéneos, unidad de
Estado y miedo a la diferencia: el problema de las minorías"

4.- Prof. Dr. Jaume Portulas: "Terror y Persuasión (Pausanias II 7,
7-8)".

Discusiones generales (áreas temáticas 3 y 4).

17.30 P.M. -19 P.M.: Discusiones finales del Congreso.

Síntesis de clausura: Prof. Dr.F. Díez de Velasco "El miedo y la
religión: perspectivas y debates". Discusiones finales.

19.30 P.M. Asamblea General de la Sociedad Española de Ciencias de
las Religiones

6/02/2000. Domingo.

Excursión.

10.00 Salida desde la Plaza del Adelantado de La Laguna hacia el Puerto de la Cruz, La Orotava y el Parque Natural de las Cañadas del Teide. Almuerzo en el parador de las Cañadas del Teide.

Participantes que han enviado texto para discusión pero no han podido asistir al simposio:

CALABRESE, Claudio "El final de los tiempos en el De Civitate Dei de Agustín de Hipona".

DE CARLOS, Rocío África: "Religión de muerte y ritualismo de vida en Próximo Oriente".

DE VITA, Andrea P.: "La escatología, el hombre perfecto y la supremacía del bien en la concepción de Zarathustra".

JENKINS, Philip: "The New Witch-Hunt: Evangelical Christians and the Invention of Satanic Threats".

GÁLVEZ de la CUESTA, M^o del Carmen: "Del miedo político al miedo religioso: la abolición de la Orden del Temple en el siglo XIV".

GARCÍA BAZÁN, Francisco "El miedo como pasión mundanal. Reflexiones sobre la alteridad gnóstica y postmoderna".

MURILLO, Mercedes : ") Miedo a la religión en el reconocimiento jurídico de los grupos religiosos? Una reflexión en torno a la inscripción de entidades religiosas en la jurisprudencia española".

OLIVA HERNÁNDEZ, Manuel "El miedo y lo sagrado"

REVILLA, Federico "La reaparición del terror durante el siglo XX".

SEGARRA, Diana: "El cómputo del miedo por miles".

RUIZ CASTELLANOS, Antonio: "T. Lucrecio Caro y el miedo y la religión".

**LAS ESPADAS DE LOS HÉROES GRIEGOS ULISES Y PERSEO
Y EL ESPACIO MÁGICO-SEXUAL FEMENINO DE CIRCE Y GORGO.
BREVE COMENTARIO A LAS ESCENAS MITOLÓGICAS
DE DOS VASOS ÁTICOS**

Sabino Perea Yébenes

Animado por el reciente encuentro habido en las dependencias del Museo Arqueológico Nacional, en Madrid, acerca de la *Odisea* y sus múltiples lecturas, he desempolvado algunos papeles antiguos, algunas notas tomadas varios años atrás mientras hojeaba en el extranjero un lujoso catálogo titulado *Pandora's Box - Women in Classical Greece*, publicado en Baltimore, en 1995, con motivo de una exposición habida en esa ciudad el mes de noviembre de ese año, con la finalidad, según los organizadores de la muestra, de poner de relieve el papel de la mujer (y las divinidades femeninas) de la Grecia antigua según la vieron sus contemporáneos y la expresaron a través del arte.

Voy a comentar brevemente dos escenas mitológicas (la de Ulises en la isla de la hechicera Circe; y la de Perseo dando muerte a Gorgo en presencia de Atenea) tal como se dibujaron estas escenas en dos vasos áticos de la primera mitad del siglo V a. C. Ambos fueron expuestos en la muestra de Baltimore, respectivamente, con los números 133 y 135. Los elementos comunes de ambos episodios —o si se prefiere, el hilo que yo trazo entre ambos para coser mi discurso de interpretación iconográfica— es la sexualidad: el papel determinante de la sexualidad femenina y/o masculina en dos situaciones de conflicto: el pretendido rapto mágico de Ulises por Circe en la isla de Ea (que, siguiendo la leyenda odiseica se sitúa en Italia: la actual península llamada hoy monte Circeo, cerca de Gaeta y de Terracina, cerca de las marismas Pontinas) únicamente habitada por mujeres¹, narrado en la

1. R. Dion, «Où situer la demeure de Circè ?», *Bulletin de l'Association G. Budé*, 41 serie, 1971, 479-533. Id., «Géographie odysseenne», *Annales E.S.C.* enero/febrero 1972, 158-162

Odisea X, 133-574², y, por otra parte, el rapto de Andrómeda a manos de la terrible y mágica Gorgo hasta su liberación por el héroe argivo Perseo (que actúa por orden y con el auxilio de Atenea), contado en lo fundamental por Apolodoro en su *Biblioteca mitológica*, II, 4,1-3. A través del análisis de las obras citadas trato de desarrollar una hipótesis acerca del papel simbólico-sexual de las armas de estos héroes griegos: armas y sexo se equiparan e intercambian sus roles al entrar/actuar en un espacio mágico creado o dominado por el mundo femenino.

1

Es preciso contextualizar mitológicamente la escena pintada en la crátera de Varsovia, siguiendo el relato odiseico. Navegaba el barco de Ulises la costa italiana, y llega a la isla de Ea, donde queda fondeado. Ulises manda a un grupo de hombres que se acerca a la isla para explorarla. Se adentran en un bosque frondoso. Al pie de un valle divisan un palacio refulgente. Todos, menos el guía Euríloco, entran en el palacio siendo bien acogidos por su dueña (Circe). Todos participan en un banquete opíparo preparado por la bella anfitriona. Apenas concluida la comilona, donde no faltaron los vinos, Circe con una vara mágica fue tocando uno a uno a los hombres, que "según su naturaleza" se iban convirtiendo en animales, cerdos, leones, perros. Y como animales fueron encerrados en los corrales, en las pocilgas. Euríloco, que vio el encantamiento pero no fue víctima de la mujer, escapa e informa a Ulises. Yendo el héroe por el bosque, pensando en la forma cómo libraría a sus compañeros del encantamiento de la bruja, se le aparece Hermes para darle la solución, la fórmula secreta: una planta llamada *moly* echada en la copa que le diera a beber Circe contrarrestaría los efectos mágicos del brebaje. Bastará —le dijo el dios— que desenvaines la espada para que Circe se ponga de tu lado, le pidas cuanto quieras, y libere a tus amigos. Hermes no sólo le dio la receta mágica (o contramágica) sino que también le proporcionó una

2. Más fuentes sobre Circe (que aparece también en el ciclo de Los Argonautas), en: Hes. *Theog.* 957, 1011 ss.; Apol.Rod. *Arg.* IV, 576-591; *Arg. órf.* 1160 ss.; Apolod. *Bibl.* I, 9, 1; 24; *Ep.* VII, 14ss.; Hyg. *Fab.* 125; Ovid. *Met.* XIV, 1-74, 246-440.

planta de *moly*. Ya ante la maga, que fue con Ulises tan hospitalaria y generosamente malvada como lo fue antes con los compañeros, el héroe tuvo la precaución de mezclar la bebida con la planta *moly*. Cuando Circe le toca con la vara mágica, no obtiene el efecto deseado. Ulises, siguiendo los consejos de Hermes, desenvaina su espada y se dirige amenazante a la hechicera, quien, asustada, retrocede unos pasos —ésta es precisamente la instantánea representada en el vaso de la fig. 1—, pero en seguida se apacigua, y le habla con juramentos y promesas, cumpliendo el deseo de Ulises de que devolviera a sus amigos, tras liberarlos, al estado primero y natural, que los volviera hombres.

Conocida la trama, volvamos a la escena pintada de la cratera vienesa. La posición de la espada de Ulises tapando su miembro viril no es casual. Sin duda no se trata de pudor por parte del pintor (nada más lejos que el pudor en la pintura vascular griega), sino de una interpretación psicológica y simbólica del mito, o mejor de esta secuencia del mito. Circe deseaba someter a los hombres extranjeros, convirtiéndolos en cerdos. El sometimiento es un acto de primacía sexual. Circe quiere ser superior a los hombres (en el mundo griego!) lo que en la realidad y con más razón en un relato literario sólo es posible mediante la magia y la acción de los dioses. Hay una circunstancia que no puede pasar inadvertida: se trata de la coincidencia semántica en griego entre la palabra *Acerdo* y la forma de nombrar en argot el sexo femenino. Que Ulises y sus amigos se convirtieran en cerdos no era un capricho de Homero o del fabulador que inventara este relato, sino que subyace la clara intención de la pérdida de la identidad masculina. En la mitología griega hay más ejemplos en los que la manipulación de animales o su metamorfosis implican, por designio divino, no sólo un cambio de roles sexuales, sino una mutación física del propio sexo. He tratado de esto en otro lugar, pero me bastará con recordar a modo de ejemplo el mito de Tiresias. Me parece clara la intención del pintor al situar la espada en ese lugar: el *Ahechizo* de Circe había privado a Ulises de su masculinidad, pero, a su vez, la falta de efecto de la poción mágica hace que el sexo masculino recobre su poder, es *Acomo una espada* que amenaza a la hechicera que retrocede asustada, convirtiéndose de dominadora a dominada sexualmente (*Asexualmente* no referido a un acto sexual sino a la asunción de los roles sexuales en el relato

novelesco, reflejo, aunque quizá distorsionado, de los roles sociales de la Grecia clásica). La espada en ristre es el símbolo del sexo masculino.

En esta crátera de Varsovia, como en la mayoría de los vasos griegos de pintura mitológica son tres los personajes principales participantes (A, B, C). El protagonista se sitúa en el centro, no sólo en el centro escénico sino también en el eje narrativo. A y C son antes y después, los polos opuestos, modificados por B. Explico un poco esta idea, que me servirá de esquema para este vaso y para el siguiente (y quizás se pueda aplicar a muchos más casos). Ese personaje fantástico, aparentemente secundario y accesorio que aparece a espaldas de Ulises, no es otro que el propio héroe tal como Circe quería que fuese, de haber surtido efecto la pócima mágica. El entrecruzarse de las piernas me sugiere que es el mismo personaje A en el sueño de Circe, un hombre, sí, pero de un sexo diminuto, con cabeza de cerdo, desnudo completamente, de piernas vacilantes, sin armas, es decir, un antihéroe. Ulises, en la figura B parece surgir de la anterior, como quien surge de un fantasma para recobrar su auténtica identidad humana, su vestido y su calzado (civilización), su arma (poder), y el objeto de la mano izquierda, aparentemente sin importancia pero al que yo le otorgo mucha. Exhibe el vaso que sirvió a ambos, a Circe y a Ulises, para demostrar su inteligencia: triunfa el que engaña al engañador. Aquí Ulises utiliza la misma astucia que Circe (la mentira). La magia y el poder de contrarrestarla corresponden a los dioses. Ulises, con la ayuda de los dioses, Arestablece el orden masculino. Sin la ayuda de Hermes Ulises hubiera no sólo hubiera dejado de ser un héroe, sino también un hombre, reducida su existencia a hozar en una pocilga. El relato es, pues, una vez más, una advertencia de los dioses a los humanos acerca de la humildad de su condición. En este cuento se pone en solfa los valores más altos del hombre griego: su relación y dependencia de los dioses, su condición de ser humano, su papel de héroe como intermediarios y beneficiarios de la divinidad y su condición de hombre íntegro, es decir, sexualmente dominante (es decir, que no se deja dominar por una mujer, por poderosa que ésta sea). La Ahumanización del mito reside en el epílogo, podríamos decir, ya que, según cuentan los mitógrafos antiguos, tras este episodio truculento, Ulises y Circe vivieron juntos en la isla mucho tiempo, como dos amantes apasionados, e incluso teniendo hijos. Resulta

curiosa la opinión que tiene Aristóteles (*Económico*, III) de esta convivencia, pues asegura que el héroe fue infiel a Penélope sólo por el bien de procurar la libertad de sus amigos (todavía convertidos en cerdos por la maga) y no por un verdadero amor. Lamento, en este caso, opinar todo lo contrario que el filósofo de Estagira. Pero eso no importa. Al mito no le interesan para nada los héroes que se comportan como humanos corrientes. Lo que le interesa sobre todo, a mi juicio, es mostrar, a través de la literatura y de la pintura, cómo los héroes se mueven entre los dioses, recibiendo de ellos o haciéndoles favores, sublimando las miserias de la condición humana; de modo que la representación de un mito o su literaturización pueden ser considerados, por su carácter icónico de valores humanos universales, formas de un pensamiento prefilosófico, sí, pero sumamente complejo, en el camino *von mythos zum logos*.

2

Otra pintura y otra reflexión. Pongamos en su lugar cronológicamente mítico la escena del vaso de Richmond (fig. 2), atribuido al pintor Polignoto.

Gorgo (Gorgona o Medusa), la única mortal de las tres gorgonas (las otras dos son Esteno y Euríale) habitaba en el reino de los muertos, poblado de monstruos. Su cabellera eran serpientes furiosas, sus colmillos eran de jabalí, sus manos eran de bronce, y sus alas, pese a ser de oro, le permitían volar. De sus ojos salía fuego: su mirada era tan terrible que el destinatario se convertía en piedra. Paradigma del horror y del espanto, aterrorizaba a mortales y a dioses excepto a Poseidón, que la dejó preñada. Para matar a Gorgo, la diosa Atenea se iba a servir de un héroe argivo, Perseo, a quien dota de instrumentos mágicos para su aventura, para su viaje a la guarida de los monstruos: le proporciona un espejo o un escudo pulimentado como un espejo (para mirar a través de él el rostro de Gorgo, y también le dio una alforja hecha de piel y una espada curva, con la cual debía cercenar la cabeza del monstruo³). La espada curva de Perseo (claro simbolismo

1. Desde otras perspectivas he tratado ampliamente este mito en mi reciente libro *Mitos griegos e historiografía antigua*, Sevilla 2000, capítulos 2 y 3. Acerca de las representaciones de Perseo y su interpretación remito al viejo pero interesante

sexual) penetra en el espacio mágico de Gorgo, Ahasta su sexo, la cabeza, que debía ser llevada como trofeo a Atenea (como así sucedió luego), y la diosa la colocó en su égida o en el umbo de su escudo de diosa-dios guerrero para espantar a los enemigos. A los regalos mágicos (o contramágicos, pues se le ofrecen para contrarrestar las potencialidades mágicas de Gorgo) Perseo recibe otro regalo divino, de Hermes: unas sandalias aladas que le permitían moverse por el aire como por la tierra. Pertrechado así el héroe va en busca de Gorgo, y la encuentra en una cueva, junto al mar, un lugar recóndito donde tenía secuestrada, atada a una roca, a la hermosa Andrómeda, la antítesis física, estética y funcional de Gorgo⁴. Perseo tuvo que desplegar todos sus artilugios contramágicos sólo como precaución, pues encontró a Gorgo dormida —este punto del relato es el que se dibuja en la Fig. 2, la hidria de Richmond—, con las manos cruzadas sobre el abdomen. Recordemos: Gorgo estaba encinta. Sin piedad, azuzado por Atenea que acude allí para evitar que el brazo asesino de Perseo temblara, el héroe desenvaina la espada curva y cercena el cuello de Gorgo, hasta separarlo del tronco. Mezclados con la sangre que mana a borbotones, nacen dos seres maravillosos, fantásticos: el caballo alado Pégaso, y

libro de J.M. Woodward, *Perseus. A Study in greek Art and legend*, Cambridge 1937.

2. K.M. Phillips, jr., *Perseus and Andromeda*, *American Journal of Archaeology*, 72, 1968, 1-23.

Crisaor ("el hombre de la espada de oro"). Según recuerda Catherine D. Hadzis existen dos tradiciones acerca de Crisaor, o dos ACrisaor@ homónimos, respectivamente en Occidente y en Oriente. Aparece en el mito del Atriple Gerión@ o de los tres AGeriones@ que fueron vencidos por Hércules en el límite extremo occidental del océano, y aparece también en piezas de arte de Licia, al otro extremo del Mediterráneo⁵.

Perseo guarda la cabeza de Gorgo en la alforja, pero se inclina cuidadosamente hacia el cuello manante de la mujer-monstruo para recoger la sangre, que tenía propiedades mágicas de efectos antagónicos: la sangre que brotaba de la vena izquierda era un veneno mortal, la sangre de la vena derecha era un medicamento eficaz, hasta el punto de poder resucitar a los muertos. La destinataria de esa sangre mágica era también Atenea, pero no para sí, sino —y ya hacemos puente con otro mito— para Asclepio, dios-médico que, haciendo uso de esa sangre, rescató de las garras del Hades a dioses, héroes y reyes.

Quiero insistir en el esquema anterior A B C de las tres figuras que un espectador puede visualizar simultáneamente al mirar la hidria.

3. ACette ouverture spatiale correspond aux désirs de la plus grande expansion de la cité de Corinthe, vers l=Est et vers l=Ouest. À Corfou, le fronton du temple d=Artémis, qui montre, près de leur mère. Pégase et Chrysaor, illustre, chez les colons de Corinthe, l=attachement à cette double ambition. La légende de Pégase es liée d=autre part à Corinthe, à la source Pirène, à Athéna Hippiá et Chalinitis, et à Bellérophon. Pégase, dopmté par les mors, est le compagnon divin de Bellérophon dans ses combats en Lycie. Lorsque l=arrière-petit-fils de Bellérophon est appelé Chrysaor, il reprend le nom du frère de Pégase. Il es vraisemblable que cette reprise du nom rapprochant, pour les Anciens, Chrysaor I et Chrysaor II, de générations différentes, aux destins différents, dans une espèce de parenté, exprimait l=unité de leur plus précieux patrimoine@.C.D. Hadzis, AEntre l=Est et l=Ouest: les deux Chrysaor@, *BCH* 121.1, 1997, 13-14.

En el centro, la protagonista, Gorgona muerta, y a ambos lados un oponente C en todos los sentidos (Perseo, un varón y héroe armado mágicamente por los dioses para combatir la potencia mágica de una mujer, como en el caso de Circe y Ulises), y enfrente Atenea, Aalter ego de la protagonista del mito, Gorgo.

Perseo aquí es un héroe-marioneta movido por designio de los dioses para solucionar sus propios conflictos, claramente el conflicto de Atenea de deshacerse de un poderosa y mágica rival. Para llevar a cabo esta especie de Ajuego de rol (en lenguaje actual) o de Ajuego de roles (en sentido normativo del discurso literario), la diosa Atenea saca de su cotidianidad a Perseo, que vivía tranquilamente en la isla de Sérifo. Las figuras A y C, pues, son antagónicas: cómplices en el relato pero opuestas en su simbología. Y, del mismo modo que en el vaso comentado antes, los tres personajes están rodeados de tres halos o planos: el divino (la presencia de la divinidad es inequívoca en el vaso 2, y tácita pero clara en el vaso 1, donde imaginamos a Hermes entre bambalinas viendo cómo su personaje Ulises descubre el ardid de Circe); también el plano heroico, o falsamente heroico, pues recordemos que Ulises de no ser advertido por Hermes hubiera caído en el engaño de Circe como un bobo (no como el héroe contrastado en episodios anteriores), y recordemos que Perseo Ano es nada sin los instrumentos mágicos que le proporciona la diosa: basta mirar la representación de este vaso de Richmond para ver a un héroe nada épico, cauto, asustado, que hasta el último momento precisa del aliento de Atenea y Hermes para descargar su espada sobre el cuello de Gorgo dormida.

