

Número 4 - Año 1995

INDICE

Presentación

Informe de la Secretaria

Informe del Tesorero

F. Díez de Velasco, **Historia de las religiones+ como alternativa a *Religión+ en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato: una apuesta de futuro (a propósito del RD 2438/1994 por el que se regula la enseñanza de la Religión)*

Reseñas de libros

Próximos congresos y actividades científicas

Congresos y seminarios recientes

Programas y centros de estudio

Libros

Pilar González Serrano, *Consideraciones en torno al *Sábado de Lázaro+, prelude de la Semana Santa en Grecia*

PRESENTACION

Desde la fecha del Boletín anterior, la SECR se ha consolidado internacionalmente entrando a formar parte de la *International Association for the History of Religions* (IAHR) con ocasión del Congreso de Méjico en Agosto pasado. Este Congreso, tras los celebrados en 1992 en Beijing y en Harare, Zimbabwe, muestra la voluntad de la IAHR de avanzar en la dirección de una perspectiva de estudio cada año más internacional e intercultural.

La SECR se ha integrado igualmente en la nueva Sociedad europea, *European Association for the Academic Study of Religions*, creada el pasado 6 de Octubre con ocasión del Congreso anual de la Sociedad Alemana de Historia de la Religión (DVRG) celebrado en la Universidad de Bonn. Objetivos de esta nueva sociedad, integrada en la IAHR, son el desarrollo de actividades e iniciativas que interesan a las diversas sociedades europeas, la promoción de nuevas sociedades afines en los países en los que todavía no existen, la organización de un congreso europeo intermedio entre los grandes congresos internacionales de la IAHR cada cinco años, la promoción de la(s) Ciencia(s) de la(s) religión(ones) como disciplina académica, y la constitución de un Forum para proyectos de investigación conjuntos.

Los trabajos presentados en el I Simposio de Ciencias de las Religiones, que tuvo lugar en Octubre del pasado año en Madrid, han sido publicados en un volumen, que constituye el Número 0 de una nueva revista, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, publicada por el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense. Todos los miembros de la Sociedad habrán recibido un ejemplar gratuito de este volumen.

En los meses pasados el Ministerio de Educación y Ciencia ha publicado diversas resoluciones que regulan los contenidos y características de una nueva asignatura de E.S.O. y Bachillerato, denominada "Sociedad, cultura y religión". Las condiciones que tales resoluciones establecen para el estudio del fenómeno religioso y de la historia de las religiones no satisfacen lo manifestado en el texto hecho público tras la Asamblea de la SECR en Octubre del pasado año. Así, la nueva asignatura no recibe tratamiento de tal, sino que viene definida como *actividades de estudio alternativas a las enseñanzas de Religión*. Se abre, sin embargo, una nueva vía de presencia de estos estudios en los niveles de enseñanza no universitarios. Los miembros de la SECR estarán particularmente interesados en seguir el desarrollo y aplicación de la normativa oficial, por lo que se refiere sobre todo a programas y materiales de estudio y cursos de formación del profesorado que ha de impartir aquella asignatura.

En Octubre de 1996 tendrá lugar en Barcelona el II Simposio de Ciencias de las Religiones, bajo el título "Estética y religión". En el mismo tienen cabida todos los temas que relacionan las artes y la religión (iconografía, literatura, música, etc.). El Simposio se celebrará en la Universidad Pompeu Fabra. Próximamente se enviará a los socios la convocatoria y pre-programa del mismo.

El próximo día 14 de Noviembre se celebrará la Asamblea General anual ordinaria de la SECR. A continuación de la misma se tendrá una reunión para debatir sobre el estado actual de los estudios sobre religión y religiones tanto en la enseñanza universitaria como en la enseñanza secundaria y en el Bachillerato.

El Boletín de la SECR ha de ser ante todo un cauce de comunicación entre los socios. Se agradece el envío a la Secretaría de cuanta información los socios estimen oportuna sobre publicaciones propias, reuniones y actividades científicas en las que participen, reseñas, etc.

INFORME DE LA SECRETARIA

Mucha ha sido la actividad que ha llevado a cabo la SECR a lo largo de 1995, aunque no se haya reflejado en reuniones periódicas o en actos de carácter académico. Mas bien, la actividad se ha centrado en las relaciones exteriores y en la publicación de los textos debatidos en el I Simposio Nacional de la SECR.

Del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones celebrado en Ciudad de Méjico del 5 al 12 de Agosto de 1995.

En su día se convocó a los miembros de la SECR para que acudieran a este Congreso y, aunque hubo bastantes inscripciones de socios, a Méjico sólo acudieron con comunicación D. José María Mardones, D. Julio Trebolle y Da. Montserrat Abumalham.

El nivel académico de este XVII Congreso ha sido de gran calidad, así como la acogida y atenciones recibidas por los participantes de parte de la organización. Resulta prácticamente imposible hacer un resumen de las materias allí tratadas y de los amplísimos ámbitos que abarcaban.

Fue de lamentar que muchos de los participantes españoles, al fin, no acudieran, pues hubo de suspenderse la sesión dedicada a Historia Antigua.

Como resumen de la orientación general del Congreso, habrá que decir que las aportaciones de carácter antropológico y sociológico fueron las más numerosas. La preocupación por la situación de los fenómenos religiosos del presente, las cuestiones que afectan a las minorías indígenas de América, los nuevos movimientos confesionales, los movimientos de carácter integrista, la violencia religiosa o la marginación por causas religiosas fueron los puntos más importantes tratados desde muy diversas perspectivas.

También se prestó atención destacada a cuestiones de carácter metodológico y a la enseñanza de materias relativas al hecho religioso en los distintos niveles educativos.

A pesar de las lógicas diferencias entre unos países y otros y las diversas tradiciones científicas, se aprecia una gran coincidencia en las preocupaciones e intereses de los investigadores en el campo de las Ciencias de las Religiones.

Asimismo, se puso de manifiesto la necesidad de una mayor y más fluida interrelación de las sociedades científicas que se ocupan del campo de lo religioso.

D. Julio Trebolle, como vice-presidente de la SECR y Da. Montserrat Abumalham, como secretaria, fueron convocados para asistir como observadores a la reunión del Comité Ejecutivo de la IAHR, lo que desde luego ha de entenderse como una deferencia especial por parte de la dirección de la sociedad internacional, toda vez que nuestro ingreso en dicha asociación no se podía formalizar hasta la celebración de la Asamblea General.

La adhesión de la SECR a la IAHR se formalizó, como era preceptivo, en dicha Asamblea General. D. Julio Trebolle entregó a los miembros de la mesa un mensaje de nuestro presidente, el Prof. Panikkar, para que se incorporara al acta de la reunión y manifestó nuestro interés por participar activamente en todo lo relacionado con la IAHR y nuestro agradecimiento por el trato deferente recibido.

Texto del mensaje del Prof. Panikkar:

"Acaso no sea desacertado, en una asociación dedicada al estudio del fenómeno religioso, resaltar el carácter simbólico del hecho de que sea en México, con motivo de nuestro congreso quinquenal, que la recién fundada SECR se presente a sí misma, salude a la IAHR y le agradezca el haber aceptado nuestra integración en una de las más antiguas asociaciones internacionales de carácter cultural; más aún, intercultural - puesto que lo religioso es un fenómeno que, en un sentido o en otro, pertenece a todas las culturas.

Nos referimos evidentemente a la fuerza de los vínculos lingüísticos e históricos que unen a México y a España, pero también al hecho de que nuestra incorporación represente un nuevo talante en el enfoque de los estudios de este conjunto de fenómenos agrupados bajo el nombre de religión. No olvidamos que, siendo novatos en el gremio, no debemos ignorar nuestro papel de novicios. Pero debemos también recordar que osn las aportaciones de las nuevas generaciones las que rejuvenecen las instituciones y les dan nuevos injertos en el árbol de la vida.

Nuestra misma autodenominación es significativa. Sin terciar en una ya antigua discusión dentro de la misma Asociación, la rama española ha preferido el nombre genérico de ambas nociones clave con el plural de ambas - lo que confiere ontonomía a las distintas especies de cada género. Convencidos del carácter científico de nuestra asociación y de la diversidad tanto del mismo concepto de ciencia como de las distintas disciplinas que estudian el fenómeno religioso, hemos optado por el plural: *Ciencias*.

Conscientes igualmente de las dificultades interculturales de la misma palabra religión, cuya 'esencia' resulta prblemática para muchos, hemos igualmente preferido el plural y así nuestra agrupación lleva el nombre de *Sociedad española de ciencias de las religiones*.

Como miembros de la IAHR desde más de un cuarto de siglo (en la sociedad italiana al principio) y presidente de la española en la actualidad me cabe el honor de ofrecer nuestra colaboración

a la IAHR y asumo la responsabilidad de prometer nuestro esfuerzo leal al *estudio*, en la amplia y profunda acepción ciceroniana de *studium*, a uno de los problemas más importantes y urgentes que tiene la humanidad en nuestros días. Creemos que el estudio de la religión posee tanto dimensiones teórico-históricas como práctico-políticas.

Haciendo constar de nuevo nuestro agradecimiento y reiterando nuestro deseo de colaboración, la SECR saluda muy cordialmente a la IAHR deseándonos una profunda y fecunda "religación" a la vida de nuestro tiempo".

La Asamblea General de la IAHR eligió a la nueva directiva cuyo Presidente es el Prof. Michel Pye y cuyo Secretario general es el Prof. Armin Geertz, vicepresidentes los Prof. Peter Antes y Yolotl González.

Entre los acuerdos que debía tomar la Asamblea General de la IAHR figuraba un posible cambio de nombre de dicha "Sociedad Internacional de Historia de las religiones" por el de "Sociedad Internacional para el estudio científico de la religión" (for Academic Study of Religion). La Asamblea votó a favor de mantener el nombre por el que la Sociedad es conocida.

Finalmente, se acordó que el próximo congreso internacional de la IAHR tenga lugar en Durban (Sudáfrica) el año 2000.

De la creación de la European Association for the Academic Study of Religions

En el mes de Febrero pasado, la Secretaria de la SECR recibió la invitación del Prof. Hans G. Kippenberg, presidente de la Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), para acudir, como representante de la sociedad española, a la reunión científica de la DVRG, durante la cual se propondría la creación de una sociedad europea para el estudio de las religiones.

En reunión de la Junta Directiva de la SECR, se estimó que sería interesante participar en la creación de esta sociedad europea.

El día 5 de Octubre de 1995, en Bonn, se dió el pre-acuerdo de la creación de la EAASR. La SECR estará representada en el comité constituyente por el Prof. Treballe. Este comité deberá elaborar los estatutos de esta nueva sociedad y preparar un Congreso Internacional que tendrá lugar en Hildesheim (Alemania) en 1998. La creación de dicha sociedad se ratificará en 1998 en la Asamblea general correspondiente.

La SECR es en realidad la representante, en el Comité constituyente, de las sociedades de ámbito latino, al no estar representadas ni la sociedad francesa ni la italiana.

De este modo, la SECR es miembro de pleno derecho de la IAHR y miembro fundador de la EAASR.

Es de suma importancia que los miembros de la SECR sean conscientes de que nuestra participación, como sociedad o individualmente, en las diferentes actividades que estas sociedades propongan debe ser lo más amplia posible, ya que debemos, de una parte, responder al interés que nuestros trabajos despiertan en el exterior y, de otra, no dejar que ese interés decaiga.

De la edición de las Actas del I Simposio Nacional de Ciencias de las Religiones

Tal como se acordó en la Asamblea General de la SECR del día 6 de Octubre de 1994, los trabajos presentados al I Simposio Nacional de Ciencias de las Religiones han aparecido publicados en el volumen 0 de la revista *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, publicada por el Instituto Universitario de la Universidad Complutense.

En el momento de la aparición de este Boletín, todos los miembros de la SECR deben contar ya con un ejemplar de la Revista.

A través de los servicios de publicaciones de la Editorial Complutense se ha hecho, además, una distribución de ejemplares de intercambio y propaganda a instituciones españolas y extranjeras interesadas en este campo.

La Revista del I. U. de CC. RR. está abierta a la colaboración de todos los miembros de la SECR tanto para la publicación de artículos científicos, como para la reseña de libros.

Los miembros de la SECR que participamos en la elaboración de este volumen agradecemos la colaboración de todos los que enviaron sus trabajos ateniéndose, con bastante disciplina, a las condiciones de edición y esperamos que sean pronto suscriptores asiduos de esa revista.

La colaboración de todos permitirá asegurar la pervivencia de esta revista que con tanto esfuerzo hemos conseguido crear. Así pues, no sólo rogamos que se suscriban a ella, sino que le den la mayor difusión posible.

M. Abumalham

INFORME DEL TESORERO

Cuenta de resultados a 1 de noviembre de 1995

SALDO ANTERIOR (1 febrero 1995) 306.417

GASTOS

Seminario Prof.Panikker	32.363
Seminario Prof.Vega	19.863
Viaje Prof.Vega	16.650
Viaje Prof. Abumalham (Congreso DVRG)	80.000
Imprenta C.E.D.E.S.A.	35.971
Fotocopias I. Simposio	8.406
Impresión Boletín n1 2	37.888
Impresión Boletín n1 3	85.009

Total 315.790

INGRESOS

Cuotas	5.000
Intereses bancarios	18.876

Total 23.876

SALDO ACTUAL 33.249

Santiago Montero

***Historia de las religiones+ como alternativa a *Religión+
en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato:
una apuesta de futuro**
(a propósito del RD 2438/1994
por el que se regula la enseñanza de la Religión)

F. Díez de Velasco, Universidad de La Laguna

1. Consideraciones generales y resumen de los objetivos del artículo¹

Velar por el desarrollo de la enseñanza religiosa y proveer a su financiación recae de modo *lógico+ sobre las autoridades en los estados confesionales, así, por ejemplo, en los países en los que el islam es la religión oficial el endoctrinamiento religioso se mantiene incluso hasta en los niveles de enseñanza universitaria puesto que se estima una pieza fundamental en la formación de la identidad ideológica nacional. Por el contrario en los estados sin religión oficial ese papel *lógicamente+ habría de recaer sobre cada una de las iglesias y religiones implantadas y sobre las familias, pasando la enculturación religiosa del ámbito social global al ámbito familiar e individual.

La realidad es que en algunos países nominalmente aconfesionales el estado sigue financiando la educación religiosa en virtud de la costumbre, la presión de los grupos religiosos o de concordatos con la Iglesia Católica (como ocurre, por ejemplo, en España). La diferencia con los estados confesionales es que la educación religiosa no es obligatoria sino voluntaria y que cabe la posibilidad de respetar las diversas confesiones minoritarias en el acceso al privilegio de impartir su doctrina a sus seguidores en las escuelas públicas y con cargo a la financiación estatal.

El caso español resulta particularmente interesante por lo reciente de su consolidación (a partir del RD 2348/94²) y por la opción ecléctica que se ha seguido al diseñar un sistema no exclusivo y doble.

Por una parte los alumnos protestantes, judíos o musulmanes, además de los católicos deberán recibir clases de *Religión+ en las escuelas en el marco de una asignatura de carácter confesional³. Pero por otra parte se deberá ofrecer durante tres años (dos de Educación Secundaria Obligatoria y uno de Bachillerato) como alternativa a los alumnos que no escojan por motivos ideológicos *Religión+, una asignatura (a la que el legislador no ha dado nombre) de carácter obligatorio y que ha de tratar de *las manifestaciones escritas, plásticas y musicales de las diferentes confesiones religiosas+. A pesar de la ambigüedad del lenguaje, que denota de modo diáfano la renuncia a un asesoramiento cualificado, resulta clara la apuesta por una asignatura cuyo nombre más correcto sería, en consonancia con lo que se defiende en este artículo *Historia de las religiones+.

Dada la caracterización de la Historia de las religiones, su vocación holística e interdisciplinar y su apertura a la alteridad de otras creencias y otras culturas, su inserción en el nuevo sistema educativo español puede resultar muy adecuada (a pesar de que ésta se haya producido en el caso español de un modo puramente accidental⁴). Frente a la *Religión+, confesional, de base teológica, esencialista, exclusivista y moralista, la *Historia de las religiones+ estudiaría los hechos religiosos sin ningún *a priori*, de modo lo suficientemente diverso y aconfesional como para no vulnerar el principio constitucional de libertad de creencias y cultos.

La docencia en una asignatura de este tipo la podrían encaminar tanto historiadores como filólogos, filósofos y en general otros educadores (tras una imprescindible capacitación) y posee una serie de intereses formativos, tanto en lo que respecta al comportamiento como al conocimiento.

En primer lugar, el estudio de las religiones del mundo en su diversidad permite mejorar la relación de comprensión de lo ajeno, potenciando la tolerancia, mitigando las actitudes xenófobas y etnocéntricas y avivando los mecanismos de adaptación al nuevo entorno del mundo mestizo y necesariamente tolerante del futuro. A la par que permite relativizar la propia cultura vista desde el espejo del otro, también ayuda a comprender mejor la propia herencia cultural, que en España se caracteriza por conjugar identidades (del pasado y del presente) y alteridad (catolicismo, islam, judaísmo, religiones antiguas presentes en el arte, la literatura, la música).

En segundo lugar la *Historia de las religiones+ ofrece una serie de conocimientos, que adaptados a cada nivel educativo pueden llevar a una reflexión progresiva sobre el fenómeno religioso que permita dotar de instrumentos de comprensión y juicio, por ejemplo, frente a las prácticas proselitistas de grupos religiosos violentos y destructivos (contra los que el actual sistema educativo es

bastante ineficaz). Se puede, partiendo de la reflexión sencilla sobre la diversidad de los lugares de culto, de las diversas formas de música religiosa, de las diversas prácticas festivas o de las diversas tradiciones mitológicas, enseñar en la pluralidad y de un modo ameno.

Aunque ambicioso, el objetivo último de la *Historia de las religiones+ sería enseñar a vivir y comprender un mundo abierto y diverso, una *aldea global+ en la que la única opción de convivencia no destructiva es potenciar la tolerancia, y quizás en primer lugar esa tolerancia religiosa inteligente que nace del conocimiento⁵.

2. Una historia conflictiva: el marco legal de la religión en el sistema educativo democrático español

La impartición de una (o varias) asignaturas de índole confesional en un estado no religioso como es el democrático español no ha dejado de resultar debatida y conflictiva. Las presiones (directas o indirectas), por una parte de la iglesia católica (sobre la administración, los padres de alumnos e incluso los jueces) y por otra de colectivos contrarios a la existencia de la asignatura *Religión+ en la enseñanza pública han ido configurando un marco legal cuya confusión no ha hecho más que consolidar el reciente RD 2438/1994.

Esta confusión radica en que desde el advenimiento de la democracia se potenció una opción de compromiso que intentase aunar la satisfacción de intereses creados⁶ con la nueva realidad de la libertad religiosa que establecía la Constitución⁷. El entramado jurídico tiene su punto clave en el artículo 27.3 de la Constitución que expresa lo siguiente: *Los poderes públicos garantizarán el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones+. En síntesis las consecuencias de este artículo son dos, por una parte los padres católicos están amparados para exigir la enseñanza de Religión a costa del Estado, pero por la otra los padres no católicos, no religiosos o ateos tienen derechos equivalentes. El Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales (de 3 de enero de 1979) en su artículo 2 concreta la categoría curricular de la enseñanza de *Religión católica+: ha de estar presente *en todos los centros y en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales+. Será la Ley Orgánica 1/1990 (de 3 de octubre) de ordenación general del sistema educativo (LOGSE) la que, al reformar el sistema educativo, establezca el modelo actual, que consolida en la disposición adicional segunda el marco de desarrollo de la enseñanza de *Religión+ y su carácter plural y abierto además de al catolicismo a diversas otras confesiones religiosas⁸.

Pero quedaba por resolver el problema que nos interesa en este trabajo, el de la alternativa para los alumnos que no desearan cursar estas asignaturas confesionales.