Otro elemento común: el sueño. En el episodio anterior Ulises Asalió del sueño para reintegrarse en el mundo de los vivos, pero también para alejarse del mundo de los dioses. Los dioses manipulan a los hombres en sueños, tratando de instalarse en su consciencia. En la medida en que un dios se hace presente en los sueños de un humano, este humano se convierte en héroe, pues adquiere el Aconocimiento divino y la capacidad de recibir físicamente las armas extraordinarias.

En efecto, en la pintura 2 sólo el sueño de Gorgo permite que la cobarde Atenea esté presente, viendo como el Ahéroe se acerca a ella invadiendo el ámbito mágico-divino potentísimo. El sueño es la neutralización del poder de Gorgo, que reside en su mirada.

Al mito de Perseo y Gorgo deberíamos llamarlo de Atenea y Gorgo, pues el hilo que lo teje sutilmente no es la oposición o conflicto intersexual Perseo *contra* Gorgo, sino la lucha, igualmente sexual, entre dos mujeres: la olímpica Atenea contra la infernal Gorgo; la lucha de la Arazón mítica⁵ contra la magia.

El rostro de Gorgo aquí es mezcla de placidez y de fealdad, una especie de Aestado inapropiado⁶ de un monstruo, un monstruo cansado por el fardo de una maldad y un rechazo no deseado, que plega sus alas y se tumba buscando un sueño reparador, del mismo modo que Frankenstein refresca sus pies en el río mientras reflexiona sobre su papel y su lugar en el mundo.

La cabeza de Gorgo es el sexo y/o el vientre preñado de Gorgo. Atenea lo que desea es matar las criaturas, que nacerán por el cuello con los borbotones de sangre, en fin, matar la feminidad de Gorgo. Seccionar el pescuezo de Gorgo es como arrancar la placenta materna, como extirpar para siempre la matriz. Algunos autores han encontrado semejanzas entre la cabeza de Gorgo y el sexo de Baubó (en la misteriológia eleusina): ambos son símbolos de la sexualidad femenina, Adramas⁷ míticos de la vagina que se exhibe como paradigma de la feminidad. Esa feminidad que Atenea combate. Vemos a una Atenea guerrera que odia a la mujer preñada: es la masculina Atenea⁶ quien actúa así: como un guerrero que proporciona armas a Perseo. En el vaso, detrás de Perseo (apenas se aprecia en la ilustración) Hermes vigila físicamente (su presencia se colige, aunque no se representa, en el vaso I de Ulises y Circe). Hermes, en ambos episodios, es un dios sabio: del mismo modo que un mago conoce arcanos que desconocen los humanos comunes y le sitúan por encima de los humanos e incluso sobrepasa a otros dioses por su conocimiento de los arcanos. Su presencia está plenamente justificada en estas pinturas donde lo mágico se palpa. Detrás de Atenea hay una figura de Atlas, personaje accesorio, alusivo a la ubicación geográfica⁷ donde se produjo el asesinato de Gorgo.

1. S. Perea Yébenes, *El sexo divino. Dioses hermafroditas, bisexuales y travestidos en la Antigüedad clásica*. Madrid 1999, 37-38.

1. C. Dugas, «Observations sur la légende de Persée», *Revue des Études Grecques*, 69, 1965, 1-15. Sobre este viaje mítico, ver ahora: F.J. Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Tres Cantos 2000, 62-70; y S. Perea Yébenes, *Mitos griegos*, Sevilla

Gorgo está plácidamente dormida a los pies de un árbol preñado de frutos, símbolo de la fecundidad femenina. Gorgo estaba encinta cuando fue decapitada. El fruto de su vientre era divino, pues se apareó con Poseidón. El pintor ha sustituido la hinchazón de la tripa por un árbol con frutos: El recurso poético sirve para que Atenea acreciente su poder sobresaliendo en altura y tamaño sobre las demás figuras. Fiel al argumento mitológico, el pintor todavía no ha dibujado la égida en el escudo de Atenea, que no lo lleva, portando en cambio en su mano derecha una especie de lanza o bastón, observando expectante a Gorgo, como dispuesta a clavárselo en el corazón ante un movimiento inesperado del monstruo. Eso no sucedió: Perseo, el héroe-marioneta, cercenó con su *harpé* curva el cuello de Gorgo, y Atenea colgó la cabeza en su escudo como un soldado fanfarrón. Verdaderamente era un trofeo digno de un combate femenino a muerte. Pero un combate divino, pues vencer a la muerte ha sido, es, y será siempre, una empresa heroica.

2000, especialmente el capítulo 3, A Las Grayas y las Columnas de Hércules. Una lectura antiheroica de la colonización griega, según el *Libro de las Cosas Increíbles* de Paléfato@ (pp. 67-100).

Fig. 1
Crátera ática de figuras rojas. Ulises, Circe y un personaje masculino
con cabeza de cerdo.
Altura: 28,8 cm. Datación: 480 a.C.
Museo Nacional de Varsovia (inv. 140352).

Fig. 2
Hidria ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Nausícaa.
Imágenes de Perseo, Gorgo y Atenea; detrás, Hermes y Atlas.
Altura 45,5 cm. Datación: 450 a.C.
Virginia Museum of Fine Arts, Richmond (inv. 62.1.1).

GEMME GNOSTICHE E CULTURA ELLENISTICA⁸

Giovanni Casadio

(Salerno)

Nell' ottobre dell'anno scorso, che è solo il penultimo anno del secondo millennio, si sono incontrati a Verona, la città di Giulietta e Romeo e anche la sede di una Facoltà di lettere di recente fondazione ma in notevole espansione, studiosi appartenenti a otto diverse nazionalità per parlare di religione e magia con particolare attenzione a una iconografia particolare, quella delle gemme cosiddette Agnostiche⁹. Non è mia intenzione di presentare in questa sede una cronaca dettagliata dei lavori, né tanto meno di offrire nuovi spunti di riflessione, non essendo io abituato ad improvvisare su argomenti attorno ai quali non abbia accentrato la mia attenzione per tempi molto lunghi. Ho sempre, infatti, solidarizzato col detto di Fustel de Coulanges: «Une vie d'analyse, pour un quart d'heure de synthèse¹⁰». Tenterò semplicemente di fornire una classificazione delle sedici presentazioni sentite e viste: ometterò solo i due *papers* letti *in absentia* (**David Jordan** e **Augusto Cosentino**), che pure non sono stati tra i meno brillanti e hanno suscitato un accesissimo dibattito.

Comincerò dalle sei relazioni che rappresentano un tipo di indagine che sta alla base della piramide storiografica. E sono i contributi che, utilizzando secondo canoni ben sperimentati le tecniche delle cosiddette scienze ausiliarie dell' *Altertumswissenschaft* (antiquaria, museografia, biblioteconomia, papirologia, paleografia, epigrafia, cronologia), forniscono i dati, i documenti, i mattoni (e B ci è parso B mattoni in gran parte nuovi) per edificare un discorso concreto, un edificio storico che, a differenza delle costruzioni dei cosiddetti deconstruzionisti, non sia soggetto a crollare di fronte al soffio del *Asenso comune¹¹* o buon senso, come la casa dei tre porcellini sotto il soffio del lupo cattivo. **Simone Michel** (Amburgo) lavora alla pubblicazione delle collezioni di gemme magiche per le quali aveva già lavorato un personaggio del calibro di Morton Smith. E, devo dirlo, con una metodologia opposta. Se l'ex-pastore episcopale

1. Incontro di studio, Università di Verona, 22-23 ott. 1999.

professore alla Columbia ha lottato tutta la vita per dimostrare che il manoscritto del *A Secret Gospel of Mark* era autentico, ella si adopera per dimostrare che gran parte delle nostre gemme sono falsi di epoca imprecisata. Più costruttivo e godibile, almeno per me, il discorso da lei fatto sul rapporto tra i colori delle gemme e le rispettive divinità d'elezione: rosso, blu, nero, giallo, una fantasmagoria di colori inesorabilmente perduta nelle riproduzioni in bianco e nero. **Bruna Nardelli** (Venezia) lavora su collezioni di provenienza dalmatica, e la ricca serie di immagini e soprattutto d'iscrizioni (*caractšrej*) che ci ha fornito ha dato l'esca a un breve ma istruttivo dibattito con un altro superesperto museografo come Oleg Neverov: da una parte l'ipotesi dell'importazione (dall'Oriente in Occidente), dall'altra la tesi della fabbricazione in loco, seccamente contrapposte. **Francisco Marco Simon** (Saragozza), aragonese, storico dell'antichità dall'amplissimo spettro d'interessi, ha presentato una serie di intagli, in gran parte inediti, provenienti dal Museo Archeologico Nazionale di Madrid. Da storico totale qual è, anche se con un fortissimo interesse per l'elemento religioso, non ha mancato di concludere il suo discorso con un accenno alla committenza di questa produzione d'arte: le élites economico-politiche dell'impero romano. **Panayotis Pachis** (Salonico), che è d'altra parte storico delle religioni di ottima *institutio*, sta lavorando da filologo e archeologo su materiali provenienti da collezioni pubbliche e private del suo paese. Per il momento ci ha offerto una primizia di materiali raccolti, che include una classificazione secondo linee cronologiche e di contenuti (tipi tradizionali, tipi vari meno comuni, tipi cristianizzati). **Joachim Sliwa** (Cracovia) si occupa delle raccolte dell'antica capitale polacca. Si deve dire, a suo merito, che a differenza d'altri ha già fatto sue le direttive del mentore di Verona (Attilio Mastrocinque, organizzatore del convegno e direttore del progetto di catalogo delle gemme gnostiche), inquadrando il materiale iconografico secondo linee di geografia culturale: Egitto, mondo greco-romano, Persia, ecc. **Oleg Neverov** (San Pietroburgo) ci ha donato in elegantissimo eloquio francogallico e genuino *esprit de finesse* condito di umore slavo una carrellata attraverso le gemme delle collezioni a cui egli sovrintende. (Hermitage). In un museo di quelle dimensioni i tipi rappresentati sono numerosissimi ed egli non ce ne ha risparmiato nessuno, esibendo un'eloquenza davvero fluviale.

Veniamo ora ai contributi di indirizzo più specificamente storico-religioso, cominciando da quelli B per usare una terminologia lanciata da antropologi-epistemologi (la scuola americana di F.Boas, con diretto riferimento al dibattito filosofico tra W. Dilthey e W. Windelband) e in Italia particolarmente cara al mio maestro Ugo Bianchi B di carattere idiografico (in greco *idios* significa, come tutti sanno, Aparticolare, specifico@). **Arpad Nagy**, conservatore delle collezioni d'antichità del glorioso Museo Nazionale (già B credo B Museo Popolare) di Budapest, prendendo spunto dall'analisi di una gemma inedita conservata in quel museo che io ebbi, ricordo, il privilegio di osservare dal vivo qualche anno fa, intreccia brillanti considerazioni tipologiche sul tema inesauribile dell'uccello fenice. Il dilemma posto, in soldoni, è questo: resurrezione vs digestione. Si tratta comunque di una vicissitudine afferente al *soma*, ma dall'*aion mellon* (resurrezione del corpo) si ricade inesorabilmente nell'*aion outos*, in questo mondo sublunare perturbato dalle coliche e dalle coliti. **Attilio Mastrocinque** (Verona) ha presentato, tra l'altro, un'immagine certamente rara e secondo me assai istruttiva di Crono castrato, esibente i suoi genitali come Perseo la testa di Medusa. Come dire: AChi la fa l'aspetti@, ovvero AOggi a me domani a te@. Dietro la cogitazione del designer di questo prototipo ci sta forse un archetipo, quello che io, scherzando ma non troppo, amo definire dell' *homo castrans*. **Emanuele Ciampini** (Roma), egittologo, ha fatto un preciso e sostanzioso discorso su Bes panteo, tema già caro al maestro di tutti noi Raffaele Pettazzoni, intrecciandolo con considerazioni più generali che riguardano aspetti dell'acculturazione tra antico Egitto e cultura ellenistica. **Ennio Sanzi** (Roma), partendo dall'analisi di una rara se non unica attestazione di uso magico dell'icona di *Iuppiter Heliopolitanus* (tema allo studio del quale l'aveva avviato in altri tempi il suo professore Ugo Bianchi), ha offerto una interessante disamina sulla questione sempre aperta dei culti di fecondità in connessione con gli aspetti celesti della divinità suprema. **Gabriella Bevilacqua** (Roma), epigrafista intelligente allieva non a caso di Margherita Guarducci, ha presentato un'accurata documentazione, corredata di analisi finissima, di una tipologia certamente di origine greca B il prototipo è addirittura omerico B ma calata in nuove forme cariche di simbolismi sessuologici e astrologici. Sul leit-motiv Auomo stupido \ donna intelligente@, che è stato ed è ancora il ritornello di

certe femministe nostrane, Ares e Afrodite sono a turno e a vicenda avvinti in ceppi, al fine di promuovere o di scoraggiare l'esercizio dello sport più antico e più pericoloso del mondo: l'adulterio. **Carla Sfameni** (Messina), ha delineato con eleganza e precisione concettuale la storia di una serie di tipi iconografici di ben nota rilevanza (Anubis, leontocefalo, scarabei), culminando con l'affascinante tipo di Horo-Arprocrate sul fiore di loto, riciclato in un contesto religioso nuovo, quello giudaico e cristiano (*Christos* come *vox magica*), secondo *Aspecifici modi di attuazione* che presiedono alla *Atrasmutazione magica* (nei termini usati da G. Gasparro).

Infine, *last but not least*, qualche breve appunto sulle quattro relazioni che si prefiggono un livello di interpretazione più generale, ovvero, per riprendere la coppia terminologica suaccennata, nomotetico (in greco *nomos* è regola, costume, legge, nella fattispecie la legge ferrea che determina gli eventi nel mondo della natura in contrapposizione all'arbitrio che domina *B* ma sarà poi vero? *B* il mondo della cultura). Gli studiosi che le hanno presentate si assumono dunque tutti i rischi ai quali conduce l'uso di tipologie per quanto storicamente elaborate nell'ambito di azione di esseri animati (*animalia*) così poco prevedibili nelle loro strutture di comportamento quali sono gli appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens*. **Richard Gordon** (Iimmünster), filologo e storico pensante e provocante senza pari, secondo la tradizione del suo maestro Moses Finley, configura la dialettica tra creazione, produzione, diffusione in termini di mercato: *Aa market meant that tradition had to be combined with individual creativity*. E se c'era un luogo dove poteva trionfare la mentalità magico-religiosa prodotta dall'economia di mercato trionfante (come prima della brillante monografia di David Frankfurter aveva dimostrato *L' Egypte des astrologues* del grande Franz Cumont) questo era l'Egitto del delta raccolto attorno alla metropoli Alessandria, dei Tolomei e poi dei Cesari. In ultimo dovrei parlare dei tre contributi che mi sono più affini e più cari in quanto provenienti dalla scuola dalla quale io stesso provengo. Uno attinente al tema generale della divinazione nelle gemme magiche (**Mariangela Monaca**, Messina), uno al simbolismo estremamente complesso e polivalente del serpente, l' *ouroboros* in particolare (**Maria Grazia Lancellotti**, Roma), uno infine concernente il tema più generale, più difficile e controverso di tutti: il rapporto religione e magia, limitato

s'intende al mondo tardo-antico (**Giulia Sfameni Gasparro**, Messina). La problematica affrontata, particolarmente in quest'ultimo contributo che non a caso è stato anche quello di introduzione al convegno e che ha opportunamente auspicato l'applicazione di un approccio alla rovente materia emico ed etico in convergenza, è talmente vasta e complessa ed è stata dibattuta in maniera più che persuasiva al punto che non mi resta che da lodare la sagacia dei relatori.

Le discussioni sui vari contributi sono state molto nutrite e anche molto animate, col rischio talora di contrapposizioni forse troppo marcate, in particolare su questioni di metodo che a taluno potrebbero sembrare questioni puramente nominalistiche. Insieme ad altri studiosi e studenti (veronesi e non) ha partecipato ai dibattiti col mordente che gli è consueto un personaggio ragguardevole come **Jan Bremmer**, al quale si deve proprio un recentissimo contributo (*The Birth of the Term "Magic"*, *ZPE*, 126, 1999, 1-12), nel quale con sano giudizio storico-religioso non disgiunto da solida filologia si fa il punto sulla questione controversa degli sviluppi semantici dei termini *magos* e *mageia* e sul tema ancor più spinoso dell'alternativa B a giudizio dell'autore scarsamente proponibile nell'antichità B tra magia e religione.

**COMENTARIO A LA OBRA DE J. MARTÍN VELASCO,
*EL FENÓMENO MÍSTICO. ESTUDIO COMPARADO*⁹
EN EL CONTEXTO DE LOS ÚLTIMOS ESTUDIOS
SOBRE MÍSTICA**

Amador Vega
(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

La mística y lo místico han ocupado una atención creciente de los estudiosos de los fenómenos religiosos desde comienzos del siglo XX. En plena querrela sobre el Modernismo en Francia, Jean Baruzi, sucesor de Alfred Loisy en la Cátedra de Historia de las Religiones del Collège de France, y autor de un importante trabajo sobre san Juan de la Cruz, señalaba que la historia de las religiones, en cierto modo, se asienta sobre el estudio de la mística. Desde entonces, los más diversos ámbitos y disciplinas -desde las concepciones más generales de la filosofía, hasta las más particulares de la psiquiatría, así como la fundamental aportación de las distintas filologías- han desarrollado sus propias hermenéuticas y aproximaciones a un fenómeno que difícilmente se deja clasificar, aun cuando muestra elementos y lugares comunes que han propiciado los estudios comparados. Y aunque en el contexto de los estudios religiosos marcados por la teología de la primera mitad de siglo y las corrientes analíticas de la filosofía, parecía haber quedado algo arrinconada, la mística surge de nuevo con fuerza como un lugar en donde se hace posible no sólo el diálogo de las religiones, sino también de las disciplinas, al tiempo que muestra, en la radicalidad de sus manifestaciones, el rostro de una espiritualidad nada diluida. Ciertamente, desde las importantes aportaciones de teólogos (J. Maréchal, K. Rahner, H.U. von Balthasar) y filósofos (W. James, Barón von Hügel, H. Bergson, J. Maritain), así como las primeras aproximaciones al fenómeno por parte de la psicología profunda (S. Freud, C.G. Jung, E. Neuman) y los estudios comparados (R. Otto, L.

1.Madrid: Trotta 1999.

Massignon, M. Eliade), no se había producido un debate tan importante como el suscitado en las últimas décadas de siglo, especialmente, en los ámbitos académicos del mundo anglosajón. Con todo, hoy deberíamos estar en condiciones de ver las polémicas de las últimas décadas entre esencialistas (R.C. Zaehner, N. Snart, W.T. Stace) y constructivistas (S. Katz, J. Hick) como el resultado de los paradigmas culturales que han dominado la mentalidad científica del siglo XX, cuando ante nosotros se abre la posibilidad de considerar aquel fenómeno desde parámetros más regulados por una creciente conciencia interdisciplinar, a la que inevitablemente debe dirigirse una hermenéutica comprensiva de la mística.

En los últimos años se hallan en proceso de elaboración algunos de los mejores y más completos estudios históricos sobre la mística cristiana occidental que han de situar las bases para dicha hermenéutica, pues si en otros ámbitos religiosos y culturales ya se contaba con algunas, en palabras de M. Eliade, Agrandes obras de síntesis, no era éste el caso de la mística cristiana en Occidente. En la actualidad se halla en curso de publicación una gran obra de tipo histórico con unos sólidos fundamentos teológicos: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, de la que hasta el momento contamos con los tres primeros tomos: *I. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1995); *II. The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century* (Crossroad-Herder: New York, 1994) y *III. The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350* (Crossroad-Herder: New York, 1998) y se anuncian dos volúmenes más: *IV. Continuity and Change in Western Mysticism* y *V. The Crisis of Mysticism*, de Bernard McGinn (1937), profesor en la Divinity School de la Universidad de Chicago, reputado historiador del cristianismo, especialmente conocido por su contribución a los movimientos apocalípticos (*The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vols., New York: Continuum; recientemente hay traducción al castellano de su obra *El anticristo. Dos mil años de fascinación por el mal*, Barcelona: Paidós, 1998). La gran virtud de la obra de McGinn consiste, fundamentalmente, en que sus planteamientos incluyen el peso de los debates intelectuales sobre la mística, sin perjuicio del claro itinerario histórico y la mentalidad constructiva del autor. McGinn parte de una clara posición hermenéutica, que pone en duda la existencia de experiencias puras o inmediatas y propone un

acercamiento riguroso al significado no de las Aexperiencias místicas@, sino de los textos legados por los místicos en el contexto de la historia de la tradición cristiana. McGinn propone sustituir el término Aexperiencia@ por el de Aconciencia@ o Apresencia de Dios@ como más amplio y que acoge las diversas manifestaciones de lo místico. Hay que destacar la gran utilidad del apéndice sobre los estudios de mística que el autor incluye al final del primer volumen de su obra (I. págs. 263-343), que divide en tres secciones: aproximaciones teológicas, filosóficas y comparatistas y psicológicas. El interés de obras como la de McGinn se cifra, entre otras muchas cosas, en la actualidad de sus investigaciones; así, por ejemplo, renunciando a su plan inicial de una obra en 4 volúmenes, el tercero de ellos ha sido dedicado casi por completo a la Amística femenina@, dado el carácter creciente de estos estudios que, día a día y ante la ininterrumpida edición de nuevos textos, arroja una luz totalmente nueva sobre los estudios de mística europea. Serán, sin duda, los estudios de las próximas décadas los que tendrán que ocuparse de elaborar nuevas síntesis a la luz de estos textos recientes.

En otro contexto académico y cultural distinto, contamos también con una obra de tipo histórico; se trata de la *Geschichte der abendländischen Mystik* del profesor K. Ruh (1914), de la que hasta el momento conocemos también los tres primeros volúmenes: *I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts* (Beck: Múnich, 1990); *II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* (Beck: Múnich, 1993) y *III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik* (Beck: Múnich, 1996). Kurt Ruh, de la Academia de Ciencias de Baviera, profesor emérito de la Universidad de Würzburg y autor de numerosos trabajos, entre los que destaca una espléndida monografía sobre el Maestro Eckhart (Beck: Múnich, 1989) desarrolla un trabajo minucioso, con una orientación claramente filológica, de aproximación al texto. También como McGinn este autor dedica gran parte del segundo tomo a la mística femenina que ha florecido principalmente en tierra de habla germánica; es especialmente remarcable el tercero de los volúmenes, dedicado en su totalidad a la mística de los dominicos alemanes y que llega hasta Johannes Tauler. No sólo la presentación de los materiales y documentos es distinta de la del profesor McGinn, sino también una clara opción, ya desde el primer libro, por excluir las experiencias visionarias de tipo no

extático, como las de inspiración profética (Hildegard von Bingen). Habrá que esperar hasta dónde quiere llegar Kurt Ruh en su historia de la mística occidental, pues una tal elección de criterios tipológicos se habrá de ir complicando al paso de los siglos. Con todo, la claridad de la exposición de Ruh, ya atestiguada en su obra sobre Eckhart, lo sitúan como una referencia imprescindible para el estudioso de la mística.

Un tercer autor que cabe tener presente en este cambio de siglo es Alois M. Haas, profesor emérito de la Universidad de Zúrich, de una amplísima formación, que ha publicado numerosos volúmenes sobre la mística alemana, desde sus orígenes medievales hasta el s. XVII, pero también en su relación con el budismo zen, las escrituras místicas medievales, la mística hispánica y muchos otros trabajos sobre cuestiones de teología y filosofía de la cultura, que despliegan una interesantísima hermenéutica para el estudioso. La obra de Haas ronda los 30 libros y los doscientos artículos y ensayos recogidos en dos gruesos volúmenes de la serie ADokimion@ de la Universidad suiza de Friburgo (*Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, 1979 y *Geistliches Mittelalter*, 1984); entre sus principales libros destacamos aquí tan sólo: *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes tauler und Heinrich Seuse* (Dokimion: Freiburg/ Schweiz, 1971); *Gottleiden, Gottlieben* (Insel Verlag: Frankfurt a. M., 1989); *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik* (Peter Lang: Berna 1995, 1996) y su último libro: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1996); hay una reciente traducción al castellano de algunos de sus mejores ensayos en: A.M. Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea* (Madrid: Siruela, 1999); toda la información sobre la obra de Haas puede encontrarse en el volumen de homenaje que se le dedicó en su 65 aniversario: *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, editado por Claudia Brinker-von der Heyde y Niklaus Largier (Peter Lang: Berna 1999). Respecto a las obras de McGinn y Ruh, los libros del profesor Haas buscan construir un pensamiento nuevo en base a los documentos que nos han legado los místicos; su amplia mentalidad, heredera de la mejor cultura europea, ha ido construyendo una hermenéutica que apunta a un nuevo

paradigma de conocimiento integrado, a partir de las disciplinas de la cultura: la literatura, las artes y el pensamiento.

El reciente libro de Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 1999) tiene unos objetivos bien distintos de los anteriores trabajos brevemente comentados y ello se debe, probablemente, al contexto cultural en el que aparece. Bien podríamos decir que es el primer libro de este género sobre el estudio de la mística en el ámbito de las publicaciones en castellano. Y en este sentido, como ya sucedió con otras obras anteriores del mismo autor, como su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (1997, 6a ed.), viene a cubrir un hueco en la tradición de los estudios, pero fundamentalmente a ofrecer las bases necesarias para iniciarlos con el rigor que las incipientes Ciencias de las Religiones requieren entre nosotros. Juan Martín Velasco, profesor de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca (sede de Madrid), ha desarrollado, desde hace décadas, una larga tarea de construcción de esta disciplina, que en Europa ya se conoce desde comienzos del siglo XX. Como otros estudiosos formados en universidades del norte de Europa, Martín Velasco introduce dichos estudios a partir de un primer impulso filosófico y teológico que desembocará en una opción por los planteamientos fenomenológicos al abordar el fenómeno religioso. Además de la obra mencionada, un manual ya clásico entre los estudiosos, hay que resaltar otros libros que anunciaban aquella orientación: *Hacia una filosofía de la religión cristiana* (1970); *El encuentro con Dios* (1997, 3a ed.); *El malestar religioso en nuestra cultura* (1998, 3a. ed); *Ser cristiano en una cultura postmoderna* (1997, 2a ed.); *La experiencia cristiana de Dios* (1997, 3a ed.); *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1999).

El profesor Martín Velasco llega al estudio de los fenómenos místicos desde su interés por las religiones comparadas, y en cierto modo, siguiendo el camino propuesto por Jean Baruzi. El fenomenólogo, como se presenta el mismo autor en la introducción al libro que aquí comentamos, y el historiador de las religiones en general, está abocado al estudio de aquel elemento de las religiones -como lo denominó el Barón von Hügel- que despliega un mayor ámbito de convergencia: la mística. Siendo fiel a su perspectiva y teniendo presente aquel hueco en los estudios, el libro se presenta en cuatro grandes apartados: I. Cuestiones preliminares; II. El hecho místico en sus formas principales; III. La estructura del fenómeno

místico y IV. Perfil del místico contemporáneo. Una de las principales virtudes del presente libro es dar comienzo con una fórmula suficientemente generosa sobre el fenómeno místico que permite al interesado un acceso nada restrictivo, para ir ya al final de la obra presentando una comprensión más radical y nada moldeable de la mística cristiana. Así, en el prólogo: Acon la palabra mística nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu@ (pág. 23). A esta amplísima definición hay que añadir uno de los aspectos más sugerentes y, a mi modo de ver, conflictivos de este libro, al que el autor dedicará un apartado y numerosos pasajes: la mística profana.

La primera sección, dedicada a las cuestiones preliminares, se orienta en el análisis detallado de las obras pioneras, así como de las corrientes y tendencias de las últimas décadas: de esta manera, desde la clásica distinción entre religiosidad mística y profética (Söderblom, Heiler), hasta las posturas de James y Bergson, Martín Velasco ofrece un amplio y utilísimo panorama crítico, como también lo hiciera McGinn en el primer volumen de su obra más arriba citada. En cualquier caso, y a la vista de los planteamientos que allí se exponen, el autor constata la pertenencia del fenómeno místico al fenómeno religioso, rechazando así ciertos apriorismos característicos de alguna teología tendente a diferenciar su propio discurso de aquél de la mística.

El procedimiento de aproximación a la mística ha de ser el mismo, dice el autor, que el empleado con los términos: Areligión@, Asagrado@ o Amisterio@, que denomina Acategorias interpretativas@, es decir, se refieren Ano a un concepto unívocamente realizado en las diferentes religiones@... sino a Aun contenido preciso, realizado de forma analógica en las diferentes religiones@ (46). En su voluntad integradora, el autor opta por un contexto de significación lo más amplio posible, siempre desde el lenguaje y la interpretación, aunque no reduciendo todo ello a una actividad meramente personal -o a una experiencia única- y con el horizonte del pluralismo como lugar de comprensión de aquellos lenguajes en diálogo. Lentamente, y desde

una base amplia de comprensión, el estudio de Martín Velasco se centra en el análisis de los lenguajes místicos, sobre los que ya Baruzi y Michel de Certeau formularon cuestiones todavía muy vivas. En este apartado es donde el autor intenta una primera aproximación más definida: lo que describe el lenguaje místico es la experiencia mística, es decir, la experiencia de la fe vivida de esa fórmula peculiar que llamamos mística, y que a grandes rasgos podríamos definir como experiencia intensa de unión con Dios (pág. 52). En el contexto hermenéutico que también había adoptado McGinn, entre otros, el autor es reacio a aceptar toda discusión sobre la experiencia pura que se presente como anterior al lenguaje; y aquí advierte del momento originario de la experiencia que el lenguaje constituye, dejando a un lado la tentación de asociar este tipo de lenguaje como algo meramente descriptivo o, quizás, comunicativo. La Atransgresividad y carácter altamente paradójico del lenguaje son ya testigos de la radicalidad de la experiencia. Por tanto, todo aflorar de la experiencia tiene lugar en el lenguaje y el símbolo es la expresión más radical del mismo, aunque éste no traduce la experiencia: se trata, más bien, de Aexperiencia simbólica. Al final de esta primera sección sobre cuestiones preliminares, Martín Velasco da paso a una exploración de los fenómenos extraordinarios en la vida mística (levitación, estigmas, ayuno, anorexia) que abren un amplio panorama provechoso a las disciplinas, aun cuando en su valoración final el autor no conceda mayor relevancia a los fenómenos extraordinarios.

Ya en la segunda parte, dedicada a la Atipología de los fenómenos místicos, Martín Velasco inicia su exposición y discusión sobre la posibilidad de las Aexperiencias místicas no religiosas y, en ese sentido, profanas (94-ss). En efecto, los estudios nos llevan a admitir la existencia de tales fenómenos, aunque el autor introduce una distinción fenomenológica con respecto a las experiencias religiosas, Aporque el mundo vital en que se inscriben, el orden de realidad al que pertenecen, se distingue del mundo vital, del ámbito de realidad designado como lo sagrado (94): en primer lugar se citan las experiencias místicas vividas en el ámbito estético (poesía, música, artes plásticas), pero también aquellas que representan una culminación de la experiencia metafísica (Platón, Plotino), o aquellas, denominadas Aexperiencias cumbre, producidas en contacto con la

naturaleza o como resultado de una intensa relación interpersonal y por último, entre estas místicas profanas, cabe señalar, según el autor, las Amísticas ateas@ que excluyen la referencia divina (Bataille), con clara voluntad de diseñar un ámbito sagrado, no precisamente religioso (Bologne). Finalmente, entre las místicas religiosas, la tipología propuesta es la que sigue: 1) místicas de la naturaleza o del universo; 2) las del yo, el sí mismo o el sujeto metaempírico; 3) las del absoluto, lo divino o el dios personal; y 4) las del vacío y la nada. Antes de pasar al análisis detenido de estas últimas, todavía se introduce un apartado sobre las Aformas no religiosas de mística@, a partir de la crítica al libro de M. Hulin, *La mystique sauvage* (1993), término que el autor francés ha acuñado en base a la correspondencia Freud-Roland. Martín Velasco critica el análisis de Hulin, para quien todo acaba remitiendo a un problema de orden psicológico y cultural, y situándose en cierto modo en un modelo universalista o perennialista, en donde la diversidad es debida a la interpretación de los propios sistemas religiosos. En la misma línea de interpretación que Scholem, nuestro autor se muestra, una vez más, reacio a admitir una mística esencialista que se sitúe más allá de los diversos discursos religiosos, dado que sin interpretación no hay posibilidad de experiencia: Aen el nivel mismo de la experiencia interviene la diversidad@ (111), lo que, de nuevo, hace imposible pensar en experiencias puras. A continuación, el autor propone como ejemplo de mística profana la vida y obra de Plotino, para pasar, en esta segunda parte del libro, a ALa mística en las grandes religiones orientales@ (II.3); y en las Areligiones proféticas@ (II.4). Quizás cabe destacar, de entre el inmenso material que se nos ofrece en estos capítulos, la insistencia del autor en la relación fe-mística en el cristianismo (no sólo es indispensable que exista la fe para que pueda existir un camino místico, sino que la mística se realizará siempre en el interior de la fe@, pág. 275), que apoya con numerosos ejemplos de san Juan de la Cruz y que quedan ampliados en una siguiente parte expositiva de la antropología sanjuanista orientada en el espíritu como Aproyecto@ y Aaventura que realizar@. Asimismo, el autor recuerda la constante desconfianza que las autoridades religiosas han mostrado hacia la experiencia de la fe a lo largo de la historia de las religiones. A continuación Martín Velasco se adentra en el difícil trance de aproximarse a una comprensión de la Aexperiencia de la fe@ y su,

posible, conversión en Aexperiencia mística@, en donde se vuelve sobre las diferentes tradiciones religiosas y algunos de sus momentos más esplendorosos para mostrar esa necesidad de la actitud teologal. El núcleo de esta tercera parte del libro está dedicado al análisis fenomenológico del proceso místico y sus etapas hasta el capítulo dedicado al Aéxtasis@, en donde se insiste en el carácter pasivo de la experiencia mística y en el lenguaje negativo e inefable de la misma (@la mística no supone la ausencia del lenguaje, sino su origen@, pág. 351). Esta III parte se cierra con una serie de capítulos en donde aquella primera aproximación a la mística del comienzo adopta ya una forma mucho más limitada: AEl rasgo fundamental de nuestra descripción del fenómeno místico es su inscripción en el interior de la actitud religiosa fundamental y, en sujetos no religiosos, en el interior del ejercicio de la fundamental apertura del hombre al más allá de sí mismo. Místico no es, en sentido y lenguaje cristiano, quien realiza por otros medios y al margen de ella la experiencia del objeto de la fe. Místico es quien realiza una determinada experiencia, especificada por los rasgos que hemos aducido, de su adhesión de fe y a través de ella y en su interior, de la realidad a la que la fe remite@ (437). Pero el estudio de Martín Velasco, a pesar de circunscribirse en el ensayo fenomenológico y comparativo, y sin entrar en el terreno de una filosofía de la religión, apunta a un desarrollo de los aspectos específicamente humanos (lenguaje, experiencia estética, ética...), en la convicción que el planteamiento y los métodos adoptados contribuyen de la mejor manera a dicho análisis. Una filosofía de la religión debería, entonces, orientarse en tales desarrollos e intentar dar, finalmente, razón de las Apretensiones de la experiencia mística@. En este sentido es muy revelador el pasaje final de esta parte del libro, en donde de la mano de Bergson, Blondel y Rhaner se apuesta por una filosofía y teología mística a la luz de la razón y las facultades intelectivas y volitivas del hombre. Hay que destacar aquí, que desde hace algunos años, la visión irracional de la mística (Otto) queda relegada ante los análisis comprensivos de la experiencia (485).

La IV parte y última de este libro está dedicada a una breve aproximación al Aperfil del místico contemporáneo@, en donde como rasgo característico de toda mística verdadera se apunta a su referencia al misterio: AEl fenómeno místico descansa, sin duda, en la experiencia. Pero en la experiencia del misterio, es decir, de la

realidad invisible inabarcable por el pensamiento, indomable por el sentimiento, imposible por el deseo humano, y, sin embargo, y por eso mismo, más próximo al hombre que su propia intimidad, siempre presente en su vida y que sólo espera que el hombre le haga lugar por el desprendimiento de todo y de sí mismo para hacerse presente, justamente como el incomprensible y, por eso, inconfundible con cualquier otra realidad humana@ (481).

*

La obra de Martín Velasco tiene la inmensa virtud de situar algunos elementos que la crítica moderna ha descuidado frecuentemente, cuando se hace de la mística el lugar de convergencias de una experiencia humana no siempre con una orientación clara. La insistencia en la naturaleza de la fe para la experiencia mística, evita una exposición endeble de la experiencia religiosa. En este sentido la obra de Martín Velasco se sitúa en la línea de comprensión religiosa de la experiencia mística, aun cuando da amplia cabida a Alas formas no religiosas de mística@. Los análisis sobre la relación entre lenguaje y experiencia son lúcidos en extremo y apuntan a un planteamiento racional del fenómeno. Hay dos aspectos, sin embargo, que resultan especialmente conflictivos: los que se refieren a la naturaleza de la conciencia y el ámbito de la mística profana. En efecto, como dice Ricoeur Atoda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación@ (43) y, en este sentido, se muestra la fragilidad de los argumentos Aconstructivistas@, pero el lenguaje mismo es un hecho de conciencia y, en cierta manera, asociado a la reflexión.) Hasta qué punto es posible rehuir el tema de la Aexperiencia pura@, es decir, una experiencia anterior a la formación de la conciencia, en palabras de Nishida Kitarô (Indagación del bien)? Es bien cierto que sólo la reflexión sobre el lenguaje -y más aun en una tradición como la cristiana-puede ofrecer un ámbito de comprensión no contaminado por intuiciones universalistas, pero no es menos cierto que también éste, el lenguaje, es ya fruto de la conciencia.) Es, pues, toda comprensión posterior y alejada de la experiencia? Aquí vendrían en nuestra ayuda los importantes análisis sobre el tiempo y la eternidad, tal como la misma tradiciión cristiana los ha desarrollado desde san Agustín en adelante. Nos parece difícil

entender los fenómenos ascético-místicos en Occidente prescindiendo de un tal análisis de la temporalidad, pues ella concibe a un tiempo lo histórico y lo transhistórico, que parecen tan tan decisivos para toda comprensión del cristianismo. Por otro lado, uno de los temas que están por dilucidar en las próximas décadas, a nuestro entender, es el de una mística profana que no deba ser asociada a una mística atea. Una *Agottloser Mystik*, en palabras de Fritz Mauthner, a quien Wittgenstein leyó repetidamente, más bien parece dirigirse hacia una concepción de lo divino en donde la idea no sea su base única de comprensión; de ahí la insuficiente denominación de *Amística especulativa* en referencia a la mística alemana; el mismo Eckhart dice numerosas veces que Dios no debe ser un *ADios pensado*. Una mística profana, seguramente, tendría que tener en cuenta los movimientos de vanguardia europeos, ya que en ellos, especialmente en los movimientos abstractos, se repite el modelo sacrificial de toda religión. El arte y la literatura del siglo veinte ofrecen un material privilegiado para una tal hermenéutica mística y una labor de este tipo reformularía las concepciones sobre lo sagrado en nuestro tiempo.