A lo largo de los años se han barajado diversas opciones. La ética, una especialidad bien consolidada en los estudios filosóficos se defendió como alternativa, pero su forzado papel sustitutorio frente a la *Religión+, su conversión caricaturesca en una suerte de *religión laica+ convenía mal a la trayectoria científica actual de la disciplina. El estudio asistido, que permitía a los alumnos repasar bajo tutela diversas materias de su plan de estudios fue declarado nulo por un conjunto de sentencias del Tribunal Supremo que estimaban que los alumnos que optasen por la *Religión+ podían verse desfavorecidos en su trayectoria curricular (a la par que la ventaja de la tutorización ofrecida en el estudio asistido podía disuadir a alumnos y padres católicos de optar por la asignatura de *Religión+). Diversos grupos de presión (especialmente asociaciones de padres de alumnos de diferente sesgo ideológico) defendieron otras opciones variadas que iban desde la renuncia a ofrecer alternativa a la clase de *Religión+ (es decir dejar a los alumnos en el recreo) a la impartición de la *Religión+ fuera del horario lectivo (con el esfuerzo que hubiera supuesto para los padres religiosos tener que encarar por sus propios medios los desplazamientos).

3. La asignatura alternativa a *religión+ en el RD 2438/1994

El RD 2438/1994 por el que se regula la enseñanza de la Religión intenta resolver estas cuestiones al clarificar las características de la asignatura *Religión+, pero sobre todo y en lo que nos interesa en este artículo, al crear una asignatura a la que no se nombra (más que con la denominación genérica *actividades de estudio alternativas+) pero que tendría la categoría de obligatoria (artículo 3.4) para los alumnos que no cursasen alguna de las de *Religión+. Esta asignatura de carácter general

en la mayoría de los niveles educativos transforma sus propósitos durante dos años de Educación Secundaria Obligatoria y uno de Bachillerato (artículo 3.3). En esos tres años esta alternativa a la *Religión+, impartida de modo simultáneo a la anterior aunque libre de evaluación y de constancia en los expedientes académicos de los alumnos (artículo 3.4) habría de versar sobre *aspectos culturales relacionados con las religiones+ (preámbulo) o en la definición más detallada del artículo 3.3: *sobre manifestaciones escritas, plásticas y musicales de las diferentes confesiones religiosas, que permitan conocer los hechos, personajes y símbolos más relevantes, así como su influencia en las concepciones filosóficas y en la cultura de las distintas épocas+. En el artículo 6.3 se especifica que el Ministerio de Educación y Ciencia y los órganos competentes de la Comunidades Autónomas determinarán quiénes habrán de ser los encargados de impartir esta asignatura (en los centros públicos tendrán que ser funcionarios del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria). En la única disposición adicional se especifica que las administraciones competentes habrán de promover actividades de formación del profesorado y la elaboración de materiales didácticos.

4. *Historia de las religiones+: una propuesta científica consolidada

Dada la indeterminación que trasluce del análisis del RD 2438/1994 y que permite múltiples propuestas, se defenderá en las páginas que siguen un modelo para dotar a la asignatura trianual alternativa a *Religión+ de contenidos científicamente consecuentes con la práctica común en los países de nuestro entorno cultural, dado que la disciplina tiene una implantación muy reciente en España (está en vías de consolidación docente desde la puesta en marcha de los nuevos planes de estudio universitarios hace dos años⁹) y su impacto social no ha sido todavía suficientemente destacado (la sociedad y las autoridades rectoras de la política educativa no son conscientes de la existencia de profesionales cuya especialización es el estudio del fenómeno religioso desde una óptica global¹⁰).

En primer lugar resulta necesario *bautizarla+ dado que parece poseer una entidad suficiente como para que la denominación genérica *actividades de estudio alternativas+ resulte inapropiada. El modo más prestigioso y académicamente consolidado de referirse a la disciplina que trata los fenómenos religiosos (la religión y las religiones) desde una óptica científica y no confesional es *Historia de las religiones+ (el foro internacional de la disciplina es la IAHR *International Association of History of Religions*) aunque conviven otras denominaciones que tienen una implantación en ámbitos más restringidos como *Ciencia de la religión+¹¹, *Ciencias de las Religiones+¹², *Estudios religiosos+¹³ o la más minoritaria *antropología religiosa+, entre otras¹⁴. Pero Historia de las religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso y sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas.

5.)Quiénes podrían impartir la asignatura *Historia de las religiones+?

Este es quizás uno de los puntos en los que una explicación suficientemente clara resulta más necesaria. El que la disciplina incluya el término historia no quiere decir que solamente puedan impartirla los historiadores, sino que se opta por una metodología que sitúa los hechos religiosos en una perspectiva humana (la vida del hombre en la tierra es su historia) y no suprahumana (como hace la teología o los diversos acercamientos confesionales al fenómeno de la religión). Se trata de una opción que parte de la premisa de que los hechos religiosos, para poder ser estudiados con los instrumentos del análisis científico, no pueden ser otra cosa que obra de hombres, aunque la explicación que éstos les hayan dado a lo largo del tiempo haya podido ser teológica. Así las interpretaciones teológicas se convierten en aproximaciones imaginarias y religiocéntricas (surgidas en el seno de los esquemas interpretativos y la cosmovisión de una religión específica), susceptibles de ser analizadas como contingencias culturales, como desarrollos ideológicos de culturas determinadas y entrando de lleno en la categoría de objetos de estudio para la disciplina.

La historia de las religiones es una aproximación holística (cuya finalidad es alcanzar explicaciones generales por medio de la utilización del mayor número de instrumentos de análisis posible) al fenómeno religioso y por tanto desde su consolidación disciplinar hace más de un siglo ha propiciado la interdisciplinariedad, potenciada en mayor medida en los últimos decenios (en que ésta se ha convertido en estrategia común en la mayoría de las disciplinas científicas y humanísticas). El análisis histórico-religioso utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas con la

finalidad de comprender mejor el hecho religioso y se plasma en particular en el uso de los siguientes enfoques principales:

- análisis filológico e histórico¹⁵
- análisis iconográfico y arqueológico¹⁶
- análisis filosófico¹⁷
- análisis antropológico¹⁸
- análisis sociológico¹⁹
- análisis psicológico²⁰
- análisis fenomenológico²¹

La conclusión que se extrae de las puntualizaciones anteriores es que a la Historia de las religiones se puede llegar desde muy diversos campos del saber y que cualquier enfoque puede resultar válido siempre que se respete el cinto metodológico que ha consolidado la disciplina en el último siglo²².

La asignatura *Historia de las religiones+ en ESO y Bachillerato podría, por tanto, ser impartida por profesores surgidos de muy diversas especialidades (lo que resulta una ventaja a la hora de organizar la enseñanza en los centros docentes), tanto historiadores como filólogos, filósofos y otros educadores tras una indispensable capacitación²³. En el futuro, cuando accedan a los puestos de funcionarios docentes los alumnos que están cursando los nuevos planes de estudio universitarios en muchos de los cuales se incluyen asignaturas, especializaciones o títulos propios en Historia de las religiones o asignaturas afines²⁴ esta capacitación ya no será, para ellos, necesaria.

6. Características diferenciales de la asignatura *Historia de las religiones+ frente a *Religión+

Para delimitar correctamente la asignatura *Historia de las religiones+ resulta necesario diferenciarla de las asignaturas confesionales de *Religión+²⁵.

Para no vulnerar el principio constitucional de libertad religiosa esta asignatura habrá de ser aconfesional, de tal modo que no enfrente las convicciones de padres y alumnos que no deseen una enseñanza religiosa, para ello la óptica de análisis desarrollado por la Historia de las religiones es la más adecuada (como se argumentó en ' 5).

Lógicamente habría también de ser una asignatura alejada de la óptica teológica, que encarase el estudio de las religiones desde una perspectiva no moralista (sin buscar extraer conclusiones de moral práctica), no exclusiva (basada en el respeto por las creencias ajenas), diversa (incidiendo en la significación de la riqueza y diversidad de las experiencias religiosas) y no esencialista (las experiencias religiosas habrían de analizarse como productos de la sociedad que las crea renunciando a postular la existencia de un mensaje esencial o de una religión original o natural).

Además, frente a la óptica forzosamente religiocéntrica desarrollada en las diversas asignaturas de *Religión+ que encaran los fenómenos religiosos con los filtros interpretativos del credo que están enculturando²⁶, la asignatura *Historia de las religiones+ habría de enfocarse desde una óptica universal y enfrentando el repaso de la diversidad de las religiones del mundo de un modo no discriminatorio y sin intenciones panegiristas.

7. Sugerencias para la elaboración de unos materiales didácticos²⁷ en *Historia de las religiones+, 1: la progresiva iniciación en los conceptos

El RD 2438/1994 no puntualiza los cursos específicos en los que habrá de ofertarse la asignatura que hemos denominado *Historia de las religiones+, únicamente plantea que habrán de ser dos de Educación Secundaria Obligatoria y uno de Bachillerato. Esta indeterminación deja un año de respiro a las autoridades competentes (MEC y Comunidades Autónomas) para proceder a la organización de actividades de formación del profesorado y de elaboración de materiales didácticos puesto que la Disposición final tercera plantea que lo establecido en el RD habrá de aplicarse a partir del curso que comienza en septiembre (el 1995/1996). Para no romper la lógica de la enseñanza, a la larga y si este modelo se termina consolidando, lo conveniente sería desarrollar la asignatura *Historia de las religiones+ en los dos últimos cursos de ESO y en el primero del Bachillerato, un tramo de edad (14 a 17 años) en el que se puede esperar una respuesta positiva por parte de los alumnos a niveles de conceptualización progresivamente complejos.

En un primer momento habrán de barajarse conceptos y aproximaciones sencillas que incidan en facetas de las religiones que resulten fácilmente comprensibles por alumnos que, en teoría, no han tenido contacto previo con los hechos religiosos (dado que sus padres son no creyentes, no religiosos o ateos). Para ello cuatro estrategias principales parecen las más efectivas. La primera es incidir en la *religión visible+, es decir la iconografía, la arquitectura y en general el arte religiosos. Mostrar cómo se representa a la divinidad en las diferentes religiones o cómo se construyen los lugares de culto a la par que promueve el conocimiento y el respeto hacia el patrimonio cultural permite iniciar la introducción en el complejo concepto de diversidad religiosa. Otro tanto, aunque en una faceta complementaria del aprendizaje, se puede alcanzar con la *religión audible+, la iniciación a la música sacra tanto del catolicismo, como del cristianismo oriental, el budismo tibetano o zen o los pueblos preestatales abre un universo de experimentación sonora que potencia la aproximación a la alteridad. La *religión practicada+ es otro campo de fácil comprensión y se pueden tomar ejemplos de festividades sagradas de diversas religiones (por ejemplo las celebraciones solsticiales) para acceder de modo sugestivo a calibrar los parecidos estructurales (dentro de la infinita variedad) de muchas religiones²⁸. La *religión mental+ suele resultar más compleja de aprehender que las manifestaciones religiosas que acabamos de citar, pero de todas formas existen algunos campos en los que las ideas religiosas pueden resultar sugestivas para alumnos de 14-15 años, la mitología, la historia sagrada pueden tomarse como excusas para, por medio del lenguaje experiencial del cuento, introducir en la riqueza de las grandes obras religiosas de la literatura mundial (como la *Biblia*, el *Mahabharata*, la *Odisea* o los relatos germánicos, japoneses o mesoamericanos).

En un nivel superior, que podría corresponder a los tramos finales del último curso de ESO y al curso de Bachillerato se podrían introducir temas más complejos tanto por su abstracción como por su carácter polémico. Las diferentes ideas de la divinidad en las distintas religiones (desde la negación en ciertos tipos de budismo hasta las religiones meramente devocionales), la multiplicidad de las prácticas religiosas (desde la religión *laica+ y política al misticismo), la disparidad de los códigos morales o la diversidad de los especialistas en la religión (desde el chamán al sacerdote, desde las religiones que incluyen mujeres oficiantes a las que no lo contemplan), permitirán ahondar en la experiencia de los contrastes y la diversidad de las sociedades humanas. El estudio del conflicto religioso (la intolerancia, las guerras de religión, la destrucción de unas religiones por otras) puede servir de contramodelo al repaso de momentos en los que existieron religiones conviviendo en armonía (como en el medievo andalusí o en largos periodos prósperos en la India, China o el Japón), y que permiten ilustrar los beneficios de la tolerancia. La finalidad última de esta parte de la asignatura sería potenciar una progresivamente compleja reflexión sobre el fenómeno religioso en su variedad y riqueza.

8. Sugerencias para la elaboración de unos materiales didácticos en *Historia de las religiones+, 2: análisis de religiones históricas y de problemas religiosos en el mundo actual

Como complemento a esta parte de introducción progresiva de conceptos que acabamos de esbozar, y para que el alumno no pierda las líneas maestras de la asignatura, resultará conveniente presentar a la par (quizás dedicando clases alternadas a cada uno de ellos) una serie de religiones y problemas religiosos siguiendo un esquema de tipo histórico que incida en el fenómeno del cambio religioso.

Resulta necesario discriminar de entre el elenco de las religiones históricas para adecuarse por una parte a los objetivos de desarrollo establecidos en la LOGSE para ESO y Bachillerato y por otra a la lógica de los intereses generales de los alumnos españoles y las especificidades de cada Comunidad Autónoma. Así, si bien es imprescindible, por ejemplo el estudio del budismo o el hinduismo, éste no puede ser tan profundo como el del cristianismo católico, del mismo modo que en Gran Bretaña se incide más en este tipo de religiones (hinduismo o sijismo en particular) en la asignatura de *Estudios religiosos+ ya que existen minorías destacadas de fieles de esas religiones en el país. Sin caer en el etnocentrismo o el religiocentrismo, de todos modos parece necesario dedicar más esfuerzos a las religiones implantadas en la zona para hacer más comprensible la asignatura. Así en Comunidades Autónomas particularizadas será especialmente necesario dedicar algún tema a desarrollos religiosos propios, por ejemplo la mitología vasca, las fiestas religiosas en Andalucía, o la religión de los pobladores prehistóricos en las Islas Canarias.

Se pueden sugerir, en esbozo, siete grandes bloques resultando los dos últimos los que más peso docente requerirían.

I. La problemática de las primeras religiones

1. La controversia sobre el origen de la religión (¿cuándo comienza a testificarse arqueológicamente el comportamiento religioso?). Hominización y religión.

Interés didáctico y formativo: ilustrar la importancia en cualquier materia de la discusión sobre los orígenes, no solamente planteados desde una perspectiva filosófica en la que cabe una multiplicidad de respuestas sino desde el análisis de evidencias materiales que cimenten la reflexión.

2. Ecología de las religiones. La religión como medio de protección del entorno

Interés didáctico y formativo: ilustrar que las actitudes *ecologistas+ no son patrimonio del mundo actual y que otras culturas han actuado con estrategias diversas (muchas de ellas de índole religiosa) a la hora de mitigar el impacto antrópico sobre el medio ambiente²⁹.

3. Reflexiones sobre el arte prehistórico y su carácter religioso

Interés didáctico y formativo: ofrecer una explicación, desde la óptica de una disciplina específica, de un material visual que los alumnos conocen (aunque presentado según las normas de la disciplina Historia del arte). El estudio de figuras y objetos permite introducir conceptos como el de chamanes y primeros especialistas en lo sagrado o el de sacralización de los animales.

II. Los desarrollos antiguos

1. Los grandes imperios: despotismo y religión

Interés didáctico y formativo: por medio del estudio de algún ejemplo concreto (Egipto, el Perú incaico o la China imperial, entre otros) introducir el concepto de divinización del monarca y de utilización de la religión como medio de dominio.

2. El tiempo sagrado

Interés didáctico y formativo: gracias al estudio de algún ejemplo concreto (quizás el mejor sea el mesoamericano para el que hay iconografía suficiente) introducir el concepto de tiempo religioso, edades del mundo y del hombre tal como se imagina en las religiones antiguas.

3. El mito como explicación del mundo

Interés didáctico y formativo: introducir, gracias a la imagen y la literatura la existencia de estructuras explicativas alternativas a la científica actual. El mito griego, por su perduración en el arte y en la cultura occidentales hasta la actualidad puede quizás ofrecer el desarrollo más comprensible para el alumno.

III. Las religiones orientales

1. Las religiones en la India: la experiencia de la diversidad

Interés didáctico y formativo: mostrar una sociedad que desde milenios ha sido un crisol de religiones (hinduismo, budismo, jainismo, islam, sijismo, etc.), incidir en la propia diversidad inherente al hinduismo, mostrar con imágenes (e incluso documentales) el mestizaje religioso

2. Buda: de hombre a Dios

Interés didáctico y formativo: mostrar como una misma religión (en este caso el budismo) puede entender de modo muy diverso la figura de su fundador, los desarrollos hinayanistas no hacen de Buda más que un hombre que consigue la iluminación y abre un camino a los demás, los desarrollos mahayanistas divinizan a Buda y lo llegan a considerar preexistente al mundo.

3. Las religiones en el Japón: el Oriente industrial y la religión

Interés didáctico y formativo: mostrar de que manera las religiones siguen arraigadas en una sociedad muy desarrollada como es la japonesa, ilustrar cómo se combina la religión nacional (sintoísmo) con el budismo y otros diversos grupos minoritarios generando una doble o triple práctica religiosa.

IV. El judaísmo

1. La *Biblia* judía como producto histórico

Interés didáctico y formativo: analizar un texto clave como es la *Tanak* (la *Biblia* judía) en el marco de la historia del pueblo judío, determinar que lo que desde criterios religiocéntricos se estima como revelado tiene muy diversas etapas de consolidación y que el mensaje religioso se adapta a las vicisitudes históricas del pueblo que lo crea, utiliza (y modifica).

2. El judaísmo en la Península Ibérica

Interés didáctico y formativo: presentar a los principales pensadores religiosos judíos de Sefarad, su impacto en el resto del mundo judío (por ejemplo la *cábala*) y en el pensamiento no judío. Mostrar

que la tolerancia fué un crisol para el desarrollo cultural en el mundo mestizo del medievo en la Península Ibérica.

3. La cuestión judía

Interés didáctico y formativo: mostrar cómo en diversos momentos históricos se han realizado terribles persecuciones contra los judíos que culminan en el holocausto nazi. Ilustrar los horrores de la intolerancia.

V. El Islam

1. Religión, política y derecho en el islam

Interés didáctico y formativo: mostrar cómo en la más reciente de las grandes religiones se imbrican profundamente política, legislación y religión, lo que determina la influencia de los líderes religiosos que intentan aplicar la legislación religiosa (la charia) incluso en el mundo actual. Analizar los textos (el *Corán* en especial) en los que se basa la religión islámica.

2. Las corrientes religiosas en el islam: chiítas, sunnitas y otros

Interés didáctico y formativo: ofrecer información sobre las divisiones del islam, los puntos en los que se diferencian unos grupos de otros y en los que concuerdan (los pilares de la fe, que marcan la mutua pertenencia a una misma religión). Ilustrar el hecho de que en una religión caben a la par criterios que potencian la diversidad y la identidad.

3. El islam en *Al Andalus*

Interés didáctico y formativo: presentar a los principales pensadores religiosos musulmanes de *Al Andalus*, su impacto en el resto del mundo musulmán y en el pensamiento no musulmán. Incidir en el hecho que la tolerancia fué un crisol para el desarrollo cultural en el mundo mestizo del medievo en la Península Ibérica.

VI. El Cristianismo

1. Diversidad del cristianismo

Interés didáctico y formativo: superar el religiocentrismo mostrando que el catolicismo no es más que una (la que mayor impacto numérico ha alcanzado) de las opciones cristianas. Analizar la ortodoxia, los cristianismos reformados, minoritarios y sincréticos para calibrar la riqueza de la religión.

2. El cristianismo primitivo

Interés didáctico y formativo: analizar la época formativa (los orígenes y las mutaciones primeras) de una religión de la que en el apartado anterior se ha esbozado la diversidad. Ilustrar el cambio religioso. Conocer los grandes textos del cristianismo.

3. Cultura e Iconografía cristianas

Interés didáctico y formativo: ofrecer los parámetros interpretativos para comprender el arte, la música y en general la cultura cristiana en sus diversas manifestaciones. Este habrá de ser uno de los desarrollos a los que habrá de dedicarse un mayor número de horas lectivas.

VII. Las religiones en el mundo actual³⁰

1. Religión y violencia, 1: los conflictos religiosos en el mundo actual.

Interés didáctico y formativo: presentar algunos conflictos religiosos actuales (como el que se desarrolla en Israel, en el Ulster o en Bosnia), analizar hasta qué punto la religión es uno más de los ingredientes en la radicalización de los conflictos.

2. Religión y violencia, 2: los grupos religiosos destructivos

Interés didáctico y formativo: presentar la problemática que se produce en las naciones democráticas entre el derecho a la libertad religiosa y la necesidad de reprimir las prácticas ilegales (fraude fiscal, prostitución, extorsión, trabajos forzados, sometimiento vejatorio al líder, tortura psicológica o terrorismo) que al amparo de este derecho realizan algunos grupos supuestamente religiosos. Informar a los alumnos de las prácticas de captación de estos grupos.

3. El fundamentalismo y el integrismo religioso

Interés didáctico y formativo: introducir ópticas religiocéntricas como son las fundamentalistas e integristas como contramodelos de la tolerancia que se propugna en la asignatura.

4. Mujer y religión

Interés didáctico: mostrar la discriminación que en algunas religiones se produce por motivos de sexo y presentar el contramodelo de la sociedad igualitaria que propugna la Constitución española.

5. Ateísmo y otras opciones no religiosas

Interés didáctico y formativo: analizar a escala mundial la presencia de ateos y no religiosos (cerca de los 1000 millones en la actualidad, cifra similar a la de los católicos o musulmanes), presentar los argumentos en los que se basan los defensores de estas opciones.

6. La religión en las sociedades laicas

Interés didáctico y formativo: tomando como modelo el ejemplo español analizar el papel que desempeña la religión en las sociedades laicas. Calibrar el fenómeno a escala mundial (se presenta en países en los que existen muy diversas tradiciones religiosas).

7. La diversidad religiosa del mundo actual

Interés didáctico y formativo: incidir en la complejidad y diversidad del mundo actual. Analizar la diversidad en el seno de algunas religiones (judaísmo, islam o cristianismo con los diferentes subgrupos ideológicos: liberales, conservadores y ortodoxos). Analizar la diversidad en el seno de algunos países. Incidir en que la tolerancia es la única opción en un mundo diverso como es el actual. Incidir en la importancia del conocimiento como estrategia de comprensión del mundo.

Para el desarrollo de este bloque (coetáneo a la introducción en los aspectos más complejos de la parte primera, como vimos en ' 8) se podría dedicar el curso completo de Bachillerato (lo que conviene con los objetivos que para esta etapa contempla la LOGSE). Se trataría de analizar problemas de religiones del presente desde una óptica participativa (a lo que la temática se presta). Se pueden hacer trabajos de participación general tomando como motivo, por ejemplo, el análisis del tratamiento en la prensa de algún problema de especial actualidad (de los numerosos que a lo largo del año se suelen producir³¹).

9. Interés formativo general de la asignatura *Historia de las religiones+

La historia de las religiones al definirse como la aproximación analítica integral al fenómeno religioso, posee el interés de potenciar el conocimiento (de la diversidad de la cultura humana a través de los hechos religiosos) y a la par desarrollar el autoconocimiento (una de las finalidades algo olvidadas de las enseñanzas humanísticas) por la vía indirecta, pero muy eficaz, del contraste con la alteridad de otras culturas y otras épocas enfrentadas a la resolución de parecidos retos existenciales. La sociedad actual (postindustrial) necesita, además, afianzar un nuevo consenso que permita la convivencia y el desarrollo personal pleno en un mundo progresivamente unificado y el papel de la asignatura *Historia de las religiones+ en este contexto puede ser el de servir de palanca para mitigar los conflictos o cuando menos para no avivarlos gracias a la comprensión de lo ajeno. La reflexión sobre la diversidad de las religiones históricas tiene el valor pedagógico de permitir relativizar los postulados de la propia cultura, en un ámbito en el que es muy difícil que una persona se sustraiga a posturas preconcebidas, sobre todo si están arraigadas en una educación (enculturación) generalmente determinada por la valoración preferente de la religión y la cultura propias. La historia de las religiones se caracteriza por el marco mundial de sus intereses, por el respeto y la sensibilidad hacia todas las manifestaciones religiosas, entendidas en pie de igualdad como materias de estudio, lo que permite, por medio de la reflexión y el autoconvencimiento (y no por la imposición mass-mediática o normativa) limar las posturas etnocéntricas, religiocéntricas, xenófobas o eurocéntricas. Comprender las razones últimas que provocan actitudes irracionales e intolerantes, puede ayudar a reaccionar de modo constructivo cuando éstas se manifiestan, de tal modo que, por ejemplo, ante el integrista no se caiga en la fácil tentación de pensar de modo integrista. Conocer la diversidad de las creencias humanas puede llevar a valorar con unos ojos nuevos las propias, con una profundidad que radique en (y consolide) la tolerancia.

La asignatura *Historia de las religiones+ puede ofrecer al modelo educativo español un triple ámbito de comprensión de esta compleja riqueza cultural (religiosa). Por una parte puede ayudar a ahondar en el conocimiento de la herencia religiosa española, que se plasma no sólo en el arte o el pensamiento cristiano, sino también en el judío, musulmán o el del mundo antiguo. Por otra parte y profundizando progresivamente en la alteridad, ayudar a asimilar la herencia europea (referente obligado de nuestra realidad política) para desembocar final y necesariamente en la mundial, que, aunque generalmente descuidada (por el desconocimiento que radica en un muchas veces inconsciente etnocentrismo), marca la pertenencia de todos los seres humanos a la *aldea global+ que es el mundo actual (y lo será en mayor medida para las generaciones a las que se dedican los esfuerzos educativos del presente). La *Historia de las religiones+ desde esta estrategia progresivamente globalizadora puede enseñar a asumir como propio lo que se estima comúnmente ajeno, a potenciar la tolerancia y los comportamientos adaptativos frente a los retos que planteará la cultura mestiza del futuro.

NOTAS

1. Este trabajo, en versión oral, se presentó el 20 de abril de 1995 en la jornada inaugural del curso *Religiones y hombres+ organizado por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de La Laguna y dirigido en particular a profesores de enseñanzas no universitarias.
2. Real Decreto 2348/94 de 16 de diciembre, BOE 26 de enero de 1995.
3. Para la que el nombramiento de profesores y el diseño de materiales de estudio compete a *la jerarquía eclesiástica y las correspondientes autoridades religiosas+.
4. Como respuesta a un conjunto de sentencias del Tribunal Supremo que desmantelaron la alternativa a *Religión+ que era el *Estudio Asistido+.
5. Estas reflexiones se desarrollan en F. Diez de Velasco, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, ed. Trotta, 1995, ' 0.4 y 6.3.1.
6. Especialmente el mantenimiento a costa de las arcas públicas de los profesores de religión, garantes de la presencia de la religión católica en un papel suficientemente nuclear en la enculturación.
7. Y que se conjugaba con la libertad de enseñanza y la de los padres a elegir la formación religiosa de sus hijos, véase la exposición de J.M. Contreras Mazario, *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 23 ss.
8. Que se articula en las leyes 24, 25 y 26/1992 de 10 de noviembre (BOE 12 de noviembre de 1992), con la Federación de Entidades Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España, aunque esta situación ya se producía con anterioridad (véase Contreras, citado en nota 7, 111 ss.).
9. Véase en F. Diez de Velasco *La historia de las religiones en España: avatares de una disciplina+ *Ilu. Revista del Instituto de Ciencias de las Religiones* 0, 1995 (presentado al 11 simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Madrid, octubre de 1994) un análisis pormenorizado de la implantación de asignaturas de Historia de las religiones en los planes de estudio de Humanidades e Historia de más de veinte Universidades españolas.
10. Destaca la presencia de especialistas en Historia de las religiones y asignaturas afines en la Universidad Complutense de Madrid (donde existe un Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, un programa de doctorado específico y un título propio en vías de implantación), en la de Santiago de Compostela, en la Pompeu Fabra de Barcelona, en la de Zaragoza o en la de La Laguna (donde se oferta un itinerario de especialización en Historia de las Religiones con más de 300 horas lectivas de docencia). En muchas otras universidades, tanto desde el campo de la Filosofía, como de la Filología, la Antropología, la Sociología o la Historia se ofertan asignaturas dedicadas a temas religiosos.
11. *Religionswissenschaft*, la denominación común en Alemania.
12. Denominación algo ecléctica que se ha elegido para nombrar al foro en el que se presenta este trabajo.
13. *Religious Studies* que ha tomado carta de naturaleza en países anglosajones.
14. Véase Diez de Velasco 1995 (citado en nota 5) ' 0.1.1.2. La denominación no es definitiva, a la espera de llegar a un consenso amplio, para lo que será necesario un debate en el que la voz de los especialistas no occidentales haga valer sus sensibilidades y orientaciones particulares (que llevará a que la disciplina adapte su campo de estudio más allá de las directrices eurocéntricas que todavía pesan en la delimitación conceptual).
15. La información religiosa se materializa en muchos casos en soportes literarios sobre los que es necesario realizar un análisis textual filológico estricto que tenga en cuenta el contexto histórico de producción y de utilización.
16. Si bien en sentido amplio resultan especializaciones del análisis histórico, presentan la particularidad de su enorme desarrollo en las últimas décadas. La *Religión Visible+ frente a la legible presenta el interés de introducir en campos muchas veces poco documentados, pero fundamentales para entender la religión practicada (las conductas religiosas) y no solamente la pensada (la religión mental).
17. A pesar de que resulta controvertida incluso la denominación de la subespecialización filosófica dedicada al análisis religioso. Bajo el título filosofía de la religión, suelen englobarse investigadores con una posición metodológica idealista, que aceptan que la religión es un concepto que posee una entidad que extrae su verdadera razón de ser más allá de las contingencias históricas. Por otra parte la filosofía de las religiones, que sería una ciencia holística que trataría las religiones en su

manifestaciones históricas como producciones de índole filosófica no se diferenciaría de la historia de las religiones (con el diseño interdisciplinar con el que se la suele entender) y no ha alcanzado un consenso general de utilización.

18. La antropología, disciplina que posee una clara vocación holística en el estudio de la cultura humana y particularmente las subespecializaciones denominadas antropología religiosa y antropología simbólica ofrecen un número creciente de instrumentos de análisis al historiador de las religiones; la renovación metodológica que se ha producido entre los antropólogos desde los años cuarenta (el relativismo cultural o la crítica del etnocentrismo, por ejemplo) ha permeado notablemente los modos de trabajo de los historiadores de las religiones.

19. La información religiosa es información de índole social susceptible de ser procesada con los instrumentos de análisis diseñados por la sociología y en particular por la subespecialización de la misma que se denomina sociología de la religión.

20. Muchos fenómenos religiosos se iluminan gracias a la utilización de los instrumentos de comprensión del comportamiento humano que ha forjado la psicología. La psicología religiosa se ha convertido en una subespecialización consolidada de esta ciencia.

21. Aunque originado en la metodología husserliana, el enfoque fenomenológico ha consolidado una subdisciplina, la fenomenología de la religión (o de las religiones) que resulta aún más difícil de definir que la historia de las religiones. Desde las visiones para-teológicas que hacen de la disciplina un estadio preliminar de la teología hasta las que defienden que la fenomenología es meramente un modo de clasificación (no histórico sino conceptual de los fenómenos religiosos) conviven toda una serie de sensibilidades que en algunos casos se acercan más al sentido filosófico (el más autónomo) del término fenomenología; muchos fenomenólogos de la religión han sido defensores de opciones confesionales y a la larga esta especialidad parece diluirse (en favor de la antropología religiosa) por su inconcreción metodológica y su falta de delimitación conceptual frente a la teología.

22. Véase en general Diez de Velasco 1995 (citado en nota 5) ' 0.2 y en especial 0.2.1.3.

23. Que contempla el RD que se comenta en la disposición adicional única.

24. Como vimos en notas 9 y 10.

25. La que obligatoriamente han de ofrecer todos los centros denominada *Religión católica+ y otras tres minoritarias: *Enseñanza Religiosa Evangélica+, *Enseñanza Religiosa judía+ y *Enseñanza Religiosa islámica+.

26. Como ponen de manifiesto los materiales curriculares que se han generado para la impartición de estas asignaturas y que ejemplifica el de *Enseñanza Religiosa Evangélica+ (orden de 28 de junio de 1993, BOE de 6 de julio de 1993).

27. Ya en noviembre de 1991, en un momento en que se estaba diseñando el modelo educativo español se realizó de modo desinteresado una propuesta de materiales curriculares en *Historia de las Religiones+, enviados sin fruto al Ministerio de Educación y Ciencia y firmados por J.C. Bermejo Barrera, J.L. Pintos y F. Diez de Velasco; la preocupación del colectivo de especialistas universitarios por la implantación de la disciplina en los niveles pre-universitarios no es, por tanto, reciente.

28. En especial de las religiones tradicionales o de base agrícola que sustentan buena parte de sus ritos en la sacralización de los ritmos naturales (véase Diez de Velasco 1995, citado en nota 5, ' 2.1).

29. Esta perspectiva de análisis es la que preside las investigaciones del proyecto Agua y Religión (Cicyt PB93-570) en el que participan A. Chausa, J. Delgado, F. Diez de Velasco (inv. princ.) y M.A. Molinero.

30. Esta problemática, fundamental para el análisis religioso se estudia en Diez de Velasco 1995 (citado en nota 5) ' 6, en este artículo se siguen las directrices explicativas esbozadas allí.

31. Como modelo hipotético en este curso se podría haber desarrollado el tema religión y violencia con la realización de un dossier de prensa sobre el grupo budista japonés Verdad Suprema, liderado por S. Asahara y la ola de atentados indiscriminados con gases tóxicos que se le imputan.

ADDENDUM

relativo a la orden del 3 de Agosto (BOE 1 de Septiembre de 1995) y la Resolución de 16 de Agosto (BOE 6 de Septiembre de 1995) por la que se regulan en el territorio MEC las actividades alternativas a la "Religión".

Con posterioridad a la elaboración de las reflexiones que conforman el presente artículo han visto la luz las directrices que ha elaborado el MEC y que son de aplicación en el ámbito de gestión del MEC a partir del curso 1995-96 y de aplicación, con carácter supletorio, en el ámbito de las demás administraciones educativas en tanto no desarrollen sus propias disposiciones en virtud de sus competencias transferidas. Aunque tratan generalmente de cuestiones de índole práctica (la puesta en marcha urgente de estas enseñanzas a menos de medio mes de su publicación en BOE), en la Resolución de 16 de Agosto se dan dos pasos determinantes para la concreción del perfil científico que los responsables del Ministerio parecen desear que tenga la asignatura que nos interesa y que en páginas anteriores optábamos por bautizar "Historia de las religiones". El primero es nombrarla "Sociedad, Cultura y Religión" y el segundo es desarrollar en anexo una propuesta de módulos temáticos (consistente en una veintena de apartados a desarrollar en los dos últimos años de ESO y el primero de Bachillerato). El primer comentario que aflora a la mente de un especialista en historia de las religiones es que se ha elegido un modelo extremadamente religiocéntrico que sólo contempla de modo particularizado las tres religiones monoteístas (cristianismo - al que se dedican siete apartados - , islam - dos apartados - , judaísmo - dos apartados - , y otros tres a interrelaciones y reflexiones generales sobre las tres religiones), como si las religiones del mundo se redujesen a las tres que tuvieron una implantación en la Península Ibérica en los últimos diecinueve siglos. Se trata de una opción sesgada que parece incluso chocar con el espíritu plural que, por lo menos en el lenguaje inconcreto de los preámbulos, parece presidir la labor del legislador: así en la orden del 3 de Agosto se dice de modo textual: "... es preciso recalcar que las actividades relativas a la cultura religiosa deben propiciar, muy especialmente, el espíritu de tolerancia y la reflexión respecto a lo que las distintas religiones han supuesto para el pensamiento, la cultura y la sociedad" (se entiende que a nivel mundial y no sólo del Estado Español).

A pesar de la declaración de intenciones no hay lugar para las religiones de las sociedades preestatales, ni para las del mundo clásico, ni las autóctonas africanas o americanas (en el caso americano sólo se contempla el cristianismo, lo que resulta extremadamente significativo de una opción ideológica profundamente religiocéntrica y etnocéntrica). Pero lo que parece aún más grave desde la óptica de la conformación de una enseñanza auténticamente plural es que nada se contempla de las religiones orientales, ni de los nuevos movimientos religiosos contemporáneos. Sólo en cinco apartados generales de orientación filosófica (que corresponderían al nivel de Bachillerato) podría llegar a haber alguna mención a algún aspecto de la enorme riqueza de las tradiciones religiosas no monoteístas.

El consuelo que parece quedar frente a un programa de concepción tan estrecha es que las diversas Comunidades Autónomas con competencias transferidas y por tanto no obligadas por esta legislación, tienen ante sí el reto de conseguir idear modelos alternativos y adoptar concepciones más enriquecedoras y plurales.

RECENSIONES

F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, ed. Trotta, 1995, 198pp.

Aborda en este estudio el profesor Díez de Velasco un tema sin duda complejo pero de enorme interés, como es el de las creencias griegas sobre el viaje al Más Allá. Prueba de dicho interés es la reciente monografía de A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche* (Milano, Longanesi, 1992). Ciertamente, como señala Díez de Velasco, los caminos de la muerte, desde la muerte del místico y del aristócrata, hasta la muerte heroica y la negación del morir constituyen un complejo laberíntico imaginario, lo que explica que su estudio esté realizado con un enfoque diferente del de Bottini y otros investigadores.

Contamos, afortunadamente, en un ámbito como éste, con abundantes fuentes de carácter literario que van desde los poemas homéricos hasta los tratados platónicos; destaca, en este sentido, la utilización de las láminas órfico-dionisiacas de las que, por primera vez, se ofrece una traducción completa al castellano. Pero son, sin duda, las fuentes iconográficas y, particularmente, los léxicos áticos de fondo blanco con escenas escatológicas (procedentes de infinidad de museos europeos y americanos) las que están en mayor medida presentes como documentos. El autor es un especialista en el tema, como viene poniendo de relieve en numerosas publicaciones desde que viera la luz de su tesis doctoral (*El origen del mito de Caronte*, Madrid, 1988); sus contribuciones en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* constituyen la mejor prueba del reconocimiento de su prestigio internacional en este ámbito.

La utilización de las fuentes iconográficas funerarias explica la abundante presencia de ilustraciones (que la editorial ha sabido presentar con cuidado) y que, sin duda, mantienen el continuo interés del lector. Suele suceder con demasiada frecuencia en la investigación española que las figuras sean incluídas con el único propósito de embellecer el texto o que el autor haga a ellas solo referencias de tipo descriptivo. En este caso, por el contrario, Díez de Velasco realiza un denostado esfuerzo por desentrañar, continuamente, el significado o el simbolismo de la documentación iconográfica puesta, a su vez, cuando es posible, en relación con los textos literarios o el curso de los acontecimientos históricos.

El libro se estructura, tras una introducción, en cinco grandes capítulos: 1. El muerto-viviente y la herencia: el desatino de los pretendientes de Penélope; 2. La liminalidad domesticada: psicopompos para un viaje sin retorno; 3. La metamorfosis del difunto; 4. En los límites del Más Allá: experiencias de la muerte; 5. Morir como iniciado.

Sin entrar en un análisis detenido de las tesis del autor, destacaremos dos características del trabajo, a mi juicio relevantes. La primera, es el acierto de no perder en ningún momento la perspectiva diacrónica de su estudio, llegando incluso a poner en estrecha relación la escatología griega con la evolución política de la polis. Deben quedar definitivamente superados aquellos trabajos que utilizan indiscriminadamente, al servicio del estudio de un determinado aspecto, textos o documentos de la época arcaica, clásica y helenística perdiendo el contexto histórico. Como modelo, sirvan, por ejemplo, las páginas en las que se estudia a Caronte en relación con los thetes y la imagen de la nueva Atenas volcada al mar de mediados del siglo V a.C.

El otro aspecto, también de tipo metodológico, a destacar, es el recurso -no sistemáticamente, pero sí con cierta frecuencia- al método histórico-comparativo, defendido por Díez de Velasco también algunos de sus artículos (cfr. "La Historia de las Religiones en España: avatares de una disciplina", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, 1995, 51-61). Es, desgraciadamente, poco frecuente en la investigación española la aplicación de un método tan fructífero como éste. Sirva como ejemplo el capítulo (4.2.3) en el que Díez de Velasco compara las experiencias de Branco, Tiresias y Melampo con las de los adeptos tántricos hindúes.

Un abundante aparato crítico, al que afortunadamente no ha renunciado la editorial, y una larga relación bibliográfica cierran este estudio que por su interés y claridad expositiva, pero, sobre todo, por sus novedades metodológicas habrá que tener presente en la elaboración de futuros estudios sobre religiones antiguas.

Santiago MONTERO, U.C.M.

E. MITRE FERNANDEZ, *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid, Secretariado Publicaciones Universidad, 1994, 147 pp.