La obra de Martín Velasco abre múltiples vías de comprensión, siempre desde una posición fuerte de lo que debe entenderse como *Afenómeno místico*, y de esta manera queda como una referencia ineludible para todo aquel que quiera acercarse a tan complejo y fascinante panorama.

ALA ILUSIÓN DEL TIEMPO¹⁰

Ángel Secorún Portolà
(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

La publicación en castellano de la obra de madurez de Nishitani no es una mera exposición sobre budismo-zen, respondiendo a una supuesta moda orientalista como ha señalado algún suplemento de libros de un diario barcelonés. Los editores, en un meritorio trabajo de traducción y de necesaria revisión lingüística a fin de hacer inteligible un complejo texto especulativo, nos han aproximado a lo más granado de la escuela de Kioto, tan sólo conocida por una única traducción al castellano de la editorial Gedisa, la cual publicó en 1992 la obra de Kitaro Nishida, *Indagación del bien*. Si bien es cierto que alguna edición mejicana ha mostrado al castellano textos representativos de la filosofía japonesa contemporánea, podemos afirmar que la verdadera recepción de este ignorado pensamiento comienza ahora su andadura en el panorama español.

Kitaro Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1965) y Keiji Nishitani, conforman un pensamiento original adaptando el lenguaje de la filosofía occidental a una tradición oriental necesitada de un cierto andamiaje conceptual con el fin de establecer un diálogo fructífero entre cosmovisiones aparentemente irreconciliables. No en vano Nishitani fue un profundo conocedor directo, sin la mediación de traducciones, de los más importantes autores occidentales. Estudiante en Friburgo durante los años treinta y amigo de Martin Heidegger, resulta ser desde este presente una voz plena de profundas sugerencias si queremos concebir un nuevo tipo de conciencia que modifique nuestro concepto de civilización, en gran parte basado en un reduccionismo científico-tecnológico. Ello nos recuerda que el pensamiento no puede derivar en un simple fenómeno teórico

1. *Ala ilusión del tiempo@. La religión y la nada*. Keiji Nishitani. Traducción de Raquel Bouso García. Colección El Árbol del Paraíso. Ediciones Siruela. Madrid, 1999.

desvinculado de la acción, de una vida que decide sus esquemas y su voluntad. La llamada *academia* debería dejar ciertos prejuicios mecanicistas e interesarse por las perspectivas de una especulación de una profundidad y rigor difícil de encontrar. Sin más estamos ante una obra mayor que debe ser comentada sin que la desidia y la acomodación en la mediocridad de ciertas obviedades desastradas venzan sobre una mente despierta y perpleja ante una realidad más allá de la causalidad del discurso científico, allí donde el silencio sigue hundiéndose sus raíces en la conciencia del hombre.

Pensar de nuevo la religión más allá de la última estación del pensamiento occidental parece ser el proyecto al cual nos invita la lectura de Nishitani. Porque parece que hoy en día tan sólo tenga la palabra la astrofísica, la física cuántica, las neurociencias, con sus hipótesis y debates abiertos, no exentos de riqueza y complejidad teóricas. No obstante, el punto de partida de Oriente es el final de la filosofía de la representación, del concepto inerte, del discurso logocéntrico cuando llega al convencimiento de que tan sólo el silencio nos exonera de un lenguaje finito, o la imposibilidad de una significación vital. El neopositivismo, la filosofía analítica, sólo entendió que el mismo límite imponía un criterio de demarcación no sólo para la actividad científico-experimental, sino también para todo pensamiento e incluso toda opción vital que transgrediera lo que para ellos era *significativo*. Wittgenstein, en su etapa del *Tractatus*, solicitó silencio al final de la travesía y desde el análisis otros lo continuaron como barrera infranqueable y autocensura a la creatividad especulativa; quisieron curarse de los delirios de una razón en descrédito, pero...) Cuál ha sido el precio a pagar en esta claudicación del pensamiento y la obstaculización frente a las posibilidades creativas de la experiencia personal?. Ya en la culminación del Ailuminismo@ occidental, la religión se dilucidó como expresión emocional o proyección del mundo humano en una sublimación que construye lo ilusorio de toda trascendencia (Feuerbach, Freud); como discurso de dominación ideológica en un mundo efectivo (Marx), o llegado al extremo, la simple negación -la más brillante, la más diáfana- por estrictos motivos vitales (Nietzsche). Y ha sido necesario recorrer todo este camino de rechazos, liberaciones, para volver al núcleo singular del fenómeno religioso que nos apunta Nishitani: la expresión vivida de la nihilidad del mundo, de su vacuidad una vez que desvelamos los discursos de la causalidad física y de la fe, la

creencia de que nuestro lenguaje lógico es la llave del cofre en cuyo interior se halla el desciframiento del enigma de la realidad y su *causa sui*. Pero, la religión, más que ser una lógica de la demostración, es el fondo de un abismo donde la existencia se desnuda de sus atributos y cuyos atisbos los adivinamos en la mística de todos los tiempos y en el budismo-zen de Nishitani.

La indagación sobre la religión no puede basarse tan sólo en una aprehensión teórica, sino en la comprensión de que una conciencia integral pertenece a la realidad y que, a la vez, es ella misma, de ahí que la escuela de Kioto rompe con la dicotomía esencial entre sujeto y objeto de la teoría del conocimiento tradicional, manifestándose contra todo dualismo. El error se detectará en el distanciamiento de un sujeto respecto a un objeto inerte diferente, separado de la misma experiencia. Nishida escribió sobre *la experiencia pura* de una conciencia que debe abarcar y superar la diferencia para abrirnos hacia una realidad en que la indiferenciación rompe con la dualidad de la lógica tradicional de un principio de contradicción constructor de la racionalidad occidental. Nishitani debe partir, por lo tanto, de una crítica al dualismo substancial cartesiano para hacer viable la vivencia de lo religioso desde un subjetivismo renovado. El yo cartesiano se formó desde una duda distanciadora que sólo testifica el fenómeno de la autoconciencia, y ni tan siquiera lo explica. De ello se derivará que se produce una supuesta autopercepción racional de una conciencia separada, diferente del cuerpo-máquina. Los límites del sujeto construido de esta forma se dibujan claramente en el círculo insalvable de su autorreferencia, lo que lleva a una esterilidad tanto en el campo del conocimiento efectivo como de sus posibilidades experienciales. El ego cartesiano se halla en un estado de apego que lo inutiliza para la experiencia básica de lo religioso. De la misma forma, sabernos simplemente sistemas autoconscientes en una realidad separada, muerta, simplifica toda explicación pero no responde a la pregunta esencial de la existencia de la conciencia misma: ASu autoevidencia se convierte en una especie de decepción o falacia de sí misma, ya que la comprensión del ego ha sido bloqueada desde su propio fundamento elemental@ (p.52)

La conciencia despojada de todo atributo se topa con la vida y la muerte del yo, la incertidumbre radical de lo existente que se hunde en el fondo de un mundo y que ninguna explicación teórica -ni la ciencia con sus aplicaciones instrumentales y sus predicciones ajustadas-

pueden Acurar@ a una conciencia perpleja, vaciada de cualquier contenido específico. Desde esta perspectiva la evidencia de una nihilidad radical más allá de toda representación, de todo símbolo, ofrece a la existencia consciente visitar la tierra ignota de lo esencial tan castigado por gran parte de la especulación metafísica. La palabra - el lógos- conlleva en sí la paradoja que nos permite nombrar lo ausente pero al mismo tiempo es el obstáculo distanciador de la realidad en su profundidad. Con ello el yo hace presente la Gran duda y la nada es la constatación de un origen perdido por el yo todavía apegado. Sin embargo, la nada no es la pura negatividad absoluta, el polo opuesto de lo real, sino algo vivo, o esencialmente vivo. De esta forma la deidad es la vivencia de la nada en el sujeto humano, el despojamiento de un mirar trascendente ya no separado del mundo, de la tierra que pisa la realidad del hombre, para ser vivido como lo inmanente de la trascendencia, lo más acá de la trascendencia como revelación religiosa. Con razón para sus supuestos Nishitani nos enuncia que el verdadero reto de toda creencia religiosa no está en el ateísmo de Holbach, Feuerbach, Marx o Sartre, sino en el nihilismo contemporáneo de Nietzsche, ya que éste se rebela también contra la autocomplacencia del cientifismo e incluso no proyecta la voluntad en una transformación social o en una simple prédica a favor de la libertad del sujeto humano. Las razones vitales del nihilismo representa la auténtica fisura de lo existente y su apertura a la Agran muerte, la gran iluminación@. La religión, concebida desde esta radical nihilidad del yo que se vacía para perder sus deseos y lograr la transfiguración del sufrimiento del existir, hace de la experiencia algo enteramente personal, y con ello más que institucionalizar la fe se nos abre la posibilidad de vivir los únicos proyectos morales derivados de la experiencia de la vacuidad: el amor indiferenciador del cristianismo, como resultado de esa anulación de un yo como voluntad de dominio, o la egolatría de lo superfluo, de lo accidental, y su equiparable pero más universal experiencia budista de la Gran compasión por todo ser existente. He aquí unos de los pasajes más sugerentes para la ética, ya que más allá del fundamento de lo moral o la emoción del altruismo biológico y su aprendizaje y reforzamiento social, ello nos recuerda que las posibilidades de lo ético se hallan en una conciencia que se autorreconoce como nada para poder reconocer a los otros. Nishitani nos propone, por lo tanto, una religiosidad más allá de toda dominación efectiva cuya raíz se halla en la egolatría. La

conciencia en su estar es soledad, desierto, vacío y sufrimiento, es la percepción trágica de la vida; los amigos, los padres, los hijos, se nos van engullidos por la línea oscura y, frente al sinsentido -o por él mismo-, la aventura interior inicia su andadura espiritual: Dios es la negatividad absoluta, y ello entronca con la teología negativa, y, como veremos, ello parece ser un eco fiel de los sermones de Eckhart. La experiencia de lo fútil, de la nada, se hace omnipresente en la conciencia, Ade ahí que el encuentro existencial con la omnipresencia de Dios, a quienquiera que le suceda, debe empezar con la sensación de haber sido arrojado en medio de un desierto de muerte@ (p.77). Resuenan las actitudes de la filosofía existencial, del salto atormentado de Kierkegaard a la decisión *irracional* de la fe. No obstante, **La religión y la nada** está lejos de ser una mera expresión del tormento y de la caída desesperada en manos de una ilusión demasiado humana, ya que la experiencia de la nada debe abrir las posibilidades vitales de nuestro ser en el tiempo.

*

Según nos narra Nishitani, la trayectoria intelectual y vital de occidente desemboca en el nihilismo pesimista y en el nihilismo revitalizador de Nietzsche. Se nos apunta que, quizás, la causa de ello derive del descrédito -por otro lado inevitable- del teísmo por parte de la ciencia mecanicista. Una religión, se nos advierte, basada en esquemas de comprensión teleológicos no superará la más mínima prueba. Un dios entendido como orden o inteligencia cósmica directora de todo proceso físico e histórico nos aboca a las contradicciones y absurdos más manifiestos. La ciencia moderna limpiará de voluntades o finalismos el mundo, la realidad, de esta forma se impersonalizará hasta el punto que los procesos causales negarán la concepción cristiana de un dios personal que actúa directamente en el mundo. De Hume y la crítica al teleologismo de Kant, en su tercera Crítica, sólo habrá un pequeño paso para ciertos argumentos capitales del ateísmo moderno. Naturaleza y Dios, Universo y conciencia eterna quedarán disociados en dos discursos imposibles de convivir en el mismo espacio. Semejante escisión de ámbitos diferenciados o de una simple anulación de lo religioso por lo científico-positivo permite a Nishitani retornar a la pura subjetividad

ya apuntada por Eckhart, en un más acá absolutamente trascendente cuyo centro de posibilidad es el fondo de una nada, una vez que la conciencia se ha despojado de la personalidad de su temporalidad existencial y nos hundimos en la posición budista del sūnyatā (vacuidad). Volver a ello es superar un mundo y una conciencia dominados por la nihilidad de la tecnología, del puro dominio de la voluntad de una naturaleza considerada como puro objeto o medio de fines manipuladores, o como diría una conciencia ecológica, una voluntad sobre el mundo- su totalidad- esencialmente depredadora. Ello, en parte, es debido a la escisión entre la unidad y totalidad propia de una conciencia occidental que debe ser revisada desde un nuevo Aholismo@, sin que por ello debamos hacer lecturas políticas más allá de lo que se dice en el texto. Aquí resuena la crítica heideggeriana respecto al mundo de la producción técnica, tan mal entendida por aquellos que ven tan sólo Afilonazismo@ donde puede hallarse unas de las más certeras críticas a nuestra civilización contemporánea cuyos resultados autodestructores son manifiestos. Por eso la ausencia de un dios interventor ha dado paso al triunfo de una ciencia puramente instrumental y a un estilo de civilización nacido de un tipo de conciencia- de un vivir determinado de conciencia-, que dirige sus pasos a una realización insaciablemente compulsiva de unos fines devenidos en puros deseos; con ello se desconoce la realidad del presente y se proyecta al individuo hacia un futuro cuya imperfección resulta siempre frustrante.) Cómo será posible vivir sin ser devorados por nuestra propia conciencia del tiempo?. Hemos pervertido nuestra relación con el mundo pero no podemos restaurarlo desde el teísmo, por ello la técnica, el mismo mundo huero de las Anovedades@, la pasión por lo efímero, los espectáculos (desde los deportes hasta la política como mueca gestual) crea una Asubjetividad que se sitúa en la nihilidad en tanto que persigue sus propios deseos de manera incondicional@. Hasta aquí hay un diagnóstico discutible pero plagado de claves para interpretar nuestra conciencia contemporánea.

Lo argumentado nos lleva a un conocimiento singular de lo divino, que podríamos calificar como no-conocimiento, pero que es la única vía de acceso a su comprensión existencial: ALa esencia de Dios, inefable desde cualquier modo de ser (y desde cualquier forma), solo puede ser expresada como nada absoluta. EL subjetivismo de la mística de Eckhart, en cuanto la identidad del alma Aes autoidéntica a

la autoidentidad de Dios, nos sugiere que el tiempo es una posibilidad vital renovada, y, al mismo tiempo, el dios personal del cristianismo se sitúa en un más acá o en una relación transpersonal, por ello la fundamentación del yo-nada se halla en la nada de la deidad, y será el concepto de sūnyatā del budismo el lugar de lo religioso, el verdadero *topos* donde debe buscarse esa trascendencia que todo tipo de dualismo hace inaccesiblemente separada. Llegar a la nihilidad de Dios es llegar a la nihilidad de una conciencia que el budismo zen sitúa en la experiencia del *satōri*, una realidad cuyo fondo sin fondo no puede ser tan sólo el límite de toda explicación científica, ya sea de la física de partículas o de la biología molecular. Para la actitud de lo religioso, según Nishitani, la existencia de las conciencias en el universo debe ser el a priori, o el inicio en que descansa una realidad de lo humano como la totalidad. Pero no pensemos en una formulación panteísta sin más. Es en la conciencia, se cree, donde debe hallarse el lugar originario, el mismo origen que nos relata todo discurso mitológico, el instante creador que hace posible nuestra propia conciencia creadora en el tiempo.

Algunos afirmarán que otra vez nos topamos con la ilusión de una conciencia deslumbrada por su misma existencia y que cree ser la llave de lo Absoluto. No obstante, lo que se nos dirá, en el fondo, es que si basamos nuestra conformidad con lo real, el fenómeno de la conciencia desde una explicación neurocientífica (aunque pensemos que ella funciona según principios cuánticos, inextricables según la física clásica) o desde una explicación física sobre el origen del universo o de los multiuniversos, aun así seguiremos encontrando un fondo sin fondo, una nihilidad arrebatadora que no puede despacharse tan sólo por nuestro grado de respuesta emocional ante la extinción. Hay en todo ello una determinación, una decisión por la fe cuyo lugar es esa nada viva. La voluntad de la nada que nos hablaba Nietzsche supera, en este caso, a la voluntad de no-querer, y las decisiones son una respuesta auténticamente serias, no fruto del capricho, del humor mutable o del delirio como pérdida del mínimo sentido de la realidad. En ello, por lo tanto, hay más una postura intelectual que una primaria respuesta emocional. Aquél que se reconozca en esta seriedad y considere que la respuesta científica por sí sola es insuficiente, podrá hundirse en las páginas de esta obra, sobre todo a partir del capítulo 3. A Nihilidad y sūnyatā, y los sucesivos: 4. A El punto de vista de sūnyatā; 5. A Sūnyatā y el tiempo; y 6. A Sūnyatā e historia. No

obstante, la intuición, aunque no pueda ser considerada como fuente de conocimiento positivo, en muchos casos fue fuente de inspiración para grandes teóricos y sus conjeturas más razonables.