Desde mucho antes de que vieran la luz algunas de sus monografías más conocidas *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico* (Madrid, 1980) o *Cristianos, musulmanes y hebreos. La difícil convivencia* (Madrid, 1988), el profesor Mitre viene publicando numerosos trabajos sobre un tema de indudable interés -pero también de gran polémica- como es siempre el de los judíos en la España medieval; dicha dilatada investigación hace de él, uno de los más prestigiosos especialistas en la materia.

En esta ocasión, Mitre dedica un detenido estudio a las relaciones de las diversas confesiones religiosas en la Castilla de la transición del siglo XIV al XV y, más concretamente, al pogrom de 1391 considerado por algunos como antecedente inmediato de la expulsión de los judíos decretada en 1492 por los Reyes Católicos. Pese a que los esfuerzos del autor se centran en el análisis de los acontecimientos y, en particular, en el estudio de lo que podríamos llamar el "frente antijudío", se insiste con frecuencia en una circunstancia -aparentemente coyuntural- como es la crisis de fines del reinado de Juan I, clave del "proceso".

Cuatro partes articulan el libro. En palabras de su autor "en primer lugar hacemos una exposición de los sucesos -Sevilla como epicentro- que marcaron el pogrom de 1391. Sobre la base de tan dramáticos acontecimientos pasamos a valorar a continuación aquellos factores a los que generalmente se carga la responsabilidad de tan grave conmoción: lo que un tanto retóricamente se califica de "frente antijudío" constituido a lo largo del siglo XIV y perfeccionado en la centuria siguiente. La tercera parte está dedicada a analizar las consecuencias sociales del pogrom hasta donde es posible llegar en una evaluación no siempre muy precisa. Por último la cuarta parte va dedicada a la imagen que del judío y del converso se va dibujando en la sociedad cristiana peninsular".

Mitre, que acepta en principio los términos de "programa" o de "proceso", acude sin embargo una expresión más exacta para referirse al significado de 1391: la de "recodo" en las relaciones judíos-cristianos en la Castilla medieval. Pero, dejando a un lado las conclusiones a las que llega el autor, merecen ser destacadas, al menos, dos cualidades de la obra que presentamos: en primer lugar la prudencia en el método de trabajo, en el manejo de las fuentes y en las conclusiones; en sincronía con todo ello, afirma (p. 93) que "el historiador tiende a dar explicaciones reacionales de los acontecimientos del pasado a los que trata de ver desde la asepsia y la lejanía de las pasiones. Pasiones que hace medio milenio fueron detonante de hechos hoy considerados como absolutamente reprobables".

En segundo lugar, llama la atención la exhaustiva documentación manejada por el profesor Mitre en su trabajo; prueba de ello es el "Apéndice documental" (pp: 101-131) en el que se recogen los documentos que reflejan los enfrentamientos entre judíos y cristianos en la Castilla de fines del siglo XIV; son especialmente ricos e interesantes aquellos textos -de una y otra confesión- que ofrecen su particular visión de los acontecimientos de 1391. Un amplio repertorio bibliográfico cierra este trabajo que por su interés temático, por la claridad con la que están expuestas sus ideas y por el rigor metodológico con el que está elaborado, merece la pena ser leído, incluso también por todos aquellos que no somos especialistas en la España medieval.

Santiago MONTERO, U.C.M.

Francisco Conesa: *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*. Pamplona, E.U.N.S.A. 1994.

El presente libro no es un estudio filosófico de teoría del conocimiento, como su título podría hacer creer, sino un estudio teológico del valor cognoscitivo de la fe, y no sólo en la filosofía analítica. Como indica el subtítulo sino también desde el punto de vista de la teología católica más ortodoxa. En efecto, el libro propone un enfoque teológico desde dentro del cristianismo acerca del problema de la fe. Su tesis central es que la fe es un modo de conocimiento y que es el modo de conocimiento adecuado a su objeto (p. 19). Por fe aceptamos la autorrevelación de Dios.

El libro se estructura en tres partes bien diferenciadas. La primera, titulada "la relación entre la fe religiosa y el conocimiento según la filosofía analítica", aborda los numerosos estudios filosóficos

dedicados a dilucidar la naturaleza de la fe en el ámbito anglosajón desde los años cincuenta. Esta parte Cen mi opinión la mejorC que ocupa exactamente la mitad del libro, constituye una exposición completísima y enormemente documentada de *todos* los estudios analíticos sobre la fe: primero los análisis no cognoscitivos (emotivistas, conativistas y wittgensteinianos), que sostienen que los enunciados de fe no pretenden transmitir conocimientos, sino estados de ánimo, invitaciones a la acción, actitudes hacia el mundo etc., y que, por ende, no son susceptibles de verdad o falsedad; y a continuación los diversos enfoques cognoscitivos: los que afirman que la fe comporta creencias, ya sean básicas, derivadas de la experiencia, del testimonio o de otras fuentes. En esta parte desfilan decenas y decenas de autores y teorías expuestas con rigor y ordenadas en un todo coherente y sistemático. Dado que en castellano no contamos con ninguna obra sobre la fe que tenga en cuenta las aportaciones de la filosofía analítica, esta parte del libro es sumamente útil como manual de consulta. Sin embargo, la lectura se hace algo farragosa, pues la estructura de tesis doctoral se hace demasiado patente en esta parte del libro. Quizá habría sido preferible omitir algunos autores y exponer más ampliamente otros, sobre todo aquellos de los que se va a hacer uso más adelante.

Por otro lado, no deja de ser chocante que la parte expositiva de las teorías ocupe más de 130 pp. mientras que la valoración crítica de esas mismas posturas Cuno de los tres apartados de esta parteC ocupa apenas cinco páginas. Hay también algunos errores puntuales. Por ejemplo, en la p. 96 se afirma que según Swinburne "Una creencia fuerte es aquella que se considera más probable que cada una de las alternativas rivales. Creencia débil es aquella que se considera más probable que el sistema de alternativas rivales en su conjunto". En realidad, si nos referimos a proposiciones aisladas Ccomo hace el autorC es justamente al revés. El problema es que Conesa mezcla el criterio aplicado a proposiciones aisladas y aplicado a sistemas de proposiciones (credos completos). Aplicado a una creencia aislada, alguien A cree fuertemente en la proposición P si cree que P es más probable que 5P. Pero dado que 5P puede equivaler a Q^1 , o a Q^2 , o a Q^3 , A puede creer que P es más probable que Q^1 , más probable que Q^2 y más probable que Q^3 , pero menos probable que la disyunción inclusiva de ellas ($Q^1 \vee Q^2 \vee Q^3$), en cuyo caso tiene una creencia débil en P: es decir, no cree que P sea más probable que 5P, pero sí más probable que cualquiera de sus alternativas *por separado*.

También es objetable la extensión dedicada a cada uno de los autores. Conesa es muy democrático, pues suele dedicar a cada uno entre tres y cinco páginas, sin embargo, hay autores y enfoques que han tenido mucha mayor trascendencia que otros. Por ejemplo, la epistemología reformada de Plantinga y Alston ha sido y es actualmente, sin lugar a dudas, el enfoque que más atención y controversia suscita en el ámbito analítico sobre el tema de la fe, pero Conesa no le dedica una atención mayor que a los restantes. Y, sobre todo, la crítica a Plantinga se despacha en 16 líneas con vaguedades del tipo "no alcanza a expresar con claridad estos criterios" (p. 116) o "esto no aclara mucho la cuestión", cuando existen críticas muy explícitas y detalladas que no se recogen (p.e. la de P. Quinn en **In Search of the Foundations of Theism+* o la de R. Audi en **Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief+* Cambos simplemente citados a pie de páginaC). Algo similar ocurre con Alston, pues parece algo injusto dedicar sólo cuatro páginas a sus teorías y apenas cuatro menciones genéricas a su obra básica *Perceiving God* (y una a su *Epistemic Justification* y ninguna a su *The Reliability of Sense Perception*, si bien éste es de 1993). Como puntualización terminológica, terminaré señalando que el autor traduce 'sentence' por 'sentencia', cuando su equivalente español es 'oración'.

En suma, es discutible la distribución del espacio dedicado a los autores, y objetable que la parte crítica sea tan escasa. Pero como exposición fiel y exhaustiva es encomiable, y hasta donde yo sé no hay nada, ni siquiera en inglés, que pueda compararse en este aspecto. La conclusión del autor es que la fe comporta creencias susceptibles de valor de verdad y que, si bien la fe no es reducible al *creer que*, pues sin duda comporta también elementos emotivos, conativos, compromisivos y demás, sólo porque hay algunas creencias afirmadas pueden suscitarse determinadas actitudes acerca de ellas.

La segunda parte, titulada "la naturaleza de la fe cristiana" constituye en su mayor parte un análisis de filosofía del lenguaje ordinario de expresiones del tipo "creo en Dios", "creo a Dios", "tengo fe en Dios" y "soy cristiano". Una vez aceptado que la fe implica un "creer que" (ceer que Dios existe, que me ama, que se comunica conmigo etc.) se insiste en que es más que eso. Comporta asimismo un "creer en" y un "creer a" irreducibles ambos al creer que y distintos entre sí, si bien el "creer a" estaría más cercano al "creer que": creer a Dios es creer que lo que Dios dice es cierto. La irreducibilidad del "creer en" al "creer que" me parece, no obstante, discutible. Conesa señala (p. 173 nota) la tesis de Grant según la cual pudiera pensarse que "creo en X" es sustituible por "creo que X es digno de

confianza". Y añade: "Pero mientras que una afirmación del tipo *creo que* es en sí misma una razón, una afirmación del tipo *creo en* no lo es, aunque pueden darse razones en su favor. Así **creo que X* es digno de confianza+ expresa una razón para *creer en X*, pero **creo que X* es digno de confianza+ no implica que *crea en X*". Pero esto parece algo excesivo: ¿cómo puedo *creer que X* es digno de confianza y, sin embargo, no *creer en X*? Si el *creer en* no es reductible al *creer que*, más bien parece que ello se debe a que yo puedo *creer en X* aun sin *creer que X* sea digno de confianza, no porque *crea que X* es indigno de confianza (eso sería absurdo) sino porque ignore si *X* es o no digno de confianza. Mi afirmación equivaldría a decir: yo apuesto por *X*, aunque no sé si *x* es fiable o no. En suma, en esta parte se señalan con acierto los elementos proposicionales implícitos en el creer en Dios (negados por los enfoques no cognitivistas) y más aún en el *creer a Dios*, pero también sus elementos distintivos: autoimplicativos (el compromiso con cierto curso de acción), y de confianza (y esperanza en el futuro). En esta parte, como en la previa, las citas son, no sólo muy numerosas, sino muy bien traídas a colación. Curiosamente esta parte se finaliza diciendo que el análisis lingüístico conceptual es enriquecedor pero insuficiente, por lo que el estudio del valor cognoscitivo de la fe ha de completarse desde una perspectiva teológica que tenga en cuenta que la fe es una categoría subordinada a la de revelación (p. 198) y que se da siempre dentro de una comunidad eclesial (p. 209).

Así se inicia la tercera parte, titulada "estudio de la relación entre la fe y el conocimiento". Esta se subdivide en 1) "análisis de algunos verbos epistémicos", 2) "la fe y el saber proposicional", 3) "la fe en cuanto conocer a Dios", 4) "la fe y el saber práctico y técnico", y 5 "el estatuto epistemológico de la fe cristiana". Son 120 páginas que constituyen lo más personal y discutible del libro. Sutilmente el discurso se va deslizado desde los derroteros filosóficos por los que comenzó hasta decursos estrictamente cristianos o, mejor dicho, católicos, donde las fuentes ahora son la Biblia, los Santos Padres, algunos filósofos medievales (muy especialmente santo Tomás) y teólogos católicos modernos. Nunca se cita a un Barth, a un Bultmann, a un Tillich o a un Pannenberg. Y entre los católicos las autoridades son Kasper, von Balthasar, Ratzinger o de Lubac. Schillebeeckx o Küng apenas aparecen, y cuando lo hacen se les cita con desden (p. 317), pero, eso sí, dictámenes de los concilios (incluido el Vaticano I) o de la Conferencia Episcopal son invocadas frecuentemente como autoridad hasta llegar al Catecismo.

Dado este enfoque teológico, las tesis defendidas no pueden sorprender. Dicho brevemente: no todo conocimiento puede adquirirse sobre la base de la propia experiencia, de las razones o de evidencias objetivables. Buena parte de nuestros conocimientos proceden del testimonio, esa es una práctica social bien establecida. El testimonio es, pues, una fuente fidedigna de conocimiento. Ahora bien, cuando se trata del conocimiento personal, el testimonio no es una fuente más de conocimiento, sino *la única posible*. Sólo cada uno es fuente del conocimiento interior de sí mismo, por eso, si queremos conocer la interioridad de otra persona hemos de fiarnos de su autotestimonio, de su autoridad. Es decir, hemos de confiar en él, de *creer en él*, para poder conocerle. En definitiva, en el caso de las personas no hay conocimiento sin amor, y conocer a otro implica creerle (p. 216 y 234), dado que el testimonio personal es el único acceso a la interioridad humana (225). Pues bien, lo mismo *mutatis mutandis* puede aplicarse a Dios. La fe no es fundamentalmente el conocimiento de ciertas verdades, sino el conocimiento de un ser personal: Dios mismo. Creemos que ciertas proposiciones son verdaderas porque creemos a Dios mismo que las ha revelado. Porque *creemos en Dios creemos a Dios*, y así creemos *aquello que Dios ha revelado*. Naturalmente el autor reconoce que no tenemos una evidencia demostrativa de la existencia de Dios, pero creer en Dios es razonable, pues hay razones biográficas (262). Hay que mostrar el camino por el cual uno ha llegado a su fe, y hay evidencias privadas que no son meramente subjetivas. Pero, por lo que se refiere a las proposiciones de fe, estamos ciertos, pues su testigo es Dios mismo (267). Si la justificación del conocimiento sólo pudiera darse en términos de evidencia, la fe no sería un saber. Pero esa es una teoría del conocimiento equivocada: el testimonio es fuente de saber, y puede haber un saber en el que intervenga la voluntad (272). A partir de aquí los conceptos que entran en juego para argumentar que la fe es saber son conceptos tales como "gracia", "Espíritu Santo" o "bautismo", todos los cuales hacen referencia a la fe como un don de Dios al que el sujeto puede libremente resistirse o aceptarlo. Finalmente se define la fe como "el medio de acceso al conocimiento de la realidad divina" (288).

Pues bien, en mi opinión hay al menos un *non sequitur* en la anterior argumentación. Una cosa es admitir el testimonio como fuente de conocimiento (aunque ello sea sólo bajo ciertas condiciones), y otra es decir que en el conocimiento personal el testimonio de la propia persona es la única fuente fiable o posible de conocimiento, y que por ello la fe en esa persona (en su testimonio) es condición de posibilidad de conocerla. Esto es palmariamente falso. Podemos conocer y conocemos a las personas

por su comportamiento, independientemente de lo que nos digan de sí mismas. Más aún, el "Por sus frutos los conoceréis" nos indica certeramente que en muchos casos las acciones son una guía más adecuada para conocer a una persona (sus verdaderos sentimientos e intenciones) que lo que la persona diga de sí misma. Justamente por ello podemos conocer muy bien a personas de las que no nos fiamos en absoluto. El autor repite constantemente que sólo podemos conocer a alguien si previamente creemos en él, *si lo amamos*. Es justamente al revés: porque conozco a Juan puedo confiar a él y amarlo. De hecho podemos odiar y odiamos a personas que conocemos bien (no tendría sentido odiarlas sin conocerlas), algo que según el autor es una suerte de imposibilidad metafísica o epistemológica.

Lo mismo ocurriría en el caso de Dios, porque le conozco y sé que es bueno, justo, santo etc. le amo; y no tiene sentido decir que porque le amo sé que es bueno, justo y santo. Obviamente, en el caso de Dios hay una diferencia crucial. Dios no puede defraudarnos, de modo que su autotestimonio, su revelación, es infalible, y para nosotros sería una garantía más allá de toda duda. Pero el problema de *por qué creer en Dios*, esto es, por qué creer la revelación de Dios (problema que al autor discute repetidamente) es un pseudoproblema. En la revelación de Dios se cree *porque es de Dios*, y eso basta. Pero el problema no es si creer o no a Dios, *sino cómo saber si algo es o no fruto de la revelación divina*. Porque el autor da por sentado de forma gratuita que la Biblia es la palabra de Dios, que Jesús es Dios encarnado y que la Iglesia es el único intérprete autorizado de sus palabras. Pero hay otras religiones que aceptan otros textos, otros profetas, y otras tradiciones como depositarias de la revelación divina, y la cuestión es cómo decidir entre ellas. La crítica del siglo XIX y XX ha puesto de manifiesto lo difícil de determinar cuáles fueron las palabras textuales del Jesús histórico. En cuanto a la historia de la Iglesia, las controversias filosóficas, políticas y teológicas son bien conocidas como para aceptar sin discusión todas las interpretaciones que de hecho triunfaron en un momento histórico. Pero todo esto brilla por su ausencia en este libro. Parece como si no hubiera más que una religión, más que una Iglesia, más que una imagen monolítica de Jesús. Dados tales presupuestos fundamentalistas, la tesis de que la fe es conocimiento porque es la revelación que Dios nos da de sí mismo es plenamente coherente, pero ¿qué filósofo puede aceptar hoy tales presupuestos? Constantemente se emplean citas bíblicas o de Padres de la Iglesia para corroborar que, efectivamente, desde el punto de vista cristiano la fe es un saber, es cierta, está garantizada, tiene a Dios por autor etc. Pero todo esto es irrelevante. La cuestión no es qué dicen los cristianos que es la fe, sino si hay razones objetivas para afirmar que la fe es tal como los cristianos (o ciertos cristianos) pretenden.

En resumen, se trata de un libro en el que una revisión exhaustiva de las posturas filosóficas más recientes sirve de propedéutica (o quizá de coartada) para defender posturas teológicas ultraortodoxas, cuya supuesta justificación filosófica es a todas luces insuficiente. Desde la filosofía analítica de la religión puede defenderse que la fe religiosa es de algún modo conocimiento, pero de ahí a afirmar que es la revelación que Dios hace de sí mismo en la Biblia, en Jesús y en la Iglesia Católica, hay un abismo (por más que unos cuantos filósofos analíticos, sobre todo norteamericanos, sean ultraconservadores en materia de teología, p.e. A. Plantinga o E. Stump). Si la fe es un modo de conocimiento, habrá que justificar racionalmente por qué la fe cristiana, y no la budista o la musulmana. Y dentro de ésta, por qué la católica más bien que la protestante o la calvinista. Creer que algo es palabra de Dios es una decisión previa a depositar toda la confianza propia de la fe en esa palabra, y esa decisión no puede sustraerse a los dictámenes de la razón, por más que pueda haber muchos motivos adicionales (biográficos, educacionales, psicológicos, prudenciales etc.) que influyan en ella.

Enrique ROMERALES, Univ. Autónoma. Madrid

Gonzalo FONTANA ELBOJ, *Ager. Estudio etimológico y funcional sobre Marte y Voltumna*, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1992, 154 pp.

Atrevido trabajo de investigación, el libro de G. Fontana Elboj no constituye la mera excursión de un filólogo por el arduo terreno de la historia de las religiones. Vocacionalmente interesado en el estudio de la religión romana, esta es la obra de un filólogo que manifiesta su preocupación por la historia, y que de hecho, ayudado por sus conocimientos lingüísticos, se desenvuelve perfectamente en el manejo del método historiográfico. Método que, en su caso, se debate entre el análisis de fuentes,

tanto literarias como epigráficas - entre las que cabe destacar su estudio del famoso *Carmen Arvale*, quizás la más antigua referencia escrita de Marte -, y la crítica a la escasa bibliografía al respecto de Marte y Voltumna.

Ciertamente, el planteamiento expresado por el título del libro no constituye una premisa fácil de resolver. Rebasando las referencias al Marte histórico conservadas a través de los tetos, referencias que tanto desde su perspectiva guerrera como desde su caracterización agrícola lo configuran como uno de los dioses mejor conocidos de todo el panteón romano, el presente estudio constituye, desde una aproximación a la protohistoria itálica realizada a partir de datos lingüísticos, un exhaustivo estudio de uno de los aspectos menos conocidos de ambas divinidades: las circunstancias de su aparición en el entorno itálico. Por eso el estudio se debate en dos ámbitos muy concretos: el debate historiográfico y las aportaciones del investigador. Debate historiográfico que no sólo evidencia su documentación sino que, en aspectos como el análisis de las diversas posibilidades de los teónimos - origen, etimología, etc.- constata la necesidad de un libro que, a través de la lingüística, aporte nuevos argumentos que expliquen el carácter de ambas divinidades.