Lo uno y lo múltiple ha supuesto la dicotomía básica en que se ha debatido gran parte del pensamiento occidental. Por un lado, el holismo como discurso del poder ha subsumido al sujeto en una totalidad imaginaria: la comunidad, la iglesia, la tribu, la nación y toda mistificación de la voluntad de dominio territorial o de cualquier otra índole; todavía nos debatimos por encontrar el conocimiento de lo imaginario social más aceptable después de los desastres por todos conocidos, y lo seguiremos haciendo. Por otro lado, el subjetivismo ensimismado ha caído en la pura autorreferencia estéril, cerrada a una totalidad que lo hunde en un estado de apego o de egolatría. La salvación individual, el egotismo en todas sus facetas, imprime un carácter escasamente iluminador de un sujeto que debe medirse desde otro punto de vista radicalmente distinto. La tradición budista ha apuntado que la Adisolución@ del yo egocéntrico es la forma de anular el gran sufrimiento, el dolor de la existencia apegada a los deseos de la vida.) Se deriva de ello un Aquietismo@, un éxtasis inmovilizador, una muerte en vida, una destrucción anticipada de las fuerzas vitales del sujeto humano? La propuesta de Nishitani creemos que, bien al contrario, es una respuesta revitalizadora frente al nihilismo exclusivamente negador y erigido como único testigo pesimista y trágico de lo absurdo de lo real, como la única lucidez admisible. La perspectiva en que lo uno es la totalidad y la totalidad es lo uno nos lleva a un subjetivismo (en absoluto a una moral de rebaño o un Aholismo@ anulador de derechos individuales o de las personas concretas) que debe construir el mundo y la conciencia en un estar superador de todo dualismo desgarrador e inútil. La conciencia es la puerta que debe abrirse a la realidad, a ella misma. El yo no es tan sólo una realidad emergente devenida por un proceso evolutivo, tal y como nos lo explican los monismos de carácter fisicalista, ni el resultado aleatorio de un universo de novedades irrepetibles, únicas, singulares. El fenómeno de la conciencia en el universo es el problema central del hombre, y la misma perplejidad inclina a esta especulación sobre la nada y el tiempo, situando al yo en el centro de una totalidad inmersa en un tiempo eterno. El yo no es ya lo opuesto al mundo, sino más bien la posibilidad del mismo. La escuela de Kioto, por lo tanto, nos

situará al sujeto dentro de un tiempo eterno, que desde su óptica debe negar la concepción tradicional de la temporalidad para hacer realidad la antigua visión cíclica del tiempo; será el tiempo algo distinto a la ilusión fragmentada en el pasado, presente y futuro, algo que desde Einstein y la física cuántica empieza a ser considerado. La eternidad es la visión subjetiva que crea el espacio necesario para que el instante presente sea la imagen del tiempo mismo, tradición que se remonta ya desde el platonismo pasando por San Agustín, etc, pero con una significación respecto a la vida hartamente diferente. Padecemos el pasado porque la ilusión del tiempo nos pesa en la conciencia que necesita retrotraerse a la infancia para no comprender el instante de un presente plagado de posibilidades vitales. Asimismo, el futuro se nos representa como la salvación engañosa de nuestro padecer no concreto: la tarea por conseguir ciertos paraísos o realidades salvíficas. Retornar al presente o la visión de la **Ainterpenetración circumincisional** de Nishitani, es concebir la vida como la simultaneidad del pasado y futuro en un presente que es la imagen o el verdadero rostro de ese contenido vivo de la nada. La conciencia del ahora-eterno, lo cual se intenta experimentar en la práctica del zen, es la experiencia de un ser que debe ser considerado como **mónada de eternidad**, es decir, como un ser que hace actualidad la repetición constante de la creación, de ahí que la linealidad de un devenir devorador e irreversible sea la antípoda de la concepción temporal que se nos propone. El tiempo no es simple teorización, es la misma virtualidad de la acción humana, y su experiencia es lo que determinará nuestra imagen de ese mundo hundido en la nada enigmática de su sentido; eso puede ser la iniciación del sentido religioso desde la nihilidad. El pasado es irreversible porque la única posibilidad de comprensión es una presencialidad que los buscadores del silencio místico han querido encontrarla donde todos piensan que no hay nada: más acá de la exterioridad. Vivir *como si* la creación del mundo se realizara eternamente, porque cada instante es el punto, el centro desde donde podemos proyectarnos sin anularnos, sin esterilizar la conciencia.) Hubiera encontrado Nietzsche a todo esto una forma más de empequeñecer la vitalidad de lo viviente? Es posible que no. No obstante, después nos podrán quedar las dudas razonables de que la fe es una decisión cuando los argumentos se han agotado, y, que a partir de ahí, la búsqueda de lo religioso es una apuesta subjetiva. A veces no nos permitimos a nosotros mismos un escepticismo o agnosticismo

pesimista, y no hallando la distracción adecuada, decidamos responder por la vitalidad de lo llamado religioso. Es posible, quizás, que el error de todo ello no radique tanto en una ausencia de objetividad de ciertos contenidos de la conciencia religiosa como en no haber encontrado, todavía, una forma posible de construir la existencia de este ser que somos nosotros. El libro de Nishitani, sin duda, es de aquellas obras capitales que abren caminos para las conciencias inquietas y que todavía no temen seguir pensando para poder vivir con cierta autenticidad, más allá de futilidades creídas como transcendencias.

RESEÑAS

BLÁZQUEZ, J.M.: *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*. Madrid 1999. Real Academia de la Historia. Colección "Clave Historial". 382 págs. [ISBN: 84-89512-33-7].

El *leit motiv* de este libro, el hilo conductor y el marco histórico, es el Mediterráneo como entidad cultural y como realidad histórica: es vehículo de intercambio y de comercio, y la geografía que difunde y acoge formas artísticas e ideologías.

Arte y mundo funerario son estudiados por el autor aquí en el mundo etrusco y griego, en las pinturas de las necrópolis de Paestum, Andriuolo y otras, con especial atención a la iconografía femenina: el discurso sobre vestidos y objetos se orienta a su simbología religiosa y funeraria (e indirectamente a la inmortalidad). A la misma temática atiende el autor en su estudio sobre la tumba tracia de Kazanlak, buscando paralelos en Grecia, Etruria, Campania, Lacio, la Península Ibérica y Chipre. Las pinturas extraordinarias de esta tumba son analizadas en detalle por el autor, quien atribuye a los combates gladiatorios un carácter funerario en origen. Un capítulo estudia concretamente el ritual funerario y el status social en la Hispania antigua.

El mundo heroico y el mundo funerario son relacionados a través de un largo extracto de la *Iliada*, analizando las personalidades opuestas de Aquiles y Paris. Los ciclos heroicos y mitológicos, y su relación con los albores históricos de la colonización mediterránea, son estudiados en un trabajo acerca de la Cólquida e Iberia, donde el

autor propone paralelos entre el modelo colonizador de Oriente y de Occidente a través de la saga de los Argonautas.

Las formas de contacto, de difusión cultural y de colonización humana son tratados en diferentes capítulos de este libro a propósito de ASirios y arameos en la colonización fenicia de Occidente@, AEl legado fenicio en la formación de la religión ibera@, AEl legado cartaginés a la Hispania romana@, y AEl impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses, en la religión ibera@. En estos cuatro importantes estudios el autor desarrolla la hipótesis de una colonización semita en la Península Ibérica, la cual tuvo gran arraigo en la zona levantina y sur de Hispania. Para ello, se sirve del análisis de numerosas piezas de arqueología y objetos artísticos, siempre contrastados con otras obras paralelas halladas o realizadas en el Oriente Próximo. La figura estelar de esta iconografía religiosa es la diosa Astarté, Aseñora de los caballos@, representada muchas veces en la Hispania prerromana, aunque especialmente con carácter funerario en los vasos de Illici, donde la vemos dibujada con flores de loto y signos astrales, igual que en el Levante mediterráneo.

J.M. Blázquez analiza exhaustivamente numerosas piezas arqueológicas de yacimientos hispanos que conoce perfectamente por haber dirigido sus excavaciones: las necrópolis giennenses del Estacar de Robarinas, Cástulo, Castellones del Ceal, Loma del Peinado, y otras del área oretana, de los siglos VI-III a.C., son estudiadas en su estructura social a través de los ajuares funerarios.

Este libro, en fin, como todos los del autor, ofrece numerosos datos analizados (y para el análisis), al hilo de las nuevas teorías acerca de los modelos de aculturación y difusión, aplicados al ámbito Mediterráneo, y aplicados con celo a la Península Ibérica, para cuyo estudio este libro es un buen referente.

Sabino Perea Yébenes

BLÁZQUEZ, J.M.: *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madrid 1998. Ediciones Cátedra. 566 pp. [ISBN: 84-376-1499-6].

Esta miscelánea de J.M. Blázquez, trata sobre otro de los temas que ha ocupado la producción histórica de su autor desde hace años: el estudio de la religión y de la sociedad en el Bajo Imperio romano a través de las fuentes cristianas primitivas, entre los siglos III y VI d.C.

Entre los campeones del pensamiento cristiano de estos siglos destacan, en este libro, las figuras de Clemente de Alejandría y de San Jerónimo, a los que se pueden sumar en la misma línea los grandes Tertuliano y Orígenes. De estos autores el autor ha sabido expurgar pacientemente todos estos aspectos de su doctrina social. De Clemente se estudia especialmente, en varios capítulos, su obra *El pedagogo*, y de Jerónimo, las cartas, verdaderos retratos vivos de la sociedad de su tiempo.

Otro conjunto de trabajos presentados aquí tratan del siempre fascinante mundo del monacato primitivo, fenómeno que J.M. Blázquez califica magistralmente como Auna contracultura. Este fenómeno religioso y social de la Antigüedad tardía es visto a través de los escritos de Sulpicio Severo, de Geroncio, de Atanasio, de Paladio, que son exprimidos hasta descender a la anécdota. Para el autor, la figura paradigmática, de biografía extraordinaria que compete a aspectos sociales, económicos y religiosos de su tiempo, es Melania la Joven, a la que se dedican muchas páginas que dibujan una vida fascinante: que bien podría ser llevada al cine: terrateniente (que se desprende de sus fundos y de sus *villae* y libera a los 8000 esclavos que trabajaban en ellos), viajera a Oriente, modelo de virgen rica, fundadora de conventos de mujeres, y asceta. Los Avirtuosos ascetas se nos muestran, en los escritos apologéticos cristianos, como una especie de Soldados de Cristo en contra del Estado romano Apagano. Esos escritos contienen, pues, noticias interesantes de tipo Alaico que J.M. Blázquez desgrana para situarlos en su verdadero contexto social y económico.

Sabino Perea Yébenes

GARCÍA QUINTELA, M.V.: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana, III*. Madrid. Akal, 1999, 375 pp. [I.S.B.N. 84-460-1015-1]

El autor del libro es profesor titular de Historia Antigua en la Universidad de Santiago de Compostela, en la que existe una fuerte corriente vinculada a la *Nouvelle Histoire*, heredera de la escuela de los Annales y asimismo deudora del estructuralismo. Allí imparte clases el profesor José Carlos Bermejo Barrera quien ha elaborado el prólogo del libro para presentar así el tercer volumen de una serie que él mismo inició con la publicación de las obras precedentes, que llevan el mismo título. Con la obra de su discípulo, García Quintela, se transforma la labor de Bermejo Barrera en línea de investigación colectiva. Éste aprovecha el prólogo además para ubicar la Historia Antigua como campo intermedio entre la Arqueología y la Filología Clásica, así como para caracterizar esta serie en función de la opinión que le merecen los diferentes métodos y tendencias. Considera óptimo el sistema de comparación entre modelos sociológicos y antropológicos derivados del método estructural aplicado por autores como Lévi-Strauss, Vernant, Vidal-Naquet o Detienne que reflejan la influencia estructuralista a la que hacía alusión, pues esta escuela se preocupa, entre otros temas, del análisis de mitos, textos y ritos. Su pertenencia a la escuela de París viene justificada sobre todo por la pretensión de basar sus conclusiones en el análisis de múltiples fuentes y documentos, así, como en la revisión de textos.

El libro consta de una cronología y un glosario, incorporados tras el prólogo y los agradecimientos, que facilitarán su lectura, sobre todo a los no familiarizados con el tema. A continuación, se estructura en cinco partes divididas en capítulos, subdivididos a su vez en distintos epígrafes con títulos que hacen referencia a los temas que se tratarán. Se incorpora también un apéndice, firmado por Pablo Ramil-Rego (Dpto. de Biología vegetal, Escola Politécnica Superior, Lugo) y por Carlos Fernández Rodríguez (Dpto. de Historia I, Facultad de Xeografía e Historia, Santiago), en el que ambos especialistas explican la conexión entre las técnicas aplicadas para la obtención de datos y su posterior proyección en las reconstrucciones históricas para los diferentes temas. Por último, siguiendo a la Bibliografía encontramos un *addendum* en el que el autor indica las novedades publicadas con referencia a los temas tratados durante el tiempo que el libro estuvo en la editorial (entre 1996 y 1999), y finalmente los índices.

En la primera parte, *Conocimiento y Tradición*, se intenta mostrar la importancia de la revisión de las fuentes tanto para

examinar los tópicos, muchas veces erróneos, que una vez configurados suelen aceptarse, como para destacar la importancia que supone el buen conocimiento de los contextos vitales de un autor. Esto nos permitirá averiguar su influencia e intentar corregir su visión al cotejar las fuentes escritas con otros documentos de carácter más objetivo como puede ser la Arqueología. Después hace un repaso historiográfico reivindicando la importancia de la obra de autores como Joaquín Costa, cuyo prestigio, según García Quintela, no ha sido suficientemente reconocido a causa de personalidades académicas como Caro Baroja o García y Bellido, que no atribuyeron a sus ideas la importancia merecida a pesar de incorporarlas a sus trabajos.

El tercer capítulo está dedicado a la defensa de Dumézil mediante el análisis biográfico de Momigliano que, en opinión de García Quintela, se libró del prejuicio político de la época y fue a la vez uno de los culpables de las críticas atribuidas al método trifuncional, que en realidad derivaban de los citados prejuicios que vinculaban a Dumézil con personajes afines al nazismo como podía ser el caso de Gobineau.

La segunda parte está dedicada a Paisajes, economías y Mitologías. Aquí el autor muestra la relación que existe entre la cultura y los hábitos alimenticios y cita textos en los que es fácil observar la correspondencia entre ciertos alimentos y organizaciones político-sociales. La visión etnocéntrica de las fuentes es asimismo manifiesta, y por ejemplo en el conocido texto de Estrabón (III, 3,7), se atribuye a los montañeses una dieta basada en la bellota, cerveza y mantequilla en contraposición al consumo de la tríada mediterránea de cereal, vid y olivo, propia de las culturas civilizadas. Esta vinculación de la comida a determinados tipos de sociedades ha sido ya analizada por autores como Leroi-Gourhan cuando defiende que la alimentación se encuentra ligada a los conocimientos de hábitos animales y vegetales del entorno y, por ello, a las formas de vida en general, en *Evolution et Techniques*, París, 1971 o en estudios de Lévi-Strauss como *Lo Crudo y lo Cocido*, que ilustran este aspecto de manera específica, así como en Godelier (*Instituciones económicas*, Barcelona, 1987), o Vernant y Detienne en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979, citado en la bibliografía de este libro. Se analiza, además, el modelo romano de conquista que interviene directamente en las estructuras políticas indígenas debilitando a las comunidades. Cita casos en los que Roma

actúa como árbitro para dirimir conflictos entre los autóctonos, y la percepción que, a su vez, los clásicos tienen de estas situaciones. Por ejemplo atribuyen a veces comportamientos sociales a la pobreza cuando nos encontramos ante casos cuya explicación viene dada por la estructura económico-social, como ocurre con el tema de los pueblos que se mantienen obteniendo sus recursos mediante el sistema de la razzia, muy bien explicado en el capítulo 5: «Pueblos, Ciudades y Conquistadores» (pp. 130-139 y sobre todo en las pp. 133 a 136).

En el capítulo 6 aplica el sistema de la trifuncionalidad a tres pueblos pertenecientes a lo que él llama la Iberia Indoeuropea. Los celtíberos, vacceos y lusitanos aparecen caracterizados en las fuentes como paradigmas de las tres funciones. Los celtíberos encontrarían la primera función, la soberana o jurídico-religiosa, los lusitanos serían los representantes de la segunda función, la guerrera y, por último, los vacceos serían el referente para la tercera función, la económica, pues según las fuentes eran excelentes en la regulación de la productividad de las tierras que cultivaban. A continuación pasa a analizar el territorio de los Celtíberos estableciendo una comparación con el Irlandés por el carácter celtoindoeuropeo de estos pueblos aprovechando los estudios del profesor Marco Simón respecto del mundo celta. Escoge también el personaje de Viriato para la aplicación del método de la Trifuncionalidad y las leyendas de las diferentes culturas y religiones son analizadas de modo semejante.

La tercera parte está dedicada a «La leyenda de Viriato». Se analizan aquí los comportamientos del personaje intentando explorar de nuevo esta figura cuyo conocimiento no ha tenido un carácter totalmente científico pues ha variado según los distintos intereses al haber sido utilizado como figura que legitimaba el presente durante la etapa Franquista; respecto a esta instrumentalización de la historia y el condicionamiento de su estudio en función de las ideologías ya se han pronunciado autores como B. Croce quien afirma que no hay más historia que la Contemporánea o W. Benjamin que habló del interés de «Encender en lo pasado la chispa del presente» o publicaciones como la de Finley titulada *Uso y abuso de la Historia*, Barcelona, 1977.

De nuevo García Quintela hace hincapié en la información que llega hasta nosotros, en general impregnada del etnocentrismo de los autores clásicos, que nos presentan a Viriato como símbolo de barbarie frente al romano, reflejo de cultura y civilización. En Viriato observamos al guerrero por excelencia ya que en las descripciones que

de él se hacen encontramos su carácter sobrio y moderado con respecto a la tercera función, entendida como riqueza material y que se representaría en su suegro Astolpas (considerado además aliado de los romanos). Se alude también a su imagen guerrera referente de la segunda función y acaba convirtiéndose en Ajefe@, encarnando así la primera función. Igualmente se analizan las figuras de Rómulo y Ciro y se establecen las analogías entre Viriato y Olíndico, jefe de la resistencia numantina, y entre Viriato y Rómulo que se analizan más detalladamente en el capítulo 11, titulado AViriato, el Rómulo de España@.

En la cuarta parte, A Sacrificios y sacerdotes@, García Quintela profundiza en los temas propiamente religiosos y su proyección político-social, pues aunque en el título de esta serie encontremos las palabras Amitología y mitos@ estos términos están tratados más en el sentido de tópico. En esta parte procura explicar la estructura del sacrificio lusitano como reflejo de la importancia de la primera función en su vertiente religiosa. Se exponen ejemplos de sincretismo y se especifican las divinidades y la fauna que ha de sacrificarse. Aspecto digno de tenerse en cuenta, pues por ejemplo ya en las tablillas micénicas encontramos Alistas@ de alimentos para el sacrificio, donde las ofrendas vegetales aparecen catalogadas por meses junto a nombres de divinidades, según las explicaciones de Gerard-Rousseau (*Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1969). Este sistema está mejor documentado en la tradición grecorromana de la que poseemos un mayor volumen documental; textos de autores como Pausanias o Plutarco nos explican mediante diversas menciones el fenómeno del sacrificio. Aquí se analiza pormenorizadamente el sacrificio del *equus october* y, más en profundidad, el sacrificio humano lusitano.

En el capítulo 13 continúa el análisis de los sacrificios humanos. Los sacerdocios lusitanos son comparados con papel desempeñado por los druidas, de los que tenemos alguna información más sobre todo gracias a los textos que César acerca de la Galia.

En la quinta y última parte se analizan los AModelos de sociedad y los modelos de investigación@. Es destacable el capítulo 14 dedicado al caso de Galba, considerado como el prototipo de la violencia y la crueldad a pesar de que actuó de igual manera que otros romanos que fueron enviados a Apacificar@, o más bien Asometer@, a

los hispanos como es el caso de Catón, que, sin embargo, fue designado como su protector ante Roma. El capítulo siguiente está dedicado al destino de los guerreros y a dejar patente el escaso conocimiento que poseemos de las sociedades prerromanas al disponer solamente de una información, parcial, aportada por los vencedores. Se analizan igualmente las estructuras mentales o ideológicas de los guerreros y su religión, sacrificios, dioses o concepción del más allá.

La peculiaridad de esta línea de trabajo de la universidad de Santiago de Compostela destaca sobre todo por su labor de crítica historiográfica, que es ciertamente polémica. Labor interesante porque el papel de la historiografía desarrolla en la actualidad una importancia creciente puesto que los nuevos planes de estudios están consiguiendo que el acceso a los textos en versión original se restrinja progresivamente, y por lo tanto las fuentes escritas se tratan en general a partir de la perspectiva de quienes las analizan directamente.

Aunque he hablado de la unidad de esta línea de investigación he de decir que la importancia del método trifuncional es una particularidad de Marco V. García Quintela pues, en principio, no he observado, en Bermejo Barrera una especial inclinación por la figura de Dumézil o su método de análisis. Asimismo otros autores considerados pertenecientes a la escuela de París, como Vernant o Detienne, tampoco parecen considerar importante la trifuncionalidad, pues se sienten más identificados con la corriente estructuralista reflejada en trabajos como los de Lévi-Strauss. El método comparativista podría tener sus precedentes en la antigüedad pues Heródoto ya nos presenta temas basados en análisis antropológicos que probablemente hoy podríamos clasificar como funcionalismo estructural.

El método de aplicación del concepto indoeuropeo de la trifuncionalidad puede ser adecuado en muchos casos como los que presenta el libro y en otros como la aplicación de estas tres funciones a la Tríada Capitolina Arcaica de Roma: Júpiter-Rex, Marte-Guerrero y Quirino-economía-producción, pues se trata del dios de la fecundidad. Con este método podemos también esclarecer ritos que por su carácter arcaizante habían perdido su sentido en el momento en el que se documentan. Esto ocurrió por ejemplo con el mito de las *Matralia* en Roma, que Plutarco dice no comprender en sus *Cuestiones Romanas*, y que pudo explicarse gracias a la comparación que Dumézil establece entre la religión romana y la védica en su libro *La*

religion romaine archaïque, Paris, 1974. Pero hay veces que no contribuye a la explicación de festividades religiosas como ocurre con el ejemplo de las *Lupercalia*. Es, por tanto, un método que hemos de tener en cuenta, así como la aportación de la integración de fuentes para el estudio de estos temas, pero no podemos tenerlo como la única solución para acercarnos al pasado porque el método no es aplicable en todos los casos. En mi opinión, la dificultad está precisamente en determinar cuál es el método más adecuado para cada estudio en concreto.

Por último, no debemos olvidar la importancia que aquí se concede a la revisión de las fuentes entendida como parte esencial de toda labor investigadora, cuestión con la que esta línea de trabajo se acerca al planteamiento Acognitivista@ y a las teorías de la percepción, tan importantes para poder evaluar la objetividad de nuestras lecturas.

María del Carmen Escobar Cantero

PEREA YÉBENES, S.: *El sello de Dios (Sphragis Theou). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*. Madrid 2000. 195 págs. [ISBN: 8493120707]

El autor presenta en este libro varios estudios, la mayoría de ellos inéditos, y dos de ellos retocados y aumentados sobre la publicación original. El tema de la magia está cada día más en boga entre los historiadores de las religiones, y de la historia de la Antigüedad. Y este libro es una nueva valiosa aportación.

El autor no sólo recurre a los textos literarios clásicos, sino también a la epigrafía (griega), a la glíptica y a los papiros mágicos, manejando estos tipos de fuentes con soltura. Y lo mismo puede decirse de la bibliografía. El libro Blo cual es poco frecuente en las ediciones de libros españoles, y es un mérito de este libro que inaugura una colección de estudios de religión en la AntigüedadB presenta, cuando es necesario, la tipografía griega, aquí muy abundante. Algunas ilustraciones complementan el discurso histórico.

Abre el libro un sugestivo trabajo, bien ilustrado, acerca de AEl poder mágico de los anillos@ (cap. 1), donde se incide sobre los Aanillos de Salomón, de conocido poder mágico en la Antigüedad (pagana y cristiana), y su comparación con el poder mágico de los anillos según los papiros griegos y la tradición judía. En trabajo

siguiente, igualmente dedicado al tema de los anillos, titulado *Theos Hypsistos - Dios Altísimo*, en una gema mágica de Hispania Romana (cap. 2), el autor propone la procedencia hispana (de la Hispania romana) de este documento religioso, según él, procedente de Portugal, no lejos de Panóias, donde hay constancia del, hasta ahora único documento a *Hypsistos*. El dios *Hypsistos* (*Altísimo*) de Panóias es Serapis, mientras que para la gema estudiada aquí el autor propone que se trata del dios judío, aludido mediante una paráfrasis.

La glífica antigua es también tema del cap. 5, donde se estudian *Los entalles romanos de la perdida cruz del rey Alfonso III en Santiago de Compostela* a través de las noticias de algunos eruditos renacentistas que describieron estas piezas, perdidas desde comienzos del siglo XX. Estos documentos interesan tanto a la epigrafía árabe medieval como a la antigua. El autor analiza la iconografía de algunas piezas y propone la leyenda *Iao* para una de las piezas.

También relativo a Hispania, pero de tipo epigráfico, es el extenso estudio dedicado a una inscripción griega de Córdoba ciertamente singular, pues cita nueve divinidades orientales, y, en la cara posterior de este altar romano, fue reutilizado en época cristiana, pues allí se grabó un gran crismón. El autor repasa las lecturas anteriores de este epígrafe, y propone una lectura nueva. Pone especial interés en el estudio de uno de los dioses masculinos allí citados, *Phren*, del que propone su origen egipcio, comparando con otros documentos que citan este teónimo rarísimo. Los nueve dioses citados aquí son invocados como *evergetes* y *epekooi*. Es el único documento hispano (y uno de los poquísimos del occidente romano) alusivo a los *theoi epekooi*, *A los dioses que escuchan*, cuya invocación en época grecorromana, según S. Perea, tiene enganche en la isla de Delos. El cap. 4, complementario del anterior, estudia *la perspectiva mitraica* de este dios *Phren*, recordando y comentando un trabajo de Moeller sobre el cuadrado mágico SATOR AREPO...

El agua y la magia es estudiada en dos capítulos. Uno de ellos trata acerca de un ritual semítico narrado por la Biblia, la llamada *Ardalía del "agua amarga de la maldición"* (cap. 7), y su reutilización en los evangelios apócrifos; y el capítulo siguiente, más centrado en la documentación de los papiros mágicos, estudia *El uso del agua en los hechizos y en los exorcismos* (cap. 8).

Sin dejar el hilo temático de la magia, otros dos capítulos se

centran más en los textos literarios. En de ellos, titulado «El sonido de la rueca/rueda (ῥόμβος) y la magia amorosa» (cap. 6) el autor estudia la utilización de un *instrumentum magicum*, el *rhombus* (la rueca o rueda giratoria) citada por los autores clásicos en ceremonias de magia amorosa y hechicería. El trabajo que cierra el libro, «Démones gnósticos en Hispania tardoantigua según las Cartas 75 y 76 de Jerónimo» (cap. 9) recuerda una serie de divinidades mágico-gnósticas conocidas en el occidente romano, especialmente, según las Cartas estudiadas, en Hispania y en Galia, según los recuerda, por lo demás, el mismo Ireneo de Lyon en su obra *Contra los herejes*, tan importante para el estudio del gnosticismo antiguo.

Se trata, pues, de un libro valioso, con aportaciones significativas en el conocimiento de la glíptica y la epigrafía religiosa «oriental» antigua, especialmente la hispana, y de la magia grecorromana en sus variadas manifestaciones.

J.M. Blázquez

KHALIL SAMIR, Samir, *Ab© Qurra. Al-S✠ra wa-l-mar~i#Ab© Qurra. Al-Mu#allaf~t*. 2 fasc., Beirut: D~r al-Mašriq, 2000, 46+54 págs. ISBN: 2-7214-4919-2 y 2-7214-4920-6

Con estos dos fascículos (denominados respectivamente *Ab© Qurra. Vida y referencias bibliográficas* y *Ab© Qurra. Obras*), dedicados a la inmensa figura de uno de los más grandes escritores árabes cristianos, se inaugura una nueva colección dirigida al gran público de Oriente Medio. La colección responde al título de *Maws©#at al-Ma#ifa l-Mas ✠,hiyya* ("Enciclopedia del Saber Cristiano"), enmarcándose en la línea del reclamo editorial de *al-Fikr al-#arab ✠ l-Mas ✠,h ✠* ("El Pensamiento Árabe Cristiano"), y supervisada y auspiciada por el *Ma#had al-Tur~t al-#Arab ✠ l-Mas ✠,h ✠*/CEDRAC de la *Université Saint Joseph (/~mi#at al-Qidd ✠s Y@suf)* de Beirut.

La calificación de "librito" (*kutayyib*) con la que su autor define de forma humilde a estos dos fascículos no nos debe hacer pensar en una publicación de carácter meramente divulgadora. Antes al contrario, la labor empeñada por el P. Samir Khalil en este centenar de páginas es de gran valor para el investigador por el importante acopio de material bibliográfico que incluye. Ciertamente, el principal interés que guía esta colección es el de llegar al gran público medio-oriental. Y para ello el autor ha trazado de forma magistral la información que jalona los dos fascículos, haciendo accesible y digerible la importantísima masa de información que incluye el autor, mas disponiéndola de forma amena e inteligente.

El autor que sirve de pórtico a esta colección es *T~wud©rus Ab© Qurra* (m. 820), monje de la *laura* jerosolimitana de *M~r S~b~y* posteriormente obispo de la mesopotámica Jarán (*,Harr~n*). Se trata de un autor melquita nacido en Édesa (*al-Ruh~*), formado como monje en el Monasterio de San Sabas (*Dayr M~r S~b~*) y que destaca, sobre todo, en el amplio campo de la literatura polemista, con importantes textos de corte apologético.

El primero de los dos fascículos, además del prólogo (págs. 5-8) en el que el P. Samir Khalil nos pone al tanto de las vicisitudes que le llevaron a la creación de esta empresa y expone el contenido de los dos fascículos, contiene dos secciones. La primera de las dos está

dedicada a las referencias bibliográficas (*mar~i#*) sobre la obra de Teodoro Ab© Qurra y se halla dividida en dos apartados: el primero incluye la bibliografía referente a textos y traducciones existentes (págs. 9-15); el segundo, por su parte, se ocupa de los estudios de carácter general sobre la actividad de este autor melquita (págs. 15-32). La segunda sección está dedicada a la vida de Ab© Qurra y aparece estructurada en cuatro apartados: el primero (págs. 33-35) se ocupa de la juventud y la dedicación a la vida monástica en el Monasterio de San Sabas, en los alrededores de Jerusalén; el segundo apartado (págs. 35-36) nos informa de su nombramiento de obispo en Jarán; el tercero (págs. 36-39) trata de su vuelta al monasterio de San Sabas y su labor con los armenios; el último de los cuatro apartados (págs. 39-41), finalmente, se ocupa de los postreros años de su vida. Cierran el primer fascículo unas páginas (43-46) dedicadas a esbozar unos datos en torno a la figura de Ab© Qurra como teólogo polemista (*mutakallim mun~,zir*).

Si el primer fascículo, como se puede comprobar, reviste una importancia singular, el segundo nos resulta asimismo de gran valor por las sugerentes e importantes valoraciones con las que el P. Samir Khalil acompaña a todo el listado de la producción bibliográfica del monje melquita. El material de la producción literaria de Ab© Qurra se articula en tres densas secciones que enumeramos a continuación. La primera de ellas (*al-fa.,sl al-t~lit*, enlazando de este modo con la numeración del fascículo primero) se divide en dos apartados y se ocupa de las obras escritas en siríaco (págs. 5-7), al parecer todas perdidas, y en griego (págs. 7-19), incluyendo, además, en este segundo apartado las obras que redactara en georgiano. La segunda sección (cuarta dentro de la disposición general) da repaso a toda las obras árabes editadas, diecinueve en concreto (págs. 19-40). La tercera y última de las secciones de este segundo fascículo (quinto del total) está dedicada a las obras árabes que permanecen inéditas o le son atribuidas (págs. 41-50), doce en total.

Es de este modo como el P. Samir Khalil hace accesible lo que de otro modo resultaría imposible de hacer llegar al gran público. Esta publicación cumple, por ello, como ya hemos señalado, la doble y difícil tarea de resultar inteligible a los profanos en la materia, pero al mismo tiempo de ser impecablemente rigurosa, hasta el punto de convertirse en herramienta de trabajo indispensable en la actualidad

para los especialistas, y ello por el sencillo motivo de que ahorra esfuerzo y tiempo, en no pocos aspectos, al que esté interesado en cualquier aspecto de la figura o la obra de este imponente autor de la literatura árabe cristiana en su variedad oriental.

Pero si interesante es para el público del Medio Oriente y para los investigadores de aquellas tierras y de éstas, en nuestro caso la publicación se convierte en un excelente texto de lectura y consulta para los alumnos españoles que cursan la especialidad de "Filología Árabe", y en concreto para los de la asignatura de "Literatura Árabe". El brillante, ameno y sintético discurso engarzado por el autor, junto a la claridad expositiva empleada y la aquilatada y declarada solvencia investigadora que tiene acreditada el autor desde hace ya más de tres décadas hacen de este trabajo un texto imprescindible para que el alumno conozca, en lengua árabe, a uno de los mayores autores de esa parcela de la "Literatura Árabe", la "Literatura Árabe Cristiana", que pese a la denodada, profunda y excelente labor científica desarrollada por el P. Samir Khalil todavía continúa en la penumbra. Vaya, pues, nuestra enhorabuena y nuestra más sincera felicitación para esta nueva publicación del autor, con el deseo de que los cuatro próximos volúmenes que se anuncian (la *Maq~laf l~'l* y la *Kayfiyyat idr~k .,haq ♣gat al-diy~na* de .,Hunayn b. Is.,h~q; *al-. ,Hurriyya* de Ab@ Qurra y *Fa.,d ♣lat al-diy~na* de fliyy~ al-Ni.,s♣b♣) no tarden en ver la luz.

Juan Pedro Monferrer Sala

Ma'~dilat Ab ♣ Qurra ma#al-mutakallim ♣n al-muslim ♣n f♣ ma'lis al-jal ♣fa al-Ma'm@n. Estudio y edición del P. Ignace Dick (= *al-Aršimandr ♣t Ign~,tiy@s D ♣k*), s.l. [] [©niyya (Líbano): Ma.,tba#at al-K~t@l♣kiyya?], 1999, 7+217 págs. [Carece de ISBN].

Cuidada edición de una de las obras cumbre de la variedad tipológica que conocemos como literatura polemista. La obra (*Debate de Ab@ Qurra con los teólogos musulmanes en presencia del califa al-Ma'm@n*) remite a un supuesto debate tenido en el año 829 en la urbe mesopotámica de Jarán (.,*Harr~n*), ciudad de la intelectualidad de la iglesia siríaca donde nuestro autor fuera obispo, entre el melquita

Ab© Qurra y teólogos musulmanes, en presencia del califa al-Ma'm©n. Los manuscritos que nos han preservado dicho debate en presencia del califa se agrupan en dos bloques. El primero, cuyo espécimen más antiguo remonta hasta el siglo XV, muestra gran semejanza entre sus distintos manuscritos y han sido transmitidos, la mayor parte de los mismos, en círculos melquitas; el segundo bloque de manuscritos, que parecen haber circulado en círculos siríacos ortodoxos son, asimismo, tardíos. Los dos grupos textuales manuscritos evidencian sustantivas diferencias en los detalles del argumento.

Desde el punto de vista histórico el texto del debate pone sobre el tapete una controvertida cuestión, que no es otra que la de la veracidad o no de lo que se nos cuenta en dicho debate. En realidad, y aunque el editor se muestra partidario de la historicidad de los hechos narrados, no debemos perder de vista que el marco se nos presenta como un *topos* de un ciclo de la "literatura polemista" y que, como tal, se reproduce bajo diversos aspectos y con distintos personajes, tanto en redacciones árabes como siríacas; así, sin negar de cuajo la posible historicidad de los hechos, pues el mismo Teodoro Ab© Qurra goza de reputación por este motivo, tal posición hay que tomarla con cierta reserva y alguna cautela.

El editor ha estructurado su trabajo en tres partes. En la primera, en su tramo inicial, se ocupa de la vida y obras (producción en árabe y en griego) del autor (págs. 6-24) y del género de las discusiones islamo-cristianas en época de los califas (págs. 25-34). Especial atención presta el editor al estudio del debate de Ab© Qurra con los teólogos musulmanes en presencia del califa al-Ma'm©n (págs. 35-65), atendiendo especialmente a los problemas que plantea el texto, la historicidad del mismo, su transmisión, el sistema discursivo de carácter dialógico y opositivo y la defensa realizada por el melquita contra las acusaciones vertidas por los *mutakallim©n* musulmanes. De valor son las páginas dedicadas al análisis de conceptos de interés dogmático (unicidad, trinidad, creación, caída, encarnación, etc.) en las que contextualiza el discurso del apologeta cristiano y el sistema argumentativo empleado (págs. 52-65).

La segunda sección constituye el grueso del libro y viene dada por la edición del texto del debate (págs. 67-125). La esmerada edición realizada por el P. Dick ha sido dispuesta por bloques

temáticos, dieciseis en total, a base de seleccionar todos los aspectos de interés que se van sucediendo a lo largo del debate: de los puramente situacionales (los dos primeros) hasta los puramente argumentativos pasando por los apologéticos, todo lo cual sirve para exponer el posicionamiento doctrinal de la iglesia melquita del momento, además de mostrar la técnica expositiva y argumentativa seguida por Teodoro Ab© Qurra. A la edición acompaña un anejo que contiene la introducción y el epílogo de la recensión jacobita representado por el *Paris ar. 1541* (págs. 126-131). Sigue a continuación un apartado que contiene las *marginalia* del texto (págs. 133-144). Y cierra el libro con los índices, que incluyen: pasajes bíblicos (pág. 145), pasajes coránicos (págs. 146-149), índice de personas y lugares (págs. 150-155) y uno último que recoge los conceptos más importantes (págs. 156-205), para terminar con el material bibliográfico empleado (págs. 207-209).

La edición realizada por el P. Ignace Dick merece toda nuestra atención, ya que gracias a su labor podemos contar por fin con esta obra que tan alto interés tiene para seguir profundizando en los diversos aspectos de carácter discursivo del género de la polémica, y en concreto de la apologética, así como de las cuestiones doctrinales, la naturaleza del saber teológico del momento y, además, de la técnica argumentativa que desarrolla Teodoro Ab© Qurra. El editor ha empleado como texto base el *Paris Ar. 215*, sirviéndose además del *Paris Ar. 198* y de otros tres manuscritos pertenecientes a lo que se conoce como "recensión melquita", el *Paris Ar. 70*, el *Paris Ar. 71* y el jerosolimitano de *Sainte-Anne 52*. Estos dos últimos manuscritos parisinos parecen representar el mismo texto, en cambio el de Jerusalén presenta una redacción distinta, con variantes de formulación y desarrollos más extensos, lo que lleva al editor a suponerlo de mayor autenticidad que los otros dos, llegando a suponer y mantener que los textos que presentan los manuscritos (en sus distintas variantes redaccionales) son la recensión de la discusión mantenida entre Teodoro Ab© Qurra y los *mutakalim©n* musulmanes en presencia del califa al-Ma'm©n a la que alude la *Crónica Anónima* de Edesa.

Cabe concluir que al interés que presenta el texto y a la cuidada edición realizada hay que sumar el ejemplar estudio llevado a cabo por el P. Dick. Trabajos como éste, donde la pulcritud va acompañada por

el acierto y el tino analítico, son necesarios para que todo el vasto legado literario de los árabes cristianos vaya viendo progresivamente la luz y llegue al conocimiento de todos los investigadores de la literatura y la cultura árabe en sus diversas dimensiones, así como al potencial público interesado en esta importantísima parcela de la "Literatura Árabe", la producción en árabe realizada por los autores cristianos.

Juan Pedro Monferrer Sala

CASARI, Mario, *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, Roma: Bardi Editore (Supplemento n1 1 alla *Rivista degli Studi Orientali*, vol. LXXII), 1999, 87 págs. [ISSN: 0392-4866].

Es realmente impresionante el mar de literatura que, de muy distinto signo y características, ha venido generado el pluriciclo legendario de la leyenda de Alejandro. Y de entre los últimos productos de estudio sobre determinados aspectos de la misma tenemos este de Casari.