Juan Ignacio GARAY TOBOSO, Zaragoza

RESEÑAS de

C W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's 'Idéologie Tripartite'*, Leiden, E.J. Brill, 1991, 254 pp.

C D. Dubuisson, *Mythologies du XX^e Siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires de Lille 1993, 348 pp.

C D. Dubuisson, *La légende royale dans l'Inde ancienne*, París, Economica, 1986, 296 pp.

Mi intención al agrupar en una única reseña estos tres libros, sumamente dispares tanto en sus planteamientos como en su alcance, resulta bastante simple: incapaz de conjurar de una vez por todas la tenaz presencia del trifuncionalismo indoeuropeo, pacientemente (re)construido por Georges Dumézil a lo largo de medio siglo, pero sin fuerzas de voluntad para enfrentarme, ahora y aquí, a este *corpus* inmenso, he decidido abordarlo a través de algunas de sus aproximaciones laterales, dejando para mejor ocasión la reflexión imprescindible sobre sus postulados ideológicos y metodológicos básicos.

Para mis objetivos, resulta más cómodo empezar por el libro de Belier, que asume un proyecto nada fácil: proporcionar una síntesis válida y una valoración, racional y metodológicamente ajustada, de las más de 17.000 páginas que llegó a escribir Dumézil. La orientación de Belier es genética y evolutiva: concede una importancia particular al proceso de desarrollo de las tesis dumézilianas, a sus cambios de posición, de perspectivas, a lo largo del dilatado periodo de tiempo en que ha levantado su construcción inmensa. En determinados contextos, este punto de vista resulta particularmente ilustrativo, imprescindible casi; pues el pensamiento de Dumézil no constituye una ortodoxia cerrada y dogmática, sino que ha dado lugar a múltiples revisiones, corrección de orientaciones anteriores, *pentimenti*, replanteamientos parciales. Él mismo dejó escrito en cierta ocasión: **C'est une des joies de la recherche que de corriger une solution fautive ou une demi-solution+*.

A pesar de que algunas objeciones aparecen en seguida (cf. p. 18: **Dumézil's theoretical framework is extremely elastic; the more capable it is of stretching to accommodate the facts, the less useful it becomes in explaining them as to convince critical minds+*), Belier dibuja con trazo firme las líneas maestras del sistema duméziliano: **a)** Las divinidades no se pueden comprender de un modo aislado. Los dioses pasan, pero perduran los **temas** (entendidos como haces de relaciones). La posibilidad de la comprensión reside **dans l'ensemble et non dans chacun de ses détails+*. Efectivamente, cada dios tiene su "centre propre" (p. 27), que se identifica mayormente con su modo de actuar. Resulta importante distinguir entre el *centro propio* de un dios (i.e. su función originaria y esencial) y las aplicaciones más o menos indirectas de su actividad. **b)** En el ámbito de un panteón, la definición más útil de la divinidad es la diferencial y clasificatoria. **c)** Una religión constituye un sistema, un equilibrio. Este sistema, este mecanismo articulado de pensamiento permite una explicación coherente del mundo. **d)** El tema central de todas las mitologías de raigambre indoeuropea lo constituye un modelo de organización ideal de la sociedad; en efecto, los mitos preceden, preparan frecuentemente y, en todo caso, pueden reemplazar las ideologías, prestando idénticos servicios (p. 29).

Por otra parte, Dumézil se vale, según Belier, de dos importantes "hipótesis auxiliares". 1) La primera es la de la 'historicisation' (cf. pp. 33 ss.), que se puede ilustrar muy especialmente a partir del material romano, pero que es aplicable también a Irlanda, Germania y Escandinavia. Consiste básicamente en una traducción directa de las narraciones sobre los dioses al mundo humano, a una especie de ámbito legendario. La pasión de todos estos pueblos, sobre todo el romano, por el realismo, la verosimilitud, la exaltación nacional, la precisión cronológica, etc. han favorecido de modo particular esta tendencia a tratar la mitología en términos de pseudo-historia. 2) La segunda hipótesis auxiliar es la del 'glissement guerrier': los pueblos germánicos habrían distorsionado la herencia indoeuropea, poniéndola al servicio de su pasión guerrera y reinterpretándola en sentido bélico. (Aunque el problema se ha discutido *ad nauseam* y sus términos se han desquiciado un poco, parece probable que Dumézil se dejara fascinar hasta cierto punto, al concebir su sistema, por el auge espectacular del nazismo, al que no fue insensible.) A mi entender, sin embargo, estas hipótesis constituyen una excusa débil para enmascarar la evidencia de que una parte del material germánico encaja mal con el sistema trifuncional indoeuropeo, que separa estrictamente soberanía y función guerrera.

Pero es que, además, existen otros ámbitos en los que Dumézil tampoco ha conseguido superar de un modo decisivo la oposición de la mayoría de especialistas. Uno es el iranio: probablemente la persecución de un Irán pre-zoroástrico supera las fuerzas de un Dumézil incluso, quien no consigue persuadirnos de que los Amesha Spenta reflejan todavía el carácter tripartito del antiguo panteón ni de que semejante división persista *in the post-Zoroastrian period+ (p. 75). Además, si la opinión de un profano sirve para algo, la visión de la reforma zoroástrica por parte de Dumézil, aunque interesante, resulta altamente idiosincrática y subjetiva; lo menos que se puede decir es que no ha logrado entusiasmar a la mayoría de expertos. No muy distinto es lo que se puede afirmar del material irlandés: auténticamente fascinante desde el punto de vista narrativo y folklórico, no parece que se preste muy bien a las finalidades de la comparación. Existe, también, el mundo griego: el propio Dumézil ha reconocido lealmente que la rica mitología helénica se resiste al esquematismo trifuncional; ha dado razón de ello, de un modo poco convincente, a partir de las supervivencias de un substrato mediterráneo antiquísimo.

En la situación actual, pues, nos sentimos inclinados a pensar que la nueva mitología comparada dispone solamente de tres pilares relativamente sólidos donde apoyarse: el sistema de castas indias (*varna*), desde luego, del que me parece indudable. Ca pesar de algunas afirmaciones en sentido contrarioC que procede la inspiración última de Dumézil; una visión fascinante (digan ciertos latinistas lo que quieran) de la historia romana más antigua; y la mitología de los Nartes, narrada por algunos viejos pueblos caucásicos entre los que Dumézil desarrolló su propio 'trabajo de campo', y que puede compararse de modo fructífero con los relatos del padre griego de la historia, Heródoto de Halicarnaso, en torno a las tribus escitas. A todo ello, quizá deban añadirse determinados aspectos de la mitología escandinava: la oposición Odhinn / Thorr carece, en mi opinión, de los rasgos típicos que permitirían hablar de una oposición entre la primera y la segunda función; pero hay, en cambio, el motivo de la gran guerra entre los Aesir y los Vanir, que quizá refleje el tema, seguramente indoeuropeo, del combate escatológico que cierra todo un ciclo cósmico. A partir de aquí (como subraya escépticamente Belier, p. 66), *greater concessions are necessary in order to provide the evidence needed to sustain previously adopted positionsY+

En realidad, tampoco puede decirse que los rasgos reseñados hasta ahora sean los únicos que suscitan perplejidad; hay otros. Si la caracterización de Rómulo y Remo como 'pareja dioscúrica' se da por descontada, lo mismo que su comparación con los Açvin védicos (aunque a éstos se les atribuye, algo arbitrariamente, la tercera función) otros aspectos del tratamiento de Rómulo y del 'kingship cycle' romano resultan muy discutibles. Las oscilaciones en la discusión de estos personajes y episodios (oscilaciones que Belier refleja minuciosamente) tienen un efecto deletéreo para la credibilidad del método en su conjunto. Sin duda, todo ello habla en favor de la honestidad intelectual de Dumézil, de su capacidad para asumir las críticas (y las autocríticas) y para incorporarlas a las versiones renovadas de sus trabajos. Pero, en contrapartida, esta extraordinaria plasticidad del material, que permite que los mellizos romanos salten de la tercera función a la primera y de nuevo a la tercera, provoca una impresión inquietante: ¿cómo una teoría tan 'moldeable' (en el peor sentido del término) puede aspirar a una capacidad explicativa importante?

Otro aspecto conflictivo de las teorías dumézilianas lo constituye el enfrentamiento, en el seno de la primera función, entre el tipo de soberanía encarnado por Mitra y el que representa Varuna. Por una parte, la oposición es productiva mientras no se extrapole abusivamente a contextos demasiado

alejados del original védico; pero por otra parte Ccomo agudamente destaca Belier, p. 172C su importancia es crucial *precisamente a condición* de que esta extrapolación pueda producirse: *The M/V concept is important because the non universal picture of the tripartition is demonstrated by this characteristic bipartition of the first function alone+. También 'le problème du Roi' suscita dificultades; probablemente debamos adherirnos a la taxativa declaración de Belier en el sentido de que *no consistent picture emerges of the social functions from the Vedic material on the *rāj*, the Latin material on the *rex* and the Celtic material on the *rīg*+.

Tradicionalmente, el material védico ha constituido, para casi todos los comparatistas, un pilar en sus respectivos sistemas; la originalidad de Dumézil consiste en haber desplazado el eje de la investigación a la gran epopeya sánscrita, el *Mahābhārata*. Sus protagonistas, los hijos de Pandu, en tanto que supervivencia épica de los dioses védicos, difícilmente podían emerger hasta que éstos hubieran perdido su importancia en la tradición. Frente a la dicotomía que la interpretación del *Mahābhārata* presenta C)se trata de *historical events which have been turned into myth+ o bien de *the ancient myths which have been turned into heroic legend+?C la posición de Dumézil a favor de la segunda hipótesis es concluyente y, en la actualidad, ampliamente compartida, según parece. Para Dumézil, la batalla escatológica de Kurukshetra es, de algún modo, comparable al Ragnarök, dado que inaugura un nuevo período de la historia universal: un mundo nuevo empieza con la victoria de Yudhisthira y los Pandava, *un bonheur définitif succédant à la grande crise+; la epopeya ha operado *traduisant en histoire passée ce que le mythe distribuait entre le passé, le présent et l'avenir+. Desde luego, los sistemas de representación *are linked to history+ hasta cierto punto, y reducirlo todo a la historización de una antigua mitología resultaría absurdo; sin embargo, la transformación del material mitológico en epopeya heroica sigue siendo lo fundamental: *a systematic rearrangement of related gods and heroes+.

Esta voluntad duméziliana de no historizar, antes bien de 'funcionalizar' la interpretación de los antiguos combates míticos rige también su lectura del conflicto entre los Aesir y los Vanir escandinavos, comparado al enfrentamiento entre Romanos y Sabinos. En ambos casos, una coalición de la primera y la segunda función lucha contra los representantes de la tercera: la guerra concluye, obviamente, con la victoria de los primeros; mas no puede tratarse de una victoria total y sin contrapartidas, sino que, para alcanzar un equilibrio social estructurado y armónico, es necesaria la integración honorable de los vencidos. Debemos reconocer, empero, que estas interpretaciones sólo a medias resultan convincentes: los Vanir (como los Sabinos) se desempeñan de modo muy brillante en el terreno militar, a pesar de ser de naturaleza eminentemente pacífica; y resulta insoslayable la constatación de que, por lo menos en la guerra sabina, la distribución de los roles *is subject to a degree of arbitrariness+ superior, incluso, al habitual en Dumézil, que no es decir poco.

Probablemente convenga, antes de dar por concluida la reseña de este libro, hacer por lo menos alusión a ciertos problemas de carácter general, que tienen incidencia en el sistema de Dumézil considerado globalmente. Uno de ellos Cque ha inquietado a muchos especialistasC radica en que parece bastante claro que entre los indoeuropeos *the society of gods was not protected by a priestly class+; es decir, que no existía un cuerpo, más o menos profesional, de celadores de la tradición: en estas condiciones parece hartamente misterioso que la ideología tripartita haya atravesado espacios inmensos de tiempo sin sufrir una desnaturalización excesiva. Dumézil responde que se trata de una teoría flexible y fácil de acomodar; pero esta respuesta tiene un doble filo, pues en realidad despoja a la tripartición de casi todo su valor heurístico y la convierte en un sistema banal de clasificación. Y el corolario de Dumézil resulta aún peor: sólo los hablantes de lenguas indoeuropeas manifiestan receptividad *à l'égard des trois fonctions+: cuando pueblos de otra raigambre heredan estas narraciones míticas, permanecen insensibles a su estructura subyacente, profunda. Estas afirmaciones (aparte de que, posiblemente, no son del todo ciertas) desprenden un tufo inquietante de etnocentrismo Cpor no hablar de racismo. Por otra parte, las teorías dumézilianas (pero Belier no se pronuncia en este punto) no encajan nada bien con las sucesivas cronologías, cada vez más altas, que los arqueólogos van proponiendo para la dispersión de los pueblos indoeuropeos. Lo que sí preocupa a Belier es que *it is very unclear to which level of reality the theory is supposed to apply+; o, dicho de otro modo, la cuestión, tradicional en Historia de las Religiones, sobre las *connections between social relations and relations within the pantheon+. En este terreno, las respuestas de Dumézil han sido fluctuantes: a) su primer punto de vista parece haber sido que algo semejante a la división trifuncional existió, realmente,

en la sociedad indoeuropea (las castas indias serían su reflejo, su supervivencia fosilizada); **b)** más adelante, con plena conciencia de la **highly conservative nature of ideology+*, pensó que el sistema trifuncional, inexistente en la realidad social recuperable de los pueblos indoeuropeos, no era más que una memoria, un eco semidesnaturalizado de unas estructuras sociales que habían existido en un pretérito remoto, pero que desaparecieron tiempo atrás; **c)** la posición del Dumézil maduro (no exenta, empero, de recaídas en los puntos de vista anteriores) afirma la primacía de la representación de lo sobrenatural, que afecta **plus les structures mentales que les faits+*; se trataría de un principio clasificatorio, más probablemente 'souhaité' que 'réalisé'. Esta es la actitud que han asumido la mayoría de los que aceptan, total o parcialmente, las teorías dumézilianas: la tripartición no debe entenderse como una subdivisión en castas, sino solamente en su sentido funcional e ideológico; en otros términos, la tripartición no afecta a la sociedad en su conjunto, es solamente un modo de concebir la realidad y de reaccionar frente a ella. El multiforme operar de los hombres indoeuropeos se encuadraba en una visión tripartita; de modo que se convertían en el producto de sus sucesivas actuaciones específicas y puntuales. Ello equivale casi a decir que no existían un sacerdote, un guerrero, un agricultor como tales, con un *status* social definido e inmutable (es decir, estructurado en castas), sino que cada individuo podía asumir estos roles a su vez, de acuerdo con su actuación del momento.

En definitiva, ponemos término a esta primera indagación preguntándonos, con cierta inquietud, si la moderada simpatía, la transigencia de muchos eruditos respecto a la obra de Georges Dumézil no recela una suerte de *horror vacui*. En efecto, sin sus teorías, la casilla correspondiente a 'religiones indoeuropeas' resultaría extraordinariamente difícil de llenar: acertados o no, sus puntos de vista son casi los únicos que penetran en esta *terra incognita*. Quizá algo de esta naturaleza ha experimentado Belier, cuando termina su estudio afirmando que, por lo menos, nadie va a regatear a la obra duméziliana sus **internal aesthetic qualities+*.

Se podría decir, quizá, que las *Mitologías* de Dubuisson Clibro que se autodefine como un "ejercicio de epistemología comparada"^C parten de una anécdota hasta cierto punto emblemática: durante los cursos 1947-49, Dumézil, Lévi-Strauss y Eliade coincidieron (con grados académicos y situaciones personales distintas, naturalmente) en los cursos de la famosa V^{me} Section de la EPHE parisina. Dubuisson tiene a gala sus veinte años de discípulo y colaborador de Georges Dumézil, por cuya obra *Ca* la que consagra la primera y más extensa parte de su libro, pp. 21-128^C profesa una admiración sin límites. De Dumézil reconoce haber aprendido algo que éste aprendió, a su vez, en las montañas del Cáucaso: el mito lo constituyen materiales vividos, no filosofemas huecos. Resulta normal que el primer problema que se plantee sea el mismo que tanto preocupaba a Belier (vide supra): el del 'nivel de aplicación' de la ideología funcional. Dubuisson lo formula en los conocidos términos de Marc Augé: ¿hay que atribuir la **primacía** a lo social o bien a lo simbólico? Para responder, se vale de la teoría de 'lo especular' (p. 54), que implica un grado de interacción importante. Sin embargo, las teorías especulares no constituyen un obstáculo para afirmar **l'autonomie relative qu'acquéraient en se développant les représentations dont on venait de nous dire qu'elles reflétaient pourtant la réalité+* (p. 65). Tras subrayar de un modo destacado (y a mi entender, algo excesivo; pero el propio Dumézil aprovechó todas las ocasiones para hacer lo mismo) la fidelidad de éste a la Escuela sociológica francesa (Durkheim, Mauss, Granet), Dubuisson, buen conocedor 'desde dentro' de los meandros de la investigación duméziliana, atribuye su justa importancia a le "tournant des années cinquante", porque la cuestión de la génesis social de los sistemas simbólicos fue replanteada por aquel entonces con renovadas energías (cf. pp. 69-72). El gran argumento sigue siendo el mismo: a saber, que **une série d'homologies précises, un réseau serré de connexions+* no es explicable como producto de **une coïncidence fortuite+* (p. 110). Por otra parte, **l'idéologie dumézilienne est restée de toute façon un fait social [Y], un bon équivalent du 'fait social total' cher à MaussY+* (p. 124). Quizá no sería incorrecto afirmar que Dumézil evolucionó desde la sociología histórica comparada hasta una concepción cada vez más formalizada del hecho ideológico como origen y explicación de los fenómenos simbólicos. De todos modos, aunque no me cuesta reconocer que el concepto duméziliano de *ideología* es 'bastante abstracto' (p. 88), su uso no me parece del todo 'inocente'. Es cierto que Dumézil no le atribuyó jamás una función política precisa, **si ce n'est celle, trop générale, de contribuer à la cohésion d'un groupe humain en offrant à celui-ci une image ou une représentation pensable de lui-même+* (pp. 124-5); pero, en todo caso, reconoce que **même en exprimant les idéaux et les tensions, elle en favorise la pérennité et l'équilibreY+* (p. 67).

Debemos destacar que Dubuisson responde en términos tajantes a una objeción apuntada por muchos: no se debe hablar en absoluto *d'une sorte de dispositif mental particulier aux peuples indoeuropéens; c'est l'existence d'une tradition intellectuelle, préservée et enrichie par les générations successives de 'prêtres'Y+ (p. 87). La dificultad radica en el hecho de que, aunque Dumézil y Dubuisson pueden postular perfectamente la existencia de estos cuerpos 'sacerdotales' preservadores de la tradición, nadie ha sido capaz nunca de demostrar en términos incontrovertibles su existencia para todo el ámbito indoeuropeo. Existen, por otra parte, objeciones graves a las que incluso los partidarios y discípulos más convencidos de Dumézil deben hacer frente de algún modo: *Pour qu'une comparaison soit établie entre divers termes qui paraissent à première vue hétérogènes, il est indispensable de définir une sorte de norme qui permettra de sélectionner ceux qui semblent en dépendre et qui mériteront pour cela d'entrer dans ladite étude comparative. Comment concevoir cette norme qui, paradoxalement, justifie *a priori* la comparaison alors qu'elle semblerait ne pouvoir qu'en être issue? Ou, si l'on préfère, comment comparer si l'on n'a pas déjà une idée assez précise de ce que l'on va rechercher?+ (p. 115). Según el propio Dubuisson, Dumézil tuvo que asumir el riesgo de adjudicar a la India el papel de *réservoir, conservatoire des plus anciennes traditions [Y] L'Inde brâhmanique est donc omniprésente dans l'œuvre dumézilienne, depuis ses fondations historiques jusqu'à ses plus récentes ramificationsY+ (cf. pp. 115-20, en partic. 119). Por este motivo, Dubuisson forma parte del grupo de los que opinan (a mi entender, con acierto) que Dumézil ha dado lo mejor de sí mismo estudiando el paso del mito a la teología, y de ésta a la epopeya. Los mitos han inspirado los grandes poemas épicos; éstos, a su vez, han humanizado y dramatizado, precisamente, los ingredientes del mito (p. 101). Ello equivale a afirmar que el estudio del *Mahâbhârata* que abre *Mythe et épopée* I representa, quizá, el punto culminante de los análisis dumézilianos.