El interés del autor radica en el estudio de los aspectos comparativos (*indagine comparata*) de un tema recurrente a partir de los principales "relatos de Alejandro" que ha generado la literatura persa, en concreto la llegada del macedonio a un *locus amoenus*, ciudad o huerto, paraíso terrestre, que es característico (en muy distintas formas) de toda la "literatura alejandriana" de Oriente y de Occidente.

Dicha labor la realiza Casari en tres secciones que desarrolla, a grandes rasgos, de la siguiente manera: la primera sección (*Premesse*, págs. 3-17) actúa como contextualizadora del desarrollo analítico-descriptivo que sigue en las dos restantes secciones. Estas "premisas" delimitan la figura de Alejandro como cosmocrátor, traza el desarrollo del "Relato de Alejandro", valora una parte interesante (dado su valor de *exemplum* moral) del *corpus* alejandriano (el constituido por las "cartas sobre las maravillas" a través de sus varias recensiones), la circulación del material del relato, atendiendo someramente a las elaboraciones griega, siríaca y judía-aramaica (Talmud babilónico), la recepción de los materiales literarios del relato en el Islam, la llegada de los mismos (a través de diversas tradiciones literarias, según los autores) a las muestras épicas persas, para concluir esta primera

sección con una valoración-justificación del concepto "utopia" aplicado al *topos* literario del paraíso terrestre.

La segunda sección (*Vedute*, págs. 18-58) aparece estructurada en torno a tres *topoi*: huerto (*giardino*), ciudad (*città*) y mar (*mare*). El primero (págs. 18-29) es analizado en la narración de Firdaws♣ y reparando en los antecedentes de los árboles de sol y luna, el ruido de hojas y el estrépito de pájaros, las fuentes clásicas, la figura de Dionisos cosmocrátor, las ramificaciones de los diversos elementos que conforman el *topos*, el "árbol de la cucaña" en el *D~r~bn~ma* de .,Tars@s♣ (perteneciente a una tradición textual distinta al *Pseudo Calistenes*) y el "árbol del mundo" en el poema de Ni.,z~m♣. El segundo (págs. 30-43) parte del análisis en el relato de Ni.,z~m♣ y la reforma que éste realizara de su fuente principal, el texto de Firdaws♣, y del *Pseudo Calistenes*, a base de utilizar nuevas fuentes, fundamentalmente musulmanas, pero también judías y cristianas que provocan la introducción, elaboración y transmisión de nuevos motivos: la "ciudad perfecta", los "sabios y los dichosos", con un claro valor simbólico que destaca Casari en el último punto (3.6. *Utopia, missione e profezia*) del estudio de este segundo *topos*. El tercero (págs. 43-58) se centra en el relato de Am♣r Jusraw, un texto que atiende a la tipología conocida como "espejo de príncipes", con incrustación de elementos visionarios, que da lugar a la segunda reforma que experimenta la leyenda en el medio literario persa. Se detiene el autor en el análisis del elemento del "sumergible" de las versiones occidentales, el del "Guardián de las aguas" en las versiones orientales y los de las "islas" y las "ballenas" como elementos que retrotraen el tema platónico que subyace en ellos.

La tercera y última sección (*Itinerari*, págs. 59-84) ataca tres ámbitos de distinto tenor: la cosmografía, la transmisión y el componente moral que arrastra el relato. El primero de los tres se ocupa del problema del trazado geográfico, tanto oriental como occidental, que se desprende del discurrir del texto de la leyenda recodificada en la tradición literaria persa. El segundo trata de la cuestión de la transmisión de la leyenda, centrándose en tres elementos: el lingüístico, la "Torre de Babel" y los "intérpretes". El tercero es expuesto a partir de una triple apoyatura discursiva en la que sitúa el *topos*, la "moral tradicional" existente en su momento, los "consejos dados por los sabios", y la "Caverna de Platón" como

elemento recurrente de autoridad. Una nota a modo de conclusión sirve para cerrar esta tercera sección, donde la idea del "lugar utópico, paraíso terrestre y sede de conocimiento y estudio de la naturaleza del hombre" es la máxima moral perseguida en la transmisión de la leyenda de Alejandro en estos tres bardos persas, Firdaws♣, Ni.,z~m♣ y Am♣r Jusraw.

Cierra el libro una bibliografía en la que se echan en falta algunos títulos de interés para el estudio realizado, de los que indicamos a continuación dos relacionados de forma directa: G. J. Reinink, *Das Syrische Alexanderlied*. 2 vols. Ed. y trad., Lovaina: Peters, 1983 y C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied+, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60 (1906), págs. 169-209 y 802-821.

Estudio interesante, de gran valor desde el punto de vista textual y literario de los *topoi* y elementos analizados, cuyas exposiciones son susceptibles de ser ampliadas y estudiadas en mayor profundidad. La publicación cumple su propósito: exponer, encuadrar y delimitar el estudio en sus componentes literario y de transmisión-recepción textual en la literatura persa.

Juan Pedro Monferrer Sala

ACTIVIDADES CIENTÍFICAS DE LOS MIEMBROS DE LA SECR

Javier Ruiz Calderón

Docencia: Asignatura "Historia de las religiones II" (Master universitario en ciencias de la religión. Univ. Pontificia Comillas. Madrid).

Publicaciones: "El factor oriental", en *Crítica* n.º 861, enero 1999, Madrid, págs. 56-58; "El hinduismo", en *Avenida de Majadahonda*, 42, enero - febrero 1999, Majadahonda (Madrid), pág. 7; reseña de G. Flood, *El hinduismo*, Cambridge Univ. Press, Madrid, 1998, en =Ilu, *Revista de Ciencias de las religiones*, 4, 1999, Servicio de Publicaciones de la Univ. Complutense, Madrid, págs. 435-436.

Ponencias y conferencias: ponencia "Introducción a la lectura de la Bhagavad Gita" y participación en mesa redonda "Pensamiento oriental y occidental: coincidencias y divergencias" (seminario "Hinduismo, budismo y sufismo". Facultad de Filosofía. Univ. Complutense. Madrid. Enero-febrero); conferencia "Budismo y budismos" (Ciclo "Las grandes religiones del mundo y el diálogo interreligioso". Aula de Teología. Universidad de Cantabria. Santander. 24 febrero); ponencia "La violencia y el sacrificio en las religiones de la India" (seminario "La violencia y lo sagrado según René Girard". Instituto de Filosofía, CSIC. (Madrid); comunicación "Pluralismo e inmanencia divina, dos 'carismas' del hinduismo" para la mesa redonda "Aportación de las religiones al futuro de la humanidad" (XIX Congreso de Teología de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Madrid. Septiembre).

Asistencia a otros cursos y reuniones: curso "Panorámica actual de la India" (Univ. Complutense. Almería. Julio); "XXIII Foro sobre el hecho religioso: Vivir la religión en la frontera" (Majadahonda. Madrid. Septiembre).

Viajes de estudios: Sivananda Ashram (Rishikesh, India. Noviembre - diciembre).

Traducciones: Sivananda, Swami, *Shrimad Bhagavad Gita*. Diálogos con lo eterno, Ed. Librería Argentina, Madrid, 1999, 399 págs.; "El corazón de la filosofía islámica. Reflexiones sobre la obra de A. al-Din Kashani"; P.B. Fenton, "Santas judías: el caso de la doncella de Ludomir"; S. Murata, "La luz de la mujer. El principio femenino en el sufismo", para el Congreso Mujeres de luz, Centro Internacional de Estudios Místicos (Ávila) y Univ. Complutense (Madrid). Octubre-noviembre.

Henar Velasco López

Publicaciones: "Diodoro V, 28, 5-6 y la creencia del alma entre los celtas", en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1998, 249-254. "Loegaire y los muertos armados", en M.A. Alonso y otros (eds.), *Homenaje al prof. Montenegro*, Valladolid, 1999, 773-789.

CONGRESOS, CURSOS, CONFERENCIAS

RELIGIÓN ET PENSÉE RATIONELLE DANS LA GRÈCE ANCIENNE

El Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (CIERGA) ha anunciado la celebración del VIII Colloque International à Rhodes, du 25 au 29 mai 2001, con el lema: *Religion et pensée rationelle dans la Grèce ancienne*. Aquellas personas interesadas en participar en este congreso con una comunicación pueden enviar un título y un breve resumen del mismo a la atención del profesor E. Moutsopoulos - 40 rue Hypsilantou, GR 115 21 - Atenas. Tel. 3 01 7251212 Fax: 30 1 7227322.

LA INDIA DE AHORA Y DE SIEMPRE

Instituto de Indología. Ciclo de conferencias - 2000: *ALa India de Ahora y de siempre*. Acto inaugural: Mesa redonda sobre "La India, la mayor democracia del mundo". Conferencias (desde el 27 de abril al 15 de junio): Javier Ruiz Calderón, "El Yoga como camino de liberación". Joaquín Benito de Lucas, "La poesía india contemporánea vista por un poeta español". Eva Borreguero Sancho, "Las fuentes del poder en la India clásica". María Jesús Ferro Payero, "Pasado y presente de la miniatura india". Enrique Sánchez García, "El Mahatma Gandhi y la Madre Teresa: espejos para la humanidad". Francisco Audije Vega, "Cachemira: una partición inacabada y un reto estratégico". Susana Ávila Gómez, "La epopeya del Mahabharata en el umbral del milenio". Enrique Gallud Jardiel, "Verdades y mentiras sobre el sistema de castas".

FUTURO Y SENTIDO DE LA RELIGIÓN

Foro complutense humanístico: futuro y sentido de la religión. Presenta y Modera: Montserrat Abumalham. Colabora: Instituto de

Ciencias de las Religiones. Conferencias: "ACERCAMIENTO Y SENSIBILIZACIÓN EN LA RELIGIÓN" (Leonardo Rodríguez Duplá, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca). "RAÍCES SOCIOCULTURALES DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS" (José María Mardones). "FACTORES DE CONFRONTACIÓN RELIGIOSA: ISLAM Y TRADICIÓN CRISTIANA" (Andrés Tornos (Prof. Emérito de la Universidad Pontificia de Comillas e Investigador del Instituto de Migraciones). "ACLAVES DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS ACTUALES" (Michael Pye, Profesor de la Universidad de Marburg, Alemania; y Presidente de IAH R).

RECUERDO DEL HOLOCAUSTO

Organizaciones convocantes: Hebraica Madrid; Comunidad Israelita de Madrid B'nei B'rith; Consejo Español de Mujeres Israelitas; Centro de Estudios judeo Cristianos; Asociación de Judíos Españoles Guesher; Embajada del Estado de Israel en España.

Programa de Actos. Madrid 2000.

Lunes, 1 de mayo. Arvit Solemne (Ceremonia Religiosa judía), Sinagoga Beth Iaacov de la Comunidad Israelita de Madrid).

Miércoles, 3 de mayo. Acto Central de "Recuerdo del Holocausto".

Jueves, 4 de mayo. Escuela de Letras. Mesa Redonda "Literatura del Holocausto". Ponentes: Mihály Dés, Universidad de Barcelona. Juan de Dios Ramírez Heredia, Observatorio Europeo sobre racismo y antisemitismo. Agustín Serrano de Haro, CSIC. Moderador: Alejandro Gándara, Escuela de Letras.

Viernes, 5 de mayo. Sala de juntas de la Facultad de Filosofía, (Edif.A) de la Univ. Complutense de Madrid. Acto Académico de "Recuerdo del Holocausto". Ponentes: Ruth Orenstein, Universidad de Tel Aviv. Jorge Belinsky, Universidad de Rosario. José Miguel Marinas, Universidad Complutense de Madrid. Eduardo Chamorro, Universidad Complutense de Madrid. Mesa redonda: "Memoria y enseñanzas del Holocausto". Ponentes: Manuel Gala, Rector Universidad de Alcalá de Henares. Miguel de García Baró, Universidad Complutense de Madrid. Rosa María Martínez de Codes, Ministerio de justicia. Max Mazin, Presidente de Honor CIM. Jaime

Vandor, Universidad de Barcelona. Moderador: Alberto Benasuly, Liga Antidifamación (ADL).

LA SIBILA ERITREA

Invitado por el Departamento de Hebreo de la UCM, el profesor Emilio Suárez de la Torre, de la Univ. de Valladolid, ha pronunciado una conferencia titulada *Tras las huellas de la sibila Eritrea*, en el salón de grados de la Facultad de Filología de la Univ. Complutense, el 11 de abril de 2000, con la asistencia de numeroso público, estudiantes, profesores y miembros de la SECR.

2000 AÑOS DE CRISTIANISMO

Curso de Verano, organizado por la Universidad Juan Carlos I. Ronda, 3-7 julio de 2000, con el lema: *2000 AÑOS DESPUÉS*. Director del curso: Julio Trebolle. Secretario: Santiago Montero. Profesores participantes: Manuel Fraijó (UNED), Rafael Aguirre (Univ. Deusto), Juan María Laboa (Univ. Comillas), Juan Martín Velasco (Univ. Pontif. Salamanca), Manuel Maceiras (UCM), Javier Muguerza (UNED), M^o Isabel Pérez de Tudela (UCM), Gustavo Villapalos (Consejero de Educación de la CAM).

Miembros de la SECR

- !Abumalham Mas, Montserrat. Dpto. de Estudios Árabes e Islam. Fac. de Filología UCM. 28040 Madrid.
- !Aguirre Monasterio, Rafael. Barraincúa 16-51. 48009 Bilbao.
- !Alemany, José Joaquín. Fac. de Teología. Univ. Pontificia Comillas. 28049 Madrid.
- !Alonso, Angeles. Ruiz Hernández 2, 31 B. 47002 Valladolid.
- !Alvar Ezquerro, Jaime. C/ Rector Royo-Villanova 10, Bl. 6-31 B. 28040 Madrid.
- !Alvarado Socastro, Salustio. Dpto. de Filología Eslava. Fac. Filología UCM. 28040 Madrid.
- !Alvarez Bolado, Alfonso. Villa San José. Pablo Aranda, 3. 28006 Madrid.
- !Alvarez-Pedrosa Núñez, Juan Antonio. Despacho A-327. Facultad de Filología UCM. 28040 Madrid.
- !Amaladass, Anand. Satya Nilayam. 81, Lattice Bridge Road, Thiruvanniyur. Madras-600041 INDIA.
- !Américo Cuervo-Arango, Fernando. Dpto. Derecho Eclesiástico del Estado. Fac. de Derecho UCM. 28040 Madrid.
- !Asensio, Miguel Angel. Dpto. de D. Eclesiástico. Facultad de Derecho. Universidad de Málaga.
- !Ballestín Serrano, Alfredo. San Francisco de Borja 5,41 B. 50009 Zaragoza.
- !Barrajón Muñoz, Carlos Antonio. C/ De las Fuentes 5, 11 G. 28013 Madrid.
- !Belinsky, Jorge. Avda. General Mitre 148, entresuelo. 08006 Barcelona.
- !Beneito Arias, Pablo. Estudios Arabes e Islámicos. Facultad de Filología. Palos de la Frontera s/n. Universidad de Sevilla. 41004 Sevilla.
- !Berciano Villalibre, Modesto. Dpto. de Filosofía. Campus de la Vega. 33071 Oviedo.
- !Bermejo Barrera, José Carlos. Dpto. de Historia I. Facultade de Xeografía e Historia. Universidade de Santiago de Compostela. 15703 Santiago de Compostela.
- !Bernabé Pajares, Alberto. Dpto. de Filología Griega. Facultad de Filología UCM. 28040 Madrid.
- !Bernabé, Carmen. Facultad de Teología. Universidad de Deusto. Apartado 1. 48080 Bilbao.
- !Blanch, Antonio. Pablo Aranda 3. 28006 Madrid.
- !Blázquez Martínez, José María. Vegafría 1, L, 2, 41 B. 28035 Madrid.
- !Bosch, Juan. Convento de Predicadores. Cirilo Amorós 54. 46004 Valencia.
- !Bueno, Eloy. Regino Sáinz de la Maza 6, 21 D. 09004 Burgos.
- !Caerols, José Joaquín. Dpto. de Filología Latina. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.

- ! Calvo, Arturo. Dpto. de D. Eclesiástico. Facultad de Derecho. Universidad de Málaga.
- ! Carmona González, Alfonso. Area de EE. Arabes e Islámicos. Facultad de Letras, Campus Univ. de la Merced. 30001 Murcia.
- ! Caro Pérez, Verónica. C/ Juan de Austria, 16, 31, Izda. A. 28010 Madrid.
- ! Castaño, Javier. Dpto. de EE. Hebreos. Facultad de Filología, UCM. 28040 Madrid.
- ! Castellanos, Santiago. Dpto. de Ciencias Humanas y Sociales. Univ. de La Rioja. Edif. Vives, C/ Luis de Ulloa, s/n. 26004 Logroño.
- ! Castillo Barranco, María Angeles. Lago 4, 21 dcha. Urb La Fuente. 28450 Collado Mediano.
- ! Castillo, Concepción. Profesor Sáinz Cantero, 8, 41A. 18002 Granada.
- ! Castro Jover, Adoración. Dpto. de Derecho Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. San Sebastián.
- ! Cavallé Cruz, Mónica. Príncipe de Vergara 93, 61 A. 28006 Madrid.
- ! Celador Angón, Oscar. Arboleda 24 28901 Getafe (Madrid).
- ! Cerrolaza, Jaime. Dpto. de Filología Alemana. Facultad de Filología. UCM. 28040 Madrid.
- ! Chamorro Romero, Eduardo. Dpto. de Personalidad, Fac. de Psicología UCM. Campus de Somosaguas. 28040 Madrid.
- ! Conesa Ferrer, Francisco. Iturrana 45, 11 B. 31007 Pamplona.
- ! Contreras Mazario, José María. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. Universidad Carlos III. 28903 Getafe. Madrid.
- ! Cortés, Manuela. 34 Muhammad Meshar Apto. 15. Zamalik. El Cairo. Egipto.
- ! Cubillas Recio, Luis Mariano. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. Univ. León.
- ! Cutillas Ferrer, Francisco José. Departamento de Filologías Integradas. Universidad de Alicante. 03080 Alicante.
- ! De Epalza Ferrer, Mikel. Div. Dptal. EE. Arabes e Islámicos. Univ. Alicante. San Vicente de Raspeig. 03960 Alicante.
- ! De la Torre López, Arturo Enrique. Higuera de la Sierra 3, 21 C. 41008 Sevilla.
- ! Del Moral Sagarminaga, María Teresa. Marqués de Mondéjar 22. 28028 Madrid.
- ! Del Olmo Lete, Gregorio. Dpto. de Hebreo, Fac. de Filología. Universidad de Barcelona. Pl. de la Universidad. 08007 Barcelona.
- ! Del Prado Biedma, Javier. Dpto. de Filología Francesa. Facultad de Filología. UCM. 28040 Madrid.
- ! Del Río Sánchez, Francisco. Avda. Reconquista, 10-31 izq. 45005 Toledo.
- ! Delgado Delgado, José. Dpto. de Prehistoria, Antropología e H0 Antigua. Campus de Guajara. Univ. de La Laguna. 38205 La Laguna.
- ! Delgado Linacero, Cristina. Escultores 19, 31 C. Tres Cantos. 28760 Madrid.
- ! Díaz Pintos, Guillermo. C.U. Cardenal Gil de Albornoz. Univ. Castilla-La Mancha. Avda. Los Alfares, 42. 16002 Cuenca.
- ! Díez de Velasco, Francisco. Dpto. de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua. Area de Historia Antigua. Campus de Guajara. Univ. de La Laguna.

- 38205 La Laguna.
! Domínguez Morano, Carlos. Fac. de Teología de la Compañía de Jesús. Apdo.2002. 18080 Granada.
! Duch, Lluís. Monasterio de Montserrat. 08199 Barcelona.
! Estada Aceña, María Cruz. C/ Guzmán el Bueno, 99, 41 D. 28015 Madrid.
! Estrada Díaz, Juan Antonio. Dpto. de Filosofía Univ. de Granada Campus de Cartuja. 18012 Granada.
! Fernández-Coronado, Ana. Dpto. Derecho Eclesiástico del Estado. Fac. de Derecho. U.C.M. 28040 Madrid.
! Fernández Uriel, Pilar. Dpto. Prehistoria e H0 Antigua. UNED. Senda del Rey, s/n. 28040 Madrid.
! Fernández Vallina, Javier. Dpto. EE. Hebreos y Arameos. Fac. Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Fierro Bello, Isabel. Instituto de Filología CSIC. Duque de Medinaceli 4. 28014 Madrid.
! Fraijó Nieto, Manuel. Avda. Vinateros 40, 91 A. 28030 Madrid.
! Franco Sánchez, Francisco. Div. Dptal. EE. Arabes e Islámicos. Univ. Alicante. San Vicente de Raspeig. 03960 Alicante.
! Garay Toboso, Juan Ignacio. Escultor Benlliure 17. 11. 50002 Zaragoza.
! García, Yolanda. Area de D. Eclesiástico. Edif. Dep. Occidental. Avda. dels Tarongers. 46071 Valencia.
! García-Baró, Miguel. Dpto. de Filosofía I. Fac. de Filosofía, UCM. 28040 Madrid.
! García Callado, Josefa. Dr. Gómez Ulla 8, 51 izda. 28028 Madrid.
! García García, María Olalla. C/ Zaragoza 4, 21 A. 28804 Alcalá de Henares.
! García Gelabert, María Paz. San Emilio 6. 28017 Madrid.
! García Quintela, Marco. Dpto. de Historia I. Facultade de Xeografía e Historia. Universidade de Santiago de Compostela. 15703 Santiago de Compostela.
! García Recio, Jesús. San Buenaventura 9. 28005 Madrid.
! García Renau, María Assumpta. Ronda Guinardó 5, 31, 10. 08024 Barcelona.
! García Seror, Antonio. Condado de Treviño 33. 28033 Madrid.
! Girón Blanc, Luis F. Dpto. de EE. Hebreos y Arameos. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Gómez, Luis. Department of Asian languages and cultures University of Michigan. 3070 Frieze Building Ann Arbor, Michigan 48109-1285 USA.
! Gómez Caffarena, José. Instituto Fe y Secularidad. Diego de León 33, 31 dcha. 28006 Madrid.
! Gómez-Escalonilla Sánchez Infante, Juan José. Morata de Tajuña, 20. 28805 Alcalá de Henares (Madrid).
! Gómez Lara, Manuel J. Dpto. de Literatura Inglesa. Fac. de Filología, C/ Palos de la Frontera, s/n1, 41004 Sevilla.
! Gómez Sánchez, Carlos. UNED. Dpcho. 306, Senda del rey s/n. 28040 Madrid.
! González Anleo, Juan. C/ Miguel Aracil 59. 28035 Madrid.
! González Casado, Pilar. C/ Colombia 29, 31 A. 28040 Madrid.

- ! González García, Jesús Avelino. González Besada 23, 61D. 33007 Oviedo.
! González Martín, Francisco Javier. Universidad Alfonso X el Sabio. 28691 Villanueva de la Cañada (Madrid).
! González-Haba, María. Can Felo. 08511 Tavertet. Barcelona.
! González Serrano, Pilar. Dpto. de Ciencias y técnicas historiográficas. Facultad de Geografía e Historia, UCM. 28040 Madrid.
! Guerra, Manuel. Caja de Ahorros Municipal 1, 2. 09001 Burgos.
! Guijarro Araque, Andrés Miguel. C/ Aldeanueva de la Vera, 16, 31C. 28044 Madrid.
! Ibáñez Aller, Juan. Avda. Sta. Teresa, 7-21B. 47010 Valladolid.
! Izquierdo, César. Facultad de Teología. Universidad de Navarra. Apdo. 170. 31080 Pamplona.
! Jordán Villacampa, María Luisa. Area de D. Eclesiástico. Edif. Dep. Occidental. Avda. dels Tarongers. 46071 Valencia.
! Jurado Cerón, Susana. C/ Antioquía, 1, bl. 7, 21 B. 41007 Sevilla.
! Labaca, Lourdes. Dpto. de Derecho Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. San Sebastián.
! Lara Peinado, Federico. Dpto. de H0 Antigua. Fac. de Geografía e Historia. 28040 Madrid.
! Lastra Muiña, Roberto. C/ Manantiales, n1 11, 31 izda. 28450 Madrid.
! Leturia, Ana. Dpto. de Derecho Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. San Sebastián.
! Lisón, Carmelo. Avda. de Bonn 21, 21 dcha. 28028 Madrid.
! Llamazares, Dionisio. Dpto. de Derecho Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho UCM. 28040 Madrid.
! Llamazares Calzadilla, Mari Cruz. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. Fac. de Derecho. Universidad Carlos III. 28903 Getafe. Madrid.
! Lomba Fuentes, Joaquín. Gran Vía 42 11 izda. 50005 Zaragoza.
! López Díaz, María Dolores. Príncipe de Vergara 211, 91 D. 28002 Madrid.
! López Enamorado, María Dolores. Est. Árabes e Islámicos. Fac. de Filología, Univ. de Sevilla. Palos de la Frontera, s/n1. 41004 Sevilla.
! López Galocha, María Dolores. C/ del Castillo, 26, 11B. 28019 Madrid.
! López Salvá, Mercedes. Dpto. de Filología Griega. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Mandianes Castro, Manuel. Egipcianas, 1. 08001 Barcelona.
! Marco Simón, Francisco. Dpto. de Ciencias de la Antigüedad. Fac. de Filosofía y Letras - Universidad de Zaragoza, Ciudad Universitaria. 50009 Zaragoza.
! Marcos Casquero, M.A.. Universidad de León. Facultad de Filosofía y Letras. Latín. Campus de Vegazana, s/n1. 24071 León.
! Mardones Martínez, José María. Instituto de Filosofía CSIC. Serrano 117. 28006 Madrid.
! Martín Cabeza, Máximo. C/ Sto. Domingo Custodio, 15. El Cardonal, Taco. 38108 Tenerife.

- ! Martín Velasco, Juan. Univ. Pontificia de Salamanca. Inst. Superior de Pastoral. P1 de Juan XXIII, n1 3. 28040 Madrid.
- ! Martínez Cortés, Javier. Diego de León, 33, 31 dcha. 28006 Madrid.
- ! Martínez López, Marcial. Avda. Agagón, 32-30. 46021 Valencia.
- ! Mate, Manuel Reyes. Ins. de Filosofía CSIC. Pinar 25, 28006 Madrid.
- ! Mendoza Tuñón, Julia. Despacho A-327. Facultad de Filología UCM. 28040 Madrid.
- ! Merlo Lillo, Vicente. C/ Can Travi 40, 91-30. 08035 Barcelona.
- ! Millán, José Antonio. Dpto. de Filología Francesa. Faculta de Filología. UCM. 28040 Madrid.
- ! Mintegüía Arregui, Igor. Gure Zumardia 23-1 dcha. Pasajes (Guipuzcoa).
- ! Mitre, Emilio. Dpto. de H0 Medieval. Fac. de Geografía e Historia, UCM. 28040 Madrid.
- ! Molinero Polo, Miguel Angel. Dpto. de Prehistoria, Antropología e H0 Antigua, Area de Historia Antigua. Campus de Guajara. Univ. de La Laguna. 38205 La Laguna.
- ! Monferrer Sala, Juan P. Area de EE. Arabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras. Pl. Cardenal Salazar, 3. 14071 Córdoba.
- ! Montero Herrero, Santiago. Dpto. de H0 Antigua. Fac. de Geografía e Historia, UCM. 28040 Madrid.
- ! Montesdeoca Montes de Oca, María Ana. Dpto. de Prehistoria, Antropología e H0 Antigua, Area de Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia. Campus de Guajara. Area de Historia Antigua Univ. de La Laguna. 38205 La Laguna.
- ! Montserrat Torrens, José. Dpto. de Filosofía. Univ. Autónoma de Barcelona. 08193 Barcelona.
- ! Muñoz Martín, Oscar. C/ Matanzas, 1 - 71E. 24008 León.
- ! Murillo, Mercedes. C/ Téllez, 30, esc 10, 31, 1. 28007 Madrid.
- ! Navarro Valls, Rafael. Balbina Valverde 11. 28002 Madrid.
- ! Neira Faleiro, Concepción. Valmojado 63. 28047 Madrid.
- ! Otero, José Miguel. Fac. de Teología Univ. de Navarra. Apdo. 170. 31080 Pamplona.
- ! Odriozola Igual, Cristina. Paseo de los Fueros, n1 4, 81. 20005 San Sebastián.
- ! Olmos, Ricardo. Centro de Estudios Históricos CSIC, Duque de Medinaceli,6. 28014 Madrid.
- ! Ortega Marín, Juan. Plaza de la Misericordia, 11-41A. 29002 Málaga.
- ! Pacheco Paniagua, Juan Antonio. Dpto. de EE. Arabes. Fac. de Filosofía y Letras. Universidad de Sevilla. 41004 Sevilla.
- ! Pallejà de Bustinza, Víctor. Sardenya 342, 41-20. 08025 Barcelona.
- ! Panikkar, Raimon. Can Felo. 08511 Tavertet. Barcelona.
- ! Pardo Prieto, Paulino César. C/ Pingüino 9, 51 R. 47012. Valladolid.
- ! Pastor Cabrerizo, Manuela. C/ Ignacio Ellacuría, 10, 11C. 28017 Madrid.
- ! Paulino Ayuso, José. Dpto. de Literatura Española IV. Fac. de Filología. Edif.B. UCM. 28040 Madrid.
- ! Peña Fernández, Francisco. C/ Molino de Viento 6, 41 C. 28004 Madrid.

- ! Perales Agustí, Montserrat. P1 de la Habana 187, A 3. 28036 Madrid.
! Perea Yébenes, Sabino. Apdo. 52005 - 28080 Madrid.
! Pérez, Esteban. Pouet de S. Vicent, 1. 46003 Valencia.
! Pérez Cavana, María Luisa. Dpto. de Filosofía IV, dpcho. 340. Facultad de Filosofía. 28040 Madrid.
! Pérez Fernández, Miguel. Virgen de Monserrat, 20-51. 18008 Granada.
! Pérez Jiménez, Aurelio. Sierra del Co 16 B-4, 21 E. 29016 Málaga.
! Pérez Largacha, Antonio. Area de H0 Antigua. Fac. de Filosofía y Letras. Univ. de Alcalá.
C/ Colegios 2. 28801 Alcalá de Henares (Madrid).
! Pérez de Tudela, María Isabel. Dpto. de Historia Medieval. Fac. de Geografía e Historia, UCM. 28040 Madrid.
! Pérez-Soba, José María. Diego de León 60, 41 dcha. 28006 Madrid.
! Petschen Verdager, Santiago. Chaparro n1 8. Urb. Montealegre. 28250 Torrelodones (Madrid).
! Piñero Sáez, Antonio. Dpto. de Fil. Griega. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Plácido Suárez, Domingo. Dpto. de H0 Antigua, Fac. de Geografía e Historia, UCM 28040 Madrid.
! Pòrtulas, Jaume. Ptge. Frigola 5 pral. 08012 Barcelona.
! Posadas Sánchez, Juan Luis. C/ Mártires Concepcionistas, 17. 28006 Madrid.
! Prat Carós, Joan. Univ. Rovira i Virgili. Dpto. Antropología Social i Filosofía. Plaça Imperial Tarraco n1 1. 43005 Tarragona.
! Prats, Ramón N. Departament d'Antropologia Social i Filosofía. Univ. Rovira i Virgili. Plaça Imperial Tarraco 1. 43005 Tarragona.
! Puente, Verónica. Area de Derecho Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. Universidad Carlos III. 28903 Getafe. Madrid.
! Puigarnau i Torelló, Alfons. Cardaire 32-34, 21 10. 08221 Terrassa (Barcelona).
! Ramírez Ortiz, Fernando María. C/ Pintor Tomás Alfaro, 13-71B. 01008 Vitoria.
! Recio Adrados, Juan Luis. Oficios 21, 31 B. 28760 Tres Cantos (Madrid).
! Ribagorda Serrano, Miguel. Univ. Alfonso X el Sabio. 28691 Villanueva de la Cañada (Madrid).
! Riestra Rodríguez, José Luis. S1 de Historia Antigua. Fac. de Filosofía y Letras. Colegio de Málaga. 28801 Alcalá de Henares (Madrid).
! Ríos González, José A. P1 de las Delicias 65, 3,21. 28045 Madrid.
! Rodríguez Becerra, Salvador. Dpto. de Antropología Social. Fac. de Geografía e Historia. C/ María de Padilla, s/n1, 41004 Sevilla.
! Rodríguez García, José Antonio. C/ Mozart, n1 32, 31 A. 28008 Madrid.
! Rodríguez Molina, Juan Antonio. C/ Ntra. Sra. de la Herrería 2, 21. 28280 Madrid.
! Rodríguez Panizo, Pedro Luis. San Buenaventura 9, 28005 Madrid.
! Román López, Teresa. P1 de las Delicias 63 b, 11 izda. 28045 Madrid.
! Romerales, Enrique. Dpto. de Filosofía. Fac. de Filosofía y Letras. Univ. Autónoma. Cantoblanco. 28049 Madrid.

- ! Ruiz Calderón, Javier. Grandeza Española, 43. 28011 Madrid.
! Saiegh, Ricardo. Caleruega 43, 11 D. 28033 Madrid.
! Saleh al-Khalifa, Waleed. Dpto. de Estudios Arabes. Fac. de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma. 28049 Madrid.
! San Bernardino, Jesús. Dpto. Historia Antigua. Fac. de Geografía e Historia. C/ María de Padilla, s/n1, 41004 Sevilla.
! Sánchez-Marco, Francisco. F. de Filosofía y CC. de la Educ. U. de Deusto. Apartado 1. 47080 Bilbao.
! Sanmartín, Joaquín. Dpto. de Hebreo. Fac. de Filología, Universidad de Barcelona. Pza. de la Universidad. 08007 Barcelona.
! Santamaría Lambás, Fernando. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. Plaza de la Universidad, 1. Valladolid.
! Sanz Santacruz, Víctor. Amaya 12-41. 31004 Pamplona.
! Sanz Serrano, Rosa. Dpto. de H0 Antigua. Fac. de Geografía e Historia, UCM. 28040 Madrid.
! Segarra Crespo, Diana. Via Roberto de'Nobili 13, F-13. 00154 Roma. Italia.
! Sen Montero, Felipe. San Isidro Labrador, 5. 28005 Madrid.
! Serrano Espinosa, Manuel. C/ Cayetano Martínez, 16-11I. 03202 Elche (Alicante).
! Soletto Valenzuela, José María. C/ Andorra 51. 28043 Madrid.
! Suárez de la Torre, Emilio. Núñez de Arce 21-21 E. 47002 Valladolid.
! Tamayo Acosta, Juan José. Eugenio Salazar 13 11 izda. 28002 Madrid.
! Tarodo, Salvador. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. F. de Derecho. U.P.V. P. de M. de Lardizabal. San Sebastián.
! Teja, Ramón. Facultad de Filosofía y Letras. Avda. de los Castros s/n. 39005 Santander.
! Tejón, Raquel. C/ Pinto, 7, 31 F. 28901 Getafe (Madrid).
! Torijano, Pablo. Avda. Dr. Federico Rubio, 75, 31C. 28040 Madrid.
! Torres Gutiérrez, Alejandro. C.M. *César Carlos+, C/ Ramón Menéndez Pidal, 3. 28040 Madrid.
! Torres Queiruga, Andrés. O Curreliño 23 G. 15705 Santiago de Compostela.
! Trebolle Barrera, Julio. Dpto. de EE. Hebreos y Arameos. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Trello Espada, Jesús. Apdo. 171. 28760 Tres Cantos (Madrid).
! Valencia, Rafael. Apdo. 333. Univ. de Sevilla. 41080 Sevilla.
! Valor Bravo, Diego. C/ Juan de Austria, 16, 31, Izda. A. 28010 Madrid.
! Vázquez Hoys, Ana. Dpto. de Prehistoria e H0 Antigua, UNED. C/ Senda del Rey, s/n. 28040 Madrid.
! Vega, Amador. Facultad d'Humanitats. Universitat Pompeu Fabra, C/ Balmes, 132. 08002 Barcelona. Fax: 93/5421620. E-mail: vega_amador@hum.upf.es
! Vegas Montaner, Luis. Dpto. de EE. Hebreos y Arameos. Fac. de Filología, UCM. 28040 Madrid.
! Velasco López, Henar. C/ Los Estudios, 2-51B. 47005 Valladolid.
! Vélez de Cea, Jesús Abraham. C/ Aniceto Marinas, 2-31H. 28008 Madrid.

- ! Vidal Castro, David. C/ Antioquía, 1, bl. 3, 21 izq. 41007 Sevilla.
- ! Vidal Gallardo, Mercedes. Dpto. de D. Eclesiástico del Estado. Facultad de Derecho. Plaza de la Universidad, 1. Valladolid.
- ! Vide Rodríguez, Vicente. C/ Kurutziaga, 23, 21 D. 48200 Durango-Bizkaia.
- ! Viguera Molins, María Jesús. Agustín de Foxá, 15. 28036 Madrid.
- ! Vilanova, Juan Evangelista. Monasterio de Montserrat. 08199 Barcelona.
- ! Vilella Masana, Josep. Avda. de Madrid, 174, 41. 08028 Barcelona.
- ! Villapalos Salas, Gustavo. Alberto Aguilera, 11. 28015 Madrid.
- ! Zabala Elorza, Paula. C/ Arenal, 3-41 izda. 48005 Bilbao.
- ! Zapata Ferrer, Almudena. Porto Alegre, 6 dcha. 90A. 28925 Alcorcón (Madrid).
- ! Zapata Olea, María Gema. Avda. Padre Piquer, 15-71B. 28024 Madrid.

Sociedad Española de Ciencias de las Religiones

FICHA DE INSCRIPCIÓN A LA SECR

Fecha de solicitud:

CUOTA ANUAL: 6.000 pts.

Datos personales

Nombre:

Apellidos:

Dirección:

Población y Provincia (C.P)

Teléfono:

Datos bancarios

(20 dígitos)

Nombre de la entidad:

Dirección de la sucursal:

Localidad y Provincia:

(Estos datos aparecen en los talones y libretas de ahorro. Las solicitudes con datos incompletos o incorrectos no serán atendidas).

Firma:

.....

AUTORIZACIÓN BANCARIA:

Ruego tengan la amabilidad de atender los recibos que les presente a mi nombre la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, con cargo a mi cuenta en esa sucursal, cuyo numero indico más arriba.

Firma:

*Envíe el original de esta solicitud a la SECR; y entregue una fotocopia de la misma en su oficina bancaria.