Es natural que el estudio de Dubuisson sobre Lévi-Strauss ponga un énfasis especial en la constatación de que éste último (sensible a la perspectiva marxista clásica) se planteó *l'affirmation de l'antériorité et de l'action déterminante des forces productives et des rapports de production sur la nature et l'aspect des différents types de création intellectuelle ou symbolique: droit, arts, idéologieY+ (p. 183). Tras una breve y no demasiado conflictiva caracterización del mito (cf. p. 196: *tous les récits brefs décrivant une genèse ont été et sont fréquemment encore considérés comme des mythes+), Dubuisson define Cde acuerdo *grosso modo* con Lévi-StraussC la tarea que el mito lleva a cabo: *Yla promesse d'un ordre signifiant, sans lequel cet individu, ce groupe ou cette société ne pourraient prétendre se constituer et durerY+ (p. 197) Chasta que, en un momento dado, dejó de ser funcional: *Yau mythe, en lequel réside l'ex-pression la plus pure et comme l'être de la structure, a succédé le roman qui en a oublié ou rénié toutes les qualités intellectuellesY+ (p. 200). *Les soucis du 'moi' et de l'histoire introduisirent des germes de corruption+ (p. 210). Dubuisson enumera los grandes temas lévi-straussianos (los que, en general, caracterizan la que ha sido justamente denominada "l'ère du soupçon"): la negación de la personalidad individual; el anuncio de la muerte del hombre (p. 204); la crisis de significación: *Le masque trompeur des signes ne dissimule en fait que des réalités insubstantielles et des agrégats périssablesY+. El mito constituye, en cambio, una auténtica cosmología, una representación global del hombre y del mundo, no carece siquiera de una metafísica. Su ambición consiste en *embrasser la totalité du réel pour le transfigurer en un univers pensable+ (p. 211); y de hecho a los mitos se les ha reconocido desde tiempo inmemorial *le rôle de récits cosmogoniques+ y, a la vez, *de propositions métaphysiques+ (p. 195). El mundo real *ne possède aucun sens en contrepartie+ (p. 214).

A propósito de M. Eliade, Dubuisson empieza preguntándose por qué una hipótesis según la cual la cultura antisemita, antidemocrática y antimodernista, que marcó su juventud tan profundamente, *Yaurait pu laisser des traces dans l'œuvre de l'historien des religionsY n'est pas même concevable+ (p. 220); qué bula especial le ha permitido mantener estrictamente separados *son travail d'écrivain et d'érudit+ y *son journalisme, très engagé à droite+ (p. 221). Sin embargo, los temas que Eliade pone al servicio de su necesidad de construir amplias síntesis intelectuales contienen algo más que ecos de su juventud turbulenta: *passage du chaos à l'ordre, rénovation spirituelle, conception organique de la nation+ (p. 222); y, en términos más generales, la simpatía por las intuiciones y el misticismo, la apología de las experiencias irracionales y afectivas (p. 231), sean cuales fueren; por las gnoseologías místicas y toda suerte de esoterismosY (p. 240). *Seul semble le fasciner le sourd grondement des

forces tumultueuses qui traversent l'homme et le cosmos+ (p. 251); *Yl'existence de cette réalité, inaccessible par d'autres voies et de toute façon inconnaissable+ (p. 248). Hay que proclamar que la posición transhistórica Co declaradamente antihistóricaC del Eliade exegeta de la religión rompe las reglas del juego: limitándose al simple reconocimiento del hecho religioso como algo específico e irreductible en sí mismo, se encierra en un universo de tautologías.

El deletéreo ataque contra las proclividades fascistas de Mircea Eliade no es injustificado, desde luego. Todo lo más, uno tiene derecho a preguntarse, con un poco de malevolencia, hasta qué punto el propio Dumézil saldría indemne de una inquisición de este tipo. Aunque sus apologetas (Didier Eribon, sobre todo) han conseguido librarle de la acusación de connivencia con el nazismo, reiteradamente apuntada por Arnaldo Momigliano, ha sido al precio de vincularle estrechamente con el maurrasianismo y la derecha francesa más téticamente reaccionaria. También a Dumézil podría aplicársele una frase como la siguiente: *Ysi leur idéologie [Y] n'est pas d'abord la simple expression sublimée de leurs idées conservatrices et élitistesY+ (p. 266); con la circunstancia agravante de que en su utillaje conceptual juega un papel muy importante (y jamás bien definido; vide supra) un término tan delicado, tan complejo como el de *ideología*, precisamente. No sólo Eliade, también Dumézil pertenece a aquel tipo de pensadores a propósito de quienes es lícito preguntarse si *entre leurs postulats proprement métaphysiques et les régimes totalitaires et aristocratiques dont ils rêvaient n'existait pas un ensemble d'affinités constitutivesY+ (el término fundamental es el que subrayo: no se trata de simples anécdotas). A la cesura ontológica corresponde una dicotomía del mismo tipo, opositiva y, a la vez, jerarquizada socialmente (p. 294).

El extenso y brillante estudio de Dubuisson sobre el *Râmâyana* se propone un ejercicio bien definido: aplicar a la 'otra' gran epopeya sánscrita los métodos de análisis que Stig Wikander y Dumézil utilizaron con éxito (por lo menos según una opinión bastante generalizada) para desentrañar la estructura profunda del *Mahâbhârata*; por esta razón me ha parecido oportuno hacerle un lugar en la presente reseña, aunque su fecha de publicación no sea ya muy reciente. También el *Râmâyana* sería, según Dubuisson, *une épopée transposant une my-thologie [Y]; les cadres de la vieille légende, qui n'est pas née de rien ni pour rien+ son trasladados a un medio nuevo y distinto. Se trataría, pues, de situar sus orígenes, de descubrir sus resortes ideológicos (p. 133); de distinguir *l'affabulation, qui peut varier, de l'organisation intellectuelle qui sous-tend le jeu des variantesY+ (pp. 138-9). Los nudos del tejido narrativo forman un sistema específico y significativo. CUn sistema cerrado, que dispone de inteligibilidad propia. Una de las consecuencias de la naturaleza profunda de la epopeya consiste precisamente en reducir *la distance qui séparait originellement les dieux et les hommes [Y]. Transposant dans un univers particulier des mythes et des structures théologiques, aimant à réunir, dans les mêmes aventures, hommes et dieux+, evitar esta evolución no habría resultado fácil. Entonces, la tarea del intérprete consistirá en desentrañar las reglas de la transposición correspondientes al paso de la teología a la épica. El esquema mítico que, según Dubuisson, articula la conducta del protagonista, Râma, es el que Dumézil identificó, hace años, con la denominación de "los tres pecados del guerrero": una falta grave contra cada una de las tres funciones sucesivamente. Râma comete brâhmanicidio (un pecado gravísimo contra la primera función), al dar muerte a Râvana; antes había pecado contra la segunda, al vencer a un enemigo por medios desleales, incompatibles con la ética caballeresca; y después contra la tercera al repudiar, sin razones suficientemente válidas, a su esposa Sîtâ, que encarna la fertilidad de la Tierra. La sucesión de las transgresiones sería, pues, contra la segunda, la primera y la tercera función, en este orden.

Râvana, el enemigo de Râma y de los dioses, dista mucho de ser, simplemente, un diablo. En primer lugar, es de rango brâhmánico; invulnerable frente a los dioses, se precisa un hombre, un héroe, para hacerle frente con éxito; ha conquistado sus poderes sobrenaturales gracias a una durísima experiencia ascética; su existencia misma pone en peligro el sistema global del orden dhârmico. Para el rey-guerrero, el problema radica en el hecho de que, por las exigencias de su propio estatuto, debe recurrir periódicamente al empleo de una violencia impura.)Qué otra cosa podría hacer un *kshatriya*, *confronté à une menace de désordre social, quand le responsable n'est pas simplement un vulgaire séditieux?+ (p. 119). Debe cumplir con su deber, *fût-ce au prix d'une faute ou d'un crime: c'est le devoir éternel de ceux qui supportent les charges de la royautéY Le discours est devenu celui de la violence absolue à laquelle le roi ne doit pas hésiter à recourir quand l'ordre social traditionnel est menacé+. Râma ha de cargar con dos faltas graves y un sacrilegio indispensable: tres actos violentos, incluso brutales, pero que se manifiestan *comme indispensables sanctions infligées par le futur

souverain, à fin de préserver ou rétablir le bon fonctionnement du *dharma*+ (p.120). Se trata de legitimar el uso de la violencia, atribuyéndole una significación salvadora. Hay que tener en cuenta, además, que *le roi, de par sa position exceptionnelle, est finalement le plus exposé à enfreindre les règles dharmiques traditionnelles; or il est le seul dont les actes influencent l'état général du monde; c'est pourquoi on a pris soin de lui adjoindre des auxiliaires, chargés de liquider les conséquences les plus désastreusesY+. Se trata, pues, de un mito *potencialmente* trágico: el héroe *no puede dejar* de cometer una falta grave. *Le héros central ignore les hésitations, dramatiquement parlant+; éstas son substituidas con ventaja por un destino que conduce linealmente a Râma hasta el fin de su tarea: ningún detalle superfluo obstaculiza su marcha irresistible *vers le lieu où se révélera sa destinée+.

A continuación, Dubuisson se pregunta (p. 148): *En quoi la vie de renonçant que mène Râma dans la forêt répond-elle aussi à la conception de la fonction royale?+. Su respuesta es que el ideal épico impone un tipo de rey *qui, tout restant un guerrier vigilant et actif, possède aussi les vertus et les capacités du renonçant+ (p. 149). Lo que distingue la violencia real de las demás formas de violencia es su carácter desinteresado; por ello es capaz de reintegrar en la sociedad tradicional la fuerza (potencialmente) subversiva de la renuncia. La ideología real intentaba rescatar, para su propio beneficio, *le prestige et la séduction que devaient exercer les renonçantsY+. Un rey que prefiriera el ascetismo a sus deberes de estado no se ajustaría al *dharma*, base fundamental del mundo: *le *dharma* du roi est de protéger le *dharma* du monde et son salut éternel est à ce prixY+ (p. 176).

Una de las dificultades mayores que se interponen en nuestro camino, cuando intentamos penetrar en el mundo de las grandes epopeyas sánscritas sin una preparación especializada, radica en el complejo concepto de *avatâra*, que Dubuisson define como *le privilège que possèdent certains héros de n'être rien de moins qu'un dieu métamorphosé en homme [Y]; les *avatâra* se conduisent en hommes pendant la durée de sa mission, puisque son but final est d'instruire les mortels+, en el contexto de una crisis cósmica que amenaza con aniquilar el *dharma*. Parece fuera de cualquier duda razonable que el papel de Râma como *avatâra* de Vishnu es posterior a la composición principal del *Râmâyana*. Vishnu Cque en los tiempos védicos no era más que una divinidad relativamente secundaria de la clase guerrera, un aliado de IndraC se ha beneficiado de una promoción, un crecimiento de estatura religiosa verdaderamente espectacular, de la que la epopeya puede dar testimonio. El análisis de los diferentes libros demuestra el avance de este proceso: ello explica, en buena parte, las numerosas interpolaciones, algunas más fáciles de detectar que otras. También parece claro que Vishnu había empezado a suplantarse a Indra en su propio dominio *antes* de que Râma se convirtiera en su *avatâra*. Esto es consecuencia de *évolutions importantes intervenues dans le domaine politique et religieux+. Gracias a ellas, Vishnu fue promovido a la categoría de divinidad suprema, compasiva y salvadora, pero también capaz de aniquilar al enemigo de los tres mundos. La *vishnuización* de la historia de Râma englobó *la geste du héros à l'intérieur d'un vaste dessein providentiel qui culmine et s'achève avec lui+ (pp. 214-5). El resultado final, naturalmente, está surcado de contradicciones, a la vez profundas y significativas.

Es opinión común entre los sanscritistas que el enfrentamiento de Râma y Râvana tiene su paradigma cosmogónico en el combate entre Indra, señor del panteón védico, y un monstruo primordial, el Tricéfalo. Ahora bien, algunos especialistas como Bruce Lincoln han postulado que la lucha con el Tricéfalo es de raigambre indoeuropea común, pues se halla representada en numerosas ramas de la tradición. En la mitología griega, el Tricéfalo reaparece en la figura del monstruoso Gerión, aniquilado por Hércules. El himno que Píndaro consagró a esta hazaña (fr.169 S.-M.) nos sorprende como extrañamente familiar: *La Ley (*Nomos*), soberano universal de mortales e inmortales, rige con mano suprema, justificando incluso la violencia última; lo atestiguo con los trabajos de Hércules, que a Gerión etc.+ Un estudio comparativo de ambas tradiciones arrojaría sin duda interesantes resultados; pero la diferencia entre el *dharma* hindú y el *nomos* helénico es de naturaleza tal que puede ser útil para medir el abismo que separa dos civilizaciones radicalmente contrapuestas.

Pero ¿de dónde procedían las antiguas baladas y temas folklóricos que se integraron gradualmente en el *Râmâyana*? ¿Qué clase de lógica lo ha ordenado y estructurado? Dos interpretaciones contrapuestas se disputan el terreno: la de quienes postulan una unidad originaria parcialmente desnaturalizada por adiciones posteriores; y la de aquellos que creen que precisamente el acopio de materiales de origen muy diverso acabó dotando a la obra de la precaria unidad que suele reconocérsele. Pero, en todo caso, nadie pone en duda que el resultado final refleja *des tensions

profondes [Y] introduites dans le dispositif sans cesse rémanié des configurations successives de l'Histoire+.

Para quien pretende desentrañar algunos de los complicados mecanismos de la elaboración mitológica (en el ámbito indoeuropeo o en un contexto más general, da lo mismo), resulta fascinante este conjunto de producciones intelectuales y simbólicas (códigos, normas, reglas) que permiten 'pensar' los hechos sociales *dans le cadre d'un système idéal et inmutable, celui des quatre *varna* traditionnellesY+. La herencia trifuncional de los indoeuropeos habría sido constituida por un *corpus* de especulaciones (no de teorías abstractas) y también por un material literario *que chaque peuple aurait partiellement préservé, le retravaillant sans cesse à fin de l'actualiser tout en en conservant l'armature [Y], d'accord avec le réseau des contraintes idéologiques+ (p. 141).

El camino zigzagueante de esta reseña nos ha conducido desde argumentos muy generales a cuestiones cada vez más concretas y pormenorizadas. No hay que ver en esta disposición un simple producto del azar o del capricho. Más bien responde a una convicción profunda por parte de quien firma estas líneas: a saber, que las grandes construcciones de la mitología comparada (incluyendo también el trifuncionalismo de Dumézil, seguramente) pertenecen sobre todo al pretérito. La época actual se inclina por comparaciones más modestas, sobre todo de tipo bilateral. Pero la extraordinaria ambición teórica que presidió las grandes construcciones del pasado no debiera caer en saco roto, ni ha de ser totalmente olvidada. Evocarla de vez en cuando constituye mucho más que un ejercicio de nostalgia; sirve para recordarnos que la reflexión metodológica en profundidad es un ejercicio insoslayable para cualquiera que se esfuerce en dar razón, alguna razón, de los escurridizos mitos.

Jaume Pòrtulas, Barcelona

Proyecto de investigación del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la U.C.M.

La Comisión de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid, en su reunión del día 30 de marzo de 1995, ha acordado aprobar el Proyecto de Investigación precompetitivo presentado por el Prof. Santiago Montero (como investigador principal): "Banco de datos bibliográficos del Instituto de Ciencias de las Religiones (UCM)". El importe total concedido es del 400.000 ptas.

Dicho proyecto fue presentado ante las crecientes necesidades docentes e investigadoras relacionadas con el estudio de las religiones que en la actualidad existen en la Universidad Complutense de Madrid: a) los 40 créditos del Programa de Doctorado "Religión y Religiones" del Instituto; b) las nuevas asignaturas de Historia y Ciencias de las Religiones creadas en en los nuevos planes de estudio (sólo en la Licenciatura de Historia se ofrecen ocho asignaturas); c) la pronta creación de unos estudios de Ciencias de las Religiones de segundo ciclo; d) las numerosas tesis doctorales sobre este ámbito presentadas anualmente en dicha Universidad.

El mencionado Proyecto pretende crear un banco de datos bibliográficos del área de Historia de las Religiones (parte esencial del conjunto de materias impartidas por el Instituto) y, en concreto de las religiones antiguas del Occidente del Mediterráneo (el programa "Mentor" sobre bibliografía de los estudios de religión griega, actualmente desarrollado por las universidades belgas cubre, a nuestro entender, muchas de las culturas del Mediterráneo Oriental).

Actualmente, además de la adquisición del material informático necesario, se está a punto de concluir la elaboración de una base de datos, fácilmente accesible para los futuros usuarios. En ella se introducirán, en los próximos meses, más de 10.000 títulos de religión romana recogidos ya por los profesores Montero, Martínez-Pinna y Caerols miembros de dicho proyecto.

VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Buga-Valle, Santafé de Bogotá, Colombia, 3 al 14 de junio de 1996, convocado por La Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (fundada en 1990) y el Instituto Colombiano de Antropología.

Temáticas propuestas:

Contextos contemporáneos: Religión y globalización, ciber-religión, medios masivos de comunicación y proselitismo electrónico, new age, fin de milenio, mundo urbano, género, sincretismos contemporáneos y sistemas alternativos de representación. Abordamientos teóricos.

Nuevos sentidos de lo religioso: Reelaboraciones simbólicas y míticas, geografías de lo sagrado, cambios culturales y religiosos, movilidad social y religiosidad, concepciones de mundo emergentes, bases culturales y recepción de mensajes religiosos.

Religiosidad y etnicidad afroamericana, andina, mesoamericana y caribeña: Aspectos etnohistóricos, arqueológicos, etnológicos, sociológicos y lingüísticos; estudios comparativos entre regiones y problemáticas, santuarios, vírgenes, sistemas de cargos y mestizajes.

Religiosidad, identidad y territorio: Procesos de identificaciones religiosas y problemas intraétnicos, imaginarios religiosos y creación de identidades étnicas, sistemas de representación, religiones cívicas, identidades nacionales.

Religión y conflicto: Batalla de signos, minorías religiosas y representación y participación política, competencia de iglesias y misiones. Religión oficial VS religiones populares, guerras étnico-religiosas, católicos Vs protestantes, zonas de violencia, conflicto armado, narcotráfico, grupos religiosos y misiones.

Información: Comité Organizador del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Instituto Colombiano de Antropología, Calle 8 n1 8-87, Apartado aéreo 407, Fax (57-1)2-330960, Santafé de Bogotá, Colombia.

II Jornadas Internacionales de Roles Sexuales y de Género, Mujer, ideología y población, 13 - 16 de Noviembre 1995, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Entre los participantes figuran los miembros de la S.E.C.R.: D. Plácido, "Madres de la tragedia griega"; S. Montero, "Infertilidad sexual y magia greco-romana"; J. Alvar, "Simbólica de los colores y reproducción: los Misterios"; P. Fernández-Uriel/ A. Vázquez, "Formas de sexualidad no reproductivas: héroes y diosas"; R. Sanz, "La mujer como transmisora de poder en el Reino Visigodo".

American Academy of Religion, the Society of Biblical Literature and the American Society of Oriental Research, Annual Meeting, Filadelfia (Pennsylvania), 18-21 Noviembre 1995

Del programa de este Congreso, cuyo número de participantes supera la cifra de 5000, se destacan aquí únicamente los temas de la conferencia inaugural, del discurso del Presidente y de las dos sesiones plenarias, respectivamente:

Cornel West (Harvard), *Race Matters*

Peter J. Paris (Princeton Theological Seminary), *The Ethics of African American Religious Scholarship*

Toni Morrison (Princeton University), Premio Nobel de Literatura 1993, *Problems with Paradise*

Martin E Marty (Chicago), *The Modes of Being, Doing, Teaching, and Discovering: The Contexts of Theological Schools and Religious Studies departments*

Señalan también dos de los libros que en el presente año han recibido el premio "Excellence in the Study of Religion":

Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 1994

Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*, New York: Oxford University Press, 1994.

Programa de Doctorado "Religión y religiones" 1995-96, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense, Madrid

Julia Mendoza Tuñón, *Religión de la India Védica*

José María Blázquez, *Cristianismo y sectas místicas*

Santiago Montero Herrero, *Aspectos económicos del ritual romano*

Antonio Piñero Sáenz, *El Jesús histórico. Aproximación filológica*

Maribel Fierro, *Las prácticas rituales islámicas a través de la historia*

Alberto Bernabé Pajares, *Dos aspectos de la religión griega: religión olímpica y, religiones de salvación*

Julio Trebolle Barrera, *Aniconia e imaginario bíblico*

Montserrat Abumalham Mas, *Elementos religiosos en la literatura árabe contemporánea*

Eugenia Popeanga Chelaru, *Amor y muerte en la Edad Media. Fiestas, ceremonias, leyendas, y mitos literarios*

José Paulino Ayuso, *Imágenes religiosas en la literatura española contemporánea*

Luis Vegas Montaner, *Literatura apócrifa y apocalíptica judía*

Luis Girón Blanc, *Exégesis rabínica*

Manuel Fraijó, *El hecho religioso*

José Gómez Caffarena y José M. Mardones, *Dios como problema para la filosofía de la religión*

Agustín Andreu, *La antropología religiosa de Leibnitz a Shatesbury: un proyecto frustrado que vuelve*

Manuel Fernández del Riesgo, *Filosofía de la muerte*

Juan Luis Recio Adrados, *Persistencia de lo sagrado en la sociedad española y en el mundo contemporáneo*

Rafael Navarro Valls y Ana Fernández-Coronado, *Las objeciones de conciencia*

Eduardo Chamorro Romero, *Representación y mito en la obra de Freud*

Carlos Gómez Sánchez, *Freud: la crítica de la moral*

J.A. Ríos González, *Las figuras parentales en la génesis y el desarrollo del hecho religioso*

Juan Martín Velasco, *Cristianismo y religiones no cristianas. De la teología exclusivista al pluralismo de las religiones y el diálogo interreligioso*

Tomás Calvo Buezas y Carlos Junquera, *Racismo, xenofobia y fundamentalismo*

Antonio Cea, *Religiosidad popular en España* (temas específicos)

Máster Universitario Ciencias de la Religión, Curso 1995-96, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Información: 91/734 39 50 Ext. 303. Programa 1995-6:

El Islam, Emilio Galindo

Psicogénesis de la religiosidad, Mercedes Navarro

Historia de las Religiones (III), Julio Trebolle

Modernidad y secularización, José Gómez Caffarena

Teología cristiana de la pluralidad religiosa, José Joaquín Alemany

Sectas y nuevos movimientos religiosos, José Moraleda
Judaísmo postbíblico, Angel Sáenz-Badillos
Orígenes del Cristianismo, Manuel Fraijó

Instituto Fe y Secularidad, Madrid. Entre los Seminarios del Curso 1995-96 figuran los siguientes:

José Gómez Caffarena, La Religión según Immanuel Kant
Antonio Blanch y José Juanco, El factor estético en la experiencia de lo sagrado
Manuel Fraijó, Grandes religiones no cristianas: reflexión filosófico-teológica

Fundació Joan Maragall, Cristianisme i cultura, Curs 95-96

Inauguración del curso, M. Rovira Bellosó: "Entre la fe i la cultura, cap on anem?", 28 Setembre 1995

Ciclo de conferencias "Romanticisme, cultura i religió a Catalunya": Joan Requesens, "Fe i pensament en el Romanticisme Català"; Salvador Carrasco - Casimir Martí, "Els models político-socials propugnats des del Catolicisme"; Hilari Ragué, "La recepció del pensament polític romàntic"; otras conferencias por Mireia Freixa, Josep Paré, Montserrat Albet (Octubre i novembre)

Jornades d'estudi coorganitzades amb la Fundació "la Caixa", "Espai i símbol en l'art oriental", coordinades per J. Corredor- Matheos (continuació de les Jornades "El sagrat en l'art") (17-26 Octubre)

VII Simposi Internacional "El orígens. Perspectiva científica i perspectiva teològica": David Jou, Claude Geffré, Antoni Prevosti, Luis M. Armendáriz, Luigi-Luca Cavalli-Sforza, Fiorenzo Facchini, Jaume Bertranpetit (20-23 Novembre)

Simposi en col·laboració amb l'Institut d'Humanitats: "El mal" (Gener 96)

Ciclo de conferències coorganitzat amb la Institució Cultural del CIC: "Narrativa i transcendència" (Març 96)

Dentro de la colección "Cristianisme i Cultura" se anuncia la próxima publicación de los siguientes volúmenes:

18. *Habermas, Lévinas, Ricoeur. Ética contemporània i religió*, Gabriel Amengual, Josep M. Esquirol, Andreu Marquès
19. *La vida després de la vida*, Antoni Marabosch (ed.)

Curso de Antropología y Cristianismo, Fundación Antonio Oliver Montserrat, Madrid, 7 Octubre 1995 - 23 Marzo 1996.

Félix Gracia Prou, "El Hombre nuevo: reencarnación o resurrección"

José MÓ Abad Buil, "La ética hoy: en busca del fundamento"

Andrés Ripoll Muntaner, "El científico frente a la religión"

Raimon Panikkar, "¿Fue Cristo Cristiano?"

José MÓ Mardones Martínez, "Nuevas formas de religión: La crisis de la religión católica"

Carlos Alonso Bedate, "Tecnologías modernas y nuevas medicinas"

José I. González Faus, "Visión creyente del hombre"

Javier Picaza Ibarrondo, "El Dios judío: Biblia Hebrea"

Emilio Galindo Aguilar, "Dios como obstáculo"

María Toscano Liria, "Mística: ¿solución nueva o de siempre?"

Francisco Oleza Le Senne, "El que ha de venir"

María Toscano Liria, "La mística especulativa en Occidente (De Prio a Meister Eckhart)".

CONGRESOS Y SEMINARIOS RECIENTES

La voz de mudéjares y moriscos, Coloquio Internacional, Universidad de Alicante, 29 - 31 de marzo de 1995, Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos.

Mikel de Epalza, Univ. Alicante, *La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro documentos, en árabe, en castellano y en catalán.*

Anna Domingo i Gabriel, C.S.I.C. de Barcelona, *La veu de Sarrains Sarraines de la Corona d'Aragó a la documentació cristiana del segle XIV.*

Roser Salicreu i Lluch, C.S.I.C. de Barcelona, *Sarrains desaveïnats d'Elx i Crevillent a mitjan segle XIV, segons llur propi testimoni.*

Isabel Bonet O'Connor, University of California - Los Angeles, *En busca d'una minoria perduda: notícies sobre els mudejars de Xàtiva*.

Manuel Espinar Moreno, Univ. Alicante, *La voz de los mudéjares en la aljama de Guadix*.

Aurelio García López, Univ. Alcalá, *Moriscos andalusies en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos*.

Gregorio Colás Latorre, Univ. Zaragoza, *Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la cultura*.

Serafin de Tapia, Univ. Salamanca-Ávila, *Los moriscos castellanos, ¿una identidad en trance de desaparición?*.

Luis Fernando Bernabé, Univ. Alicante, *Nuevos datos e hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminjo*.

María Jesús Rubiera Mata, Univ. Alicante, *Nuevos datos e hipótesis sobre la personalidad del Mancebo de Arévalo*.

Aurelia Martín Casares, Univ. Granada, *Una voz directa: la voz de los libertos granadinos*.

Enrique Soria Mesa, Univ. Granada, *La voz de los moriscos a través de un memorial de nobleza*.

Amalia García Pedraza, Univ. Granada, *El otro morisco: algunas propuestas para el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales*.

Javier Castillo Fernández, Univ. Granada, *Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano del rey católico*.

Juan Abellán, Univ. Cádiz, *Los moriscos en los libros de Apeo*.

Soha Abboud Haggar, Univ. Complutense, *Al-yihād en los manuscritos moriscos del al-Tafr` de Ibn al-Yallāb*.

Mercedes Sánchez Álvarez, Univ. Oviedo, *Sobre el léxico de los textos aljamiados. Algunas observaciones*.

Pino Valero, Univ. Bielefeld, *La doncella Carcayona*.

Jesús Zanón, Univ. Alicante, *Obras gramaticales en los manuscritos de la Junta*.

Gerard Wiegers, Rijks Universiteit Leiden, *Nueva luz sobre el Evangelio de Bernabé*.

Francisco Franco Sánchez, Univ. Alicante, *Los mudéjares, según la rihla de Ibn as-Sabbāh*.

José Francisco Cutillas Ferrer, Univ. Alicante, *El universo cultural islámico de los moriscos expulsados. Un texto xii del s. XVII en castellano*.

Miguel Ángel Auladell, Univ. Alicante, *Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII*.

Abdelhakim Gafsi Slama, Instituto Nacional del Patrimonio, de Túnez, *Algunos aspectos de la literatura morisco-andalusí en Túnez*.

André Stoll, Univ. Bielefeld, *El cuento del Abencerraje y el destino de los moriscos. Acerca de la función del moro en el contexto discursivo del siglo XVI*.

Carmen Martínez Albarracín, *Las alguacías más antiguas en los manuscritos de Ocaña (Toledo)*.

Yvette Cardaillac-Hermosilla, Univ. Bayonne, *Quand les morisques se mariaient...*

Joaquina Albarracín Navarro, Univ. Granada, *Carta morisca de dote y arras de Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz*.

Bernard Vincent, École des Hautes Études, París, *Mudéjares y moriscos: una voz, unas voces*.

Religión y sociedad en la España contemporánea. Siglos XIX y XX, Casa de Velázquez, École des Hautes Études Hispaniques, Madrid, Nov. 1994 - Abril 1995. Intervino en el mismo el miembro de la SECR,

Santiago Petschen (Univ. Complutense), "España y el Vaticano del concordato de 1851 al de 1953".

Sociedad de Estudios Indicos y Orientales, Seminario sobre Yogas, Madrid 3 Junio 1995

Ernesto Ballesteros, "El raja yoga de los Yogasutras de Patañjali"

Javier García de Andoain, "El yoga tántrico del Saivismo de Cachemira"

Javier Ruiz Calderón, "El yoga de la Bhagavad Gita"

Vicente Merlo, "El yoga integral de Sri Aurobindo"

Magia, religión y sexualidad en el mundo antiguo, VI Cursos de verano de la UNED, 3-7 de Julio 1995

José M^o Blázquez Martínez, "Religión y sexualidad en el mundo antiguo"

Antonio Poveda Navarro, "La religión ibérica: entre lo mágico y lo sagrado"

Ana M^o Vázquez Hoys, "Magia y religión en el mundo antiguo"

Julio Trebolle Barrera, "Los textos de Qumrán"

Pilar Fernández Uriel, "La vida cotidiana y la sexualidad en el Alto Imperio Romano"

Santiago Montero Herrero, "Magia y sexualidad en Roma"

Juan José Sayas Abengoechea, "Religión y magia en el Norte de Hispania en el Bajo Imperio"

Mario Torelli, "La prostitución sacra en el mundo antiguo"

Federico Lara Peinado, "Magia, religión y prostitución en el antiguo Oriente"

2nd International Summer School on Religions in Europe, *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*, Associazione per lo studio del fenomeno religioso, Passignano 27 Agosto - 3 Septiembre 1995.

A. Nesti (Univ. Florencia), "Il senso della Summer School 1995"

H. Legrand (Inst. Católico de París), "Tempo storico delle chiese e costruzione europea"

G. Gasparini (Univ. Católica de Milán), "La questione del tempio nelle società post-industriali"

G. Morlini (IFOA Reggio Emilia), "Tempo umano della formazione e nuova razionalità aziendale"

P. Antes (Univ. Hannover), "Concezioni ed esperienze del tempio nelle grandi religioni"

P. De Marco (Univ. Florencia), "Tempo, identità e senso della storia"

A. Nesti (Univ. Florencia), "Tempo della soggettività e `nuovi dei'"

O. Costa (Director de teatro), "Tempo sacro, tempo drammaturgico"

R. Cipriani (Univ. Chieti), "Tempo sociale e tempo sacro: Lo stato della ricerca sociologica"

T. Labib (Asociación árabe de Sociología, Tunes), "Tempo e religioni nelle società arabo-islamiche"

El programa incluía seis talleres sobre cuestiones diversas y una sesión de conclusiones por:

S. Ferrari (Univ. Milán), "Templo, diritto, religione"

M. Luyckx (UE, Cellule de prospective, Bruselas), "Dal tempo della macchina al tempo `reincantato' dell'intelligenza post-industriale"

S. Zamagni (Univ. Bologna), "Politiche d'uso del tempo in un'economia post-industriale".

P. Antes (Univ. Hannover), "Conclusione dei lavori".

Islam, Hinduism and Politics in Western Europe, Congress in Leiden, Holanda, 7-9 Septiembre 1995.

Montserrat Abumalham, *The Muslim Presence in Spain: Policy and Society*

Stefano Allievi, *Muslim organizations and Islam-State relations: the Italian case*

Valérie Amiraux, *Between Political Overdetermination and Cultural Affirmation*

Ahmed Andrews, *Hindus and Muslim Attitudes towards Political Activity in the United Kingdom: A Case Study of Leicester*

Roger Ballard, *Islam and the Construction of Europe*

Herman Beck, *The Committee of Minorities Policy as a Platform for the Dialogue between Muslims and the Municipal Council in three Dutch Cities*

Stacey Burlet & Helen Reid, *'Riots', Representation and Responsibilities: The Role of Young Men in Pakistani-Heritage Muslim Communities*

Claire Dwyer & Astrid Meyer, *The establishment of Islamic schools: a controversial phenomenon in three European countries*

Jeroen Feirabend & Jan Rath, *Making place for Islam in Politics: Local Authorities Dealing with Islamic Associations*

Ruben Gowricharn & Bim Mungra, *The politics of integration*

Ron Haleber, *Myth, truth and slander about the political influence of the countries of origin in Dutch Muslim organisations*

David Herbert, *Religious Tradition in the Public Sphere: Habermas, MacIntyre and the Representation of Religious Minorities*

M. Ali Kettani, *Challenges to the Organisations of Muslim Communities in Western Europe: THE Political Dimension*

Sjoerd Van Koningsveld, *Loyalty to a non-Muslim Government: A Critical Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of SOME Contemporary Islamicists*

Seán MacLoughlin, *In the Name of the Umma: Debating the Local-Global and the Making of Muslim Identities in Bradford*

Jan Van der Lans & Margot Rooijackers, *Prospects of second generation Turkish Muslim migrants concerning the position of Islam in Dutch society*

Johan Leman & MOnique Renaerts, *Dalogues at different institutional levels among authorities and Muslims in Belgium*

Jean Michot, *The Higher Council of Muslims of Belgium and politics: the new Executive of the Muslims of Belgium*

Cecile Nijsten, *Maroccan youngsters in the Netherlands: Attitudes towards Islam and politics*

Lars Pedersen, *Islam in the Discourse of Public Authorities and Institutions in Denmark*

Kingsley Purdam, *Muslim Councillors: Interfaces and Agendas*

Ottavia Schmidt di Friedberg, *West-African Islam in Italy: the Senegalese Mourides as an Economic and Cultural Network*

Wasif Shadid, *Views in Dutch politics on the multicultural society*

Bassam Tibi, *Islam, Hinduism and Limited Secularity in India - A Model for Muslim-European Relations in the Age of Migration?*

Jacques Waardenburg, *Muslims as Dhimmīs. On the Emancipation of Muslim Immigrants in Europe*

Nadine Weibel, *The Islamic 'Headscarf Affair' in France and Muslim Women Mobilization*

Pnina Werbner, *Public Spaces, Political Voices: Gender, Feminism and British Muslim Participation in the Public Sphere*

Catherine Wihtol de Wenden, *Muslims in France*

XIX Foro sobre el Hecho Religioso, 29 Septiembre - 1 Octubre 1995, Majadahonda, Madrid

Javier Martínez Cortés, Xabier Pikaza y Andrés Ortiz-Osés, "Aproximaciones a la noción de mito" (Panel)

Raimon Panikkar, "El mito en la historia de las religiones"

Eugenio Triás, "El mito en la evolución cultural humana".

Verstehen und Vergleichen, Congreso de la Sociedad alemana de historia de la religión (Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte), Bonn 4-6 Octubre 1995.

Apertura por el Presidente de la DVRG, Prof. H. Kippenberg (Bremen)

C. Colpe (Berlin), "Wie universal ist das Heilige?"

W. Gantke (Bonn), "Die neuere Diskussion um das Heilige"

B. Saler (Waltham, Mass.), "Conceptualizing Religion"

F. Stolz (Zürich), "Vergleich von Regeln und Verläufen religiöse Kommunikation"

A.W. Geertz (Aarhus), "Hermeneutics in Ethnography"

G. Stephenson (Tübingen), "Wege und Grenzen der vergleichenden Perspektive"

C.-A. Keller (Lausanne), "Vergleichendes Verstehen mystischer Religiosität"

V.N. Makrides (Larissa), "Vergleichende Religionsforschung und die Suche nach religiösen universals"

G. Löhr (Göttingen), "'Verstehen' - eine religionswiss. Kategorie im Lichte der analytischen Philosophie"

Haugig, H.-M., "Komparatistische und exklusivistische Begriffe in Religionen und Religionswissenschaft"

B. Gladigow (Tübingen), "Vergleich und Interesse"

H. Seiwert (Leipzig), "Religionsgeschichte als Universalgeschichte und die Bedeutung der vergleichenden **Methode**"

J. Trebelle (Madrid), "Isebel, die gefallene Göttin. Das israelitische Gegenmodell zur altorientalischen Königsideologie"

G. ter Haar (Utrecht), "The African Diaspora in the Netherlands: Life Crisis Rituals"

H.G. Kippenberg (Bremen), "Religionshistorische Erzählformen"

L.H. Martin (Burlington, Vt.), "Comparison with Respect to Religions in Antiquity"

J.N. Bremmer (Groningen), "Der Beitrag der Verhaltensforschung zur Erklärung von Ritualen"

K. Rudolph (Marburg), "Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft"

C. Bochsinger/M. von Brück (München), "Mission als Gegenstand vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung"

Comunicaciones breves en dos sesiones paralelas:

J. Mohn (Bonn), "Komparatistik in der Mythosforschung"

B. Schmitz (Marburg), "Theoretische Grundlagen des Vergleichs und der Gleichsetzung religionswissenschaftlicher Gegenstände"

J. Rüpke (Tübingen), "Das Charisma geht, der Priester kommt: Wissenschaftsgeschichtliche und systematische Überlegungen zur Typologie religiöser Spezialisten"

O. Freiberger (Bayreuth), "Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichen Ordenswesen"

M. Stausberg (Bonn), "Komparatismus und Konkurrenz. Zum Religionsvergleich im 17. und 18. Jh."

B. Maier (Bonn), "Anknüpfung und Abgrenzung: Das Bild der heidnischen Vergangenheit im mittelalterlichen Nordeuropa und im frühislamischen Arabien"

U. Brunotte (Berlin), "Initiationen im Vergleich: Rituale und Mythen von Initiationen in historischer und gegenwärtiger Perspektive"

E. Hermsen (Marburg), "Perspektiven zum Verstehen der altägyptischen Religion"

F. Mora (Rom/Tübingen), "Morphologie und Vergleich der antiken Religionen"

M. Baumann (Hannover), "Hindus und Juden in globaler "Zerstreuung": Über den Vergleich zum Theoriebegriff der Diaspora"

M. Deeg (Nagoya), "Das Problem des Mißverständnisses bei der Übersetzung religiöser Texte"

C. Auffahrt (Tübingen), "Gemeinsamer Ursprung und Vergleich in missverstehendem Dialog und Polemik: Die Eschatologie der mittelalterlichen Religionen"

E. Franke (Göttingen), "Zum Problem des Verstehens veränderten religiösen Verhaltens in der Gegenwart"

Workshops:

B. Gladigow (Tübingen) u.a., "Medienanalyse und Religionswissenschaft: Vorstellung eines Forschungsfeldes (Medienprojekt Tübingen)"

R. Mahlke (Tübingen), "Mündliche Religionsforschung als ein Weg zum Verstehen in der Religionsgeschichte"

El Congreso hizo pública una declaración de apoyo en favor de la Profesora Annemarie Schimmel, quien ha recibido el Premio de la Paz correspondiente a este año en la Feria del Libro de Frankfurt. A. Schimmel (Bonn) pronunció una conferencia pública: Wie universal ist die Mystik?

IV Jornadas de Filología Clásica, *La palabra mágica: poema, encantamiento y profecía*, 18-20 octubre 1995, organizadas por la Asociación *Aletheia*. Han participado los miembros de la S.E.C.R.:

A. Bernabé, "El Orfismo entre magia y religión"

A. Piñero, "La magia en el Antiguo Testamento"

J.A. Alvarez Pedrosa, "Cuatro hoscas maldiciones: las maldiciones oscas"

(información suministrada por Concepción Neira)

III Jornadas sobre Filosofía de la Religión, Dificultades del concepto de Dios, Instituto de Filosofía, C.S.I.C., Madrid 20-21 Octubre 1995

Alfredo Fierro, "¿Cómo se plantea el problema de la existencia de Dios?"

Ramón Valls (Univ. Barcelona) (Textos de Hegel)

Enrique Romerales (Univ. Autónoma), "¿Qué significa ser Dios?"

Seminario sobre Filosofía de la religión, Curso 1995-96, Instituto de Filosofía C.S.I.C., Madrid. Las dos primeras sesiones del seminario que se extiende a lo largo del curso académico corren a cargo de:

Jorge Uscatescu, "Lo sagrado y lo divino", 19 Octubre 1995

Javier Ruiz Calderón, "Lo divino y Dios", 2 Noviembre 1995

Seminario sobre *Mitos orientales y literatura*, Instituto de Filología C.S.I.C., Madrid, Miércoles 18 de Octubre 1995. Coordinación: Mercedes García-Arenal y Manuela Marín.

Jesús Luis Cunchillos, "Mitos de Ugarit y la Biblia"

Manuel Molina, "La tradición literaria de la mitología mesopotámica"

José Manuel Galán, "Mitos en la literatura egipcia"

Julio Treballe, "Mitología e iconografía orientales y el aniconismo monoteísta"

Emilia Fernández Tejero, "El mito y los mitos del Cantar de los Cantares"

Natalio Fernández Marcos, "El mito del Anticristo y sus transformaciones"

Montserrat Abumalham, "La imagen mítica de la mujer y de la ciudad en al-Bay~t".

Religión y Sociedad. Balance y prospectiva tras 20 años (1975-96), Madrid 23 y 24 de Octubre de 1995, Jornadas organizadas por el **Gabinete de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Estado de Justicia**, Ministerio de Justicia e Interior.

Presentación de las Jornadas: Víctor Urrutia, Director del Gabinete de Asuntos Religiosos

Ponencia "Religiosidad, cambios sociales y culturales en la España actual", Salvador Giner (Univ. Pompeu Fabra) y Joan Estruch (Univ. Autónoma de Barcelona)

Ponencia "El papel de la religión en la vertebración de la sociedad civil", Víctor Pérez Díaz (Univ. Complutense) y José Ramón Montero (Univ. Autónoma de Madrid)

Ponencia "Religión y política: Malentendidos y caminos de superación desde la praxis", José M^o Michavilla (Diputado el P.P.) y Raimon Obiols (Diputado del P.S.C.)

Ponencia "Religión y ética civil", Adela Cortina (Univ. de Valencia) y Carlos Thibaut (Instituto de Filosofía C.S.I.C.)

Panel "Las relaciones interreligiosas: progresos y nuevos retos", Riay Tatari (Comisión Islámica de España), Samuel Toledano (Comunidades Israelitas de España), Mariano Blázquez (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), Julián García Hernando (Secretariado Relaciones Interconfesionales. Conferencia Episcopal Española)

Panel "La religión en la construcción de la tolerancia y del nuevo humanismo", Juan Martín Velasco (Instituto Superior de Pastoral Social, Univ. Pontificia Salamanca), José M^o Mardones (Instituto de Filosofía C.S.I.C.), Victorino Mayoral (Consejero de Presidencia y Trabajo, Junta de Extremadura), Fernando Savater (Univ. Complutense)

Panel "Religión y problemas sociales", José Jiménez Villarejo (Fiscal Tribunal Supremo), Francisca Sauquillo (Eurodiputada), Joaquín García Roca (Univ. Valencia), Imanol Zubero (Univ. País Vasco).

Moderaron las diversas sesiones: Gregorio Peces Barba (Univ. Carlos III de Madrid), Dionisio Llamazares (Presidente del Consejo Escolar del Estado), Juan M^o Bandrés (Ex-diputado), Victoria Camps (Senadora), José M^o Marín Patino (Presidente de la Fundación "Encuentro").

La Apertura de las Jornadas corrió a cargo de M^o Teresa Fernández de la Vega, Secretaria de Estado de Justicia, y la Clausura de Juan Alberto Belloc, Ministro de Justicia e Interior.

PROGRAMAS Y CENTROS DE ESTUDIO

Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía y de Antropología Social:

Filosofía de la Religión, 2^o Ciclo, obligatoria

Fenomenología de la Religión, 1^{er} Ciclo, optativa

Historia de las religiones, 1^{er} Ciclo, optativa

Creación de un Institute for the Study of Religions en la Universidad de Leiden, Holanda. Este Instituto interdisciplinar desarrolla ocho programas de investigación proyectados para un período de cinco años:

1. Método y teoría en el estudio de las religiones, Supervisor: Jan Platvoet

2. La Biblia hebrea y sus versiones antiguas, supervisor: Arie an der Kooij

3. Tradiciones religiosas judías y cristianas en el período helenístico, Supervisor: Henk Jan de Jonge

4. El Islam y el Occidente: contactos interreligiosos e interculturales, Supervisor: P. Sjoerd van Koningsveld

5. Religión comparada: Supervisor: Karel van der Torrn

6. Formulación y reformulación de las tradiciones cristianas, Supervisor: E. van der Wall

7. Religión y morales en la sociedad moderna, Supervisor: Meerten ter Borg

8. Ideas, cambio y verdad, Supervisor: Hendrik Johan Adriaanse.

El Instituto convoca un Congreso Internacional sobre el tema "Canonisation and Decanonisation in Religious Traditions", 9-10 Enero 1997.

Creación en la Universidad de Bonn de un "Graduiertenkolleg" sobre "Estudios religiosos interculturales y de historia de las religiones".

Se trata del equivalente de un instituto interdisciplinar, en el que colaboran cátedras de diversas Facultades. Integran los estudios disciplinas de las facultades de Teología católica y protestante (Exégesis bíblica, Teología sistemática y Ética teológica), de la Facultad de Filosofía ("Religionswissenschaft", Lenguas y culturas de Asia Central, Indología, Islamología, Historia antigua,

Egiptología y Sociología) y de la Facultad de Medicina (Neurofisiología). El Instituto coopera también con las secciones de Etnología, Japonología, Sinología y Judaística (Colonia).

Otros dos institutos similares ("Graduiertenkolleg") han sido creados también en las Universidades de Marburg y Heidelberg.

LIBROS

Lluís Duch, *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica*, Biblioteca Serra d'Or, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995

Manuel Fraijó - Juan Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid 1995.

Francisco Díez de Velasco, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid 1995

Richard Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee, Suiza, 1992.

David Flusser, *El Cristianismo, una religión judía*, Riopiedras, Barcelona 1995

Nuevas revistas de Sociedades afiliadas a la IAHR:

Method and Theory in the Study of Religion, Canadá, NAASR

Revue por Religionistku, República Checa

ZfR. Zeitschrift für Religionswissenschaft, Alemania (semestral, Diagonal-Verlago, Marburg)

Otras revistas de reciente creación:

Journal of Contemporary Religion, ed. Peter B. Clarke, Centre for New Religions, King's College London, University of London.

Studies in World Christianity: The Edinburgh Review of Theology and Religion, Edinburgh University Press, Gran Bretaña.

Reviews in Religion and Theology, ed. Gareth Jones, University of Birmingham, SCM Press Ltd.

CONSIDERACIONES EN TORNO AL "SABADO DE LAZARO, PRELUDIO DE LA SEMANA SANTA EN GRECIA.

Pilar González Serrano
Profesora Titular de Arqueología, U.C.M.

En tiempos en los que la Semana Santa, en la mayoría de los países europeos, se asocia más bien con un período vacacional y viajero, (sin que por ello dejen de seguir celebrándose con fervor santos oficios y procesiones), sorprende ver cómo en Grecia "Ἡμέρα της Μεγάλης Παρασκευῆς" o "Ἡμέρα της Μεγάλης Πέμπτης", continúa siendo la gran fiesta nacional en la que participan todos y en la que todos acentúan, de forma muy especial, el significado de la resurrección de Cristo, en torno a la cual giran las celebraciones de la semana entera. En nuestro caso, sin embargo, el eje fundamental de toda la liturgia pascual es la pasión y muerte del Nazareno y, en consecuencia, el día más sagrado, el del gran luto, es el Viernes Santo.

En Grecia, el "gran día" es, por lo tanto, el Domingo de Resurrección, celebrado como un estallido de vida, de afectividad y de esperanza. Es, en definitiva, el triunfo de la primavera, del año nuevo vegetal, festejado siempre en Grecia y presente en los mitos alusivos al ciclo de vida y muerte; pero, sobre todo, lo más emotivo, al menos para el simple espectador, es percibir aún, en su celebración, el eco del comprometido grito de libertad que, año tras año, durante los siglos de la turcocracia, brotaba de miles de gargantas helenas, allá donde estuvieran, al pronunciar las frases de "Ἡμέρα της Μεγάλης Πέμπτης" o "Ἡμέρα της Μεγάλης Παρασκευῆς". En estas mágicas palabras se encerraba la secreta contraseña de todo un pueblo, unido por la firme esperanza de asistir a la resurrección de su patria, libre al fin del yugo opresor. Y esa cálida sacudida se sigue sintiendo, como una corriente eléctrica, en las celebraciones pascuales, no sólo en la propia Grecia, sino en todas y cada una de las comunidades griegas establecidas en suelo extranjero.

En consecuencia, día a día, durante "Ἡμέρα της Μεγάλης Παρασκευῆς", los griegos mantienen vivas sus más queridas tradiciones y cumplen con todos los ritos. Se preparan los huevos rojos de Pascua ("Ἠμέρα της Μεγάλης Πέμπτης"), símbolo de resurrección, las roscas y rosquillas ("Ἠμέρα της Μεγάλης Πέμπτης"), las velas ("Ἠμέρα της Μεγάλης Πέμπτης") con lazos, azules para los niños y rosas para las niñas, que recibirán la nueva luz ("Ὁ ἅγιος Πνεῦμα") en la ceremonia de la resurrección ("Ἡμέρα της Μεγάλης Πέμπτης"), y, sobre todo, se propicia una preparación interior en el que no falta el respetuoso y severo ayuno, asumido con responsable libertad.

De esta suerte la Pascua griega ("Ὁ ἅγιος Πνεῦμα") se vive como un conjunto de jornadas en las cuales todos los griegos se sienten profundamente unidos por los impalpables, pero férreos hilos de la raza, la historia y la religión, es decir, las bases del único lenguaje que, a través de los siglos, les cohesionó por encima de sus individualismos y diferencias.

Por otra parte, es evidente que en la celebración de la Pascua griega, como en la de todos los países mediterráneos, se combina una larga serie de milenarias tradiciones paganas con la dramatización de la pasión y muerte de Jesucristo. Dichas tradiciones perviven en el recuerdo colectivo, de forma inconsciente, pero a la vez indeleble, por lo que la Iglesia Ortodoxa Griega, con buen criterio y tolerancia, ha asumido algunas de ellas, principalmente las de carácter popular, sin el menor reparo, aunque, como era de esperar, modificándolas de forma coherente y de acuerdo con la doctrina cristiana. Tal es el caso, por poner un ejemplo, de los célebres "jardines de Adonis" con los cuales aún siguen adornando las ventanas de las gentes piadosas para engalanar el camino procesional del Epitafio. Y, sin embargo, como es sabido, tales "jardines", símbolo de la brevedad de la vida del dios, fueron la causa, en su día, de la muerte de las santas sevillanas, Justa y Rufina (fines del siglo III d. C.), por negarse a entregar el óbolo requerido por la comitiva que desfilaba con las efigies de Adonis y Venus (o Salambó) cuando pasaba ante su humilde alfar: "el furor sacrilego se quebró en los vasos e hizo que Cristo triunfara en los santos" (prefacio mozárabe).

El mito del joven dios que, cada año, muere en invierno y resucita en primavera, como las doradas espigas, los frutos de los árboles y las flores del campo, se puede rastrear en la cuenca mediterránea desde la más remota antigüedad. Desde el Neolítico - período prehistórico definitivo para la sociabilización y progreso del hombre - la práctica de la agricultura propició el desarrollo de una religión ctónico-agraria, basada en el culto de la "madre-tierra", señora de vivos y muertos, de los animales y de las plantas (la célebre "Ἡμέρα της Μεγάλης Πέμπτης"), fecundada por la fuerza viril de un dios (hijo o amante) que desaparecía y volvía a aparecer, siguiendo el ciclo eterno del renacer vegetal. Con él se asociaron no sólo los cereales, sino también las flores y frutos más tempranos, tales como las violetas, los lirios, los

almendros, etc. Dioses como Dumuzi, Tamuz, Adonis, Atis, en Asia Menor; el "megistos kouros" de Creta, Dionisos y Perséfone, en Grecia, fueron divinidades cuya muerte y descenso al Hades (catábasis) se lloró con los primeros vientos del Otoño, y cuya resurrección se celebró al despuntar de cada primavera entre grandes muestras de regocijo y dramatizaciones mistericas, muy enraizadas en el sentir popular y, por lo tanto, llamadas a dejar una profunda huella en las tradiciones locales.

Contra este tipo de manifestaciones lucharon enérgicamente, las primitivas iglesias cristianas; sin embargo, a partir del siglo IV, se vieron obligadas a asumir su contenido, transformándolo, poco a poco, empujándolo hasta el olvido por medio de la utilización de un lenguaje nuevo. De esta suerte la dramatización de la Pasión de Cristo se impuso sobre celebraciones de tal raigambre y solera paganas como fueron las Antesterias, las Eleusinas, las Attidea o las Adonidas. A tal fin, se aceptó, incluso, el desfile de las viejas pompas, eso sí, convertidas en procesiones (en las iglesias occidentales), para no pronunciar la palabra que, en su día y hasta ahora, sigue siendo expresión manifiesta del poder satánico, al cual se nos obliga a renunciar desde nuestra más tierna infancia, sin que nadie se tome la molestia de explicarnos el último significado de tan denostable vocablo.

En Grecia, puente de unión entre Oriente y Occidente, donde se mitigaron e humanizaron incluso los rigores expiatorios y sangrientos de las más exacerbadas religiones mistericas, los procedimientos seguidos a la hora de cristianizar las celebraciones paganas fueron más atinados y tolerantes. Trasladando, sustituyendo, pero nunca suprimiendo de raíz, se evitó, en definitiva, la confusión que generan las superposiciones de cultos similares y, en especial, esa sensación de engaño que siente quien, asomando tan sólo la punta de la nariz a la historia de las religiones, oye campanas y truenos sin saber donde.

Buen ejemplo de lo hasta ahora expuesto es la celebración del llamado "Sábado de Lázaro" ("ὁ ἑβδόμη ἡμέρα ἑπέστη ἡμέρα ἡμεῶν"), víspera del Domingo de Ramos ("ἡμέρα ἡμεῶν ἡμέρα ἡμεῶν"). En esta festividad, de marcado carácter popular, preludio del ciclo pascual, se concentran, con gran acierto, las más variadas reminiscencias de las fiestas primaverales de la Grecia pagana. El encargado de asumirlas, resignadamente, es el "pobre Lázaro" ("ὁ πτωχὸς Λάζαρος"), el amigo entrañable de Jesús. De este modo, la muerte y resurrección de un mortal se cargó con el peso de toda la tradición festiva de añejos tiempos, sirviendo, a la vez, de anuncio y pregón al gran portento de la resurrección de Cristo. Celebrado el "Sábado de Lázaro", el Domingo de Ramos abre la semana pascual liberada, en buena parte, de contaminaciones con el fin de ceñirse al relato evangélico, aunque, en su ritual y liturgia se sigan percibiendo ecos arcanos.

Como es sabido, en el Evangelio se habla de dos personajes llamados Lázaro. Uno aparece en la parábola del rico Epulón (Lc. 16,19). El otro, el más conocido, en varios pasajes. Es el hermano de Marta y María, los entrañables amigos de Jesús, a quienes gustaba de visitar en su casa de Betania de Judea (Mt. 21,17; Mc. 11,11), para descansar en ella después de muchos de sus viajes. A este Lázaro es a quien el Señor resucitó e hizo salir de su tumba en la que ya llevaba cuatro días enterrado cuando Jesús se llegó hasta ella (S.Jn. 11 y 12; Lc.10,38), de tal suerte que su rostro estaba ya azulado y su cuerpo hedía. Liberado de las vendas de su mortaja, se decía que su rostro conservó siempre, en su segunda vida, la lividez de la muerte.

La canción popular que en el Sábado de Lázaro aún repiten las comparsas infantiles, recoge el pasaje evangélico aderezado con otras interpolaciones, como más tarde analizaremos. El núcleo esencial de dicha canción, de la que existen numerosas variantes, se incluye, como apéndice, al final de este artículo (1).

En Occidente, una leyenda forjada entre los siglos XI y XII, daba por cierto que la evangelización de la Provenza había sido obra de los tres hermanos, es decir, de Marta, María y Lázaro, y que este último había llegado a ser, incluso, obispo de Marsella, lo que es muy significativo. Esta ciudad fue fundada en el siglo VI a. C. por los focenses y jugó un papel decisivo en la colonización griega de la Península Ibérica. Y, lo curioso del caso, es que la festividad de San Lázaro, a partir de tales siglos, se celebró, en el sector occidental del Mediterráneo, el 17 de Diciembre, día cercano al solsticio de invierno, mágica fecha en que se produce la primera victoria del sol sobre el mundo de las sombras.

En Grecia, en cambio, su festividad se trasladó al equinocio de primavera para convertirse, así, en el preludio y anuncio de una nueva victoria: la resurrección de Cristo. Este personaje, a quien se le suele llamar, como hemos visto, "el pobre Lázaro" (tal vez, porque, a la larga, el Lázaro pordiosero de la parábola del rico Epulón se acabó identificando con el resucitado de Betania) es un personaje muy querido y popular dentro de marco de las tradiciones pascuales. De él se cuentan muchas anécdotas, por lo general referentes al tono azulado de su rostro y a la expresión de espanto que le acompaña siempre tras su visita al Hades. Protagonista único de tan famoso sábado se le dedican numerosas actos

entre los que sobresalen los desfiles de comparsas que visitan las casas de pueblos o barrios de ciudad. Dichas comparsas suelen estar formadas por niños, niñas y adolescentes que, a cambio de sus canciones y chirigotas, reciben, dinero, huevos de Pascua o sabrosos dulces expresamente fabricados en honor del Santo.

Para entender mejor las claves de tan peculiar celebración conviene recordar lo que nos dice la tradición acerca de la "segunda vida" de Lázaro. Como el folklore popular repite, año tras año, tan espantado quedó de cuanto vió en el otro mundo, en donde incluso llegó a beber el agua del olvido, que jamás volvió a sonreír. Por esta razón se le llama, también, "el impasible" ("áãÿëáóòò"), epíteto con el que se alude a su triste situación, situación que, en el decir popular, se aplica a todo áquel a quien, tras recibir un gran susto o sufrir una intensa, pena se le refleja en el rostro la angustia vivida: "se quedó tan mudo y amargado como el impasible Lázaro".

Recordando los viejos mitos, lo sorprendente es constatar que la expresión espantada de Lázaro, aunque para ello tuviera sobrados motivos, era la misma de cuantos regresaban de consultar el oráculo de Trofonio(2). Este antro mántico se encontraba en Lebadea (Beocia) y a él se accedía penetrando en una profunda sima en cuyo interior se tenían las visiones más espeluznantes del mundo infernal. Por esta razón, a todos sus visitantes, como huella indeleble, se les marcaba en el rostro el rictus del espanto. A nivel popular, remedo del "antro de Trofonio", o del mundo infernal, siguen siendo "las casas de los horrores" de nuestras antiguas ferias o verbenas y, hoy, sofisticados parques de atracciones, en las que se entra de modo voluntario, con actitud desafiante, en muchos casos, y con miedo libre en otros, aún a riesgo de pasar un mal rato y desgañitarse gritando.

Trofonio y Agamedes fueron, según la leyenda, destacados arquitectos, autores de los más famosos e importantes edificios de Grecia. Sin embargo, la soberbia de su destreza les condujo a hacer mal uso de ella. Cegados por la ambición, después de haber construido un hermoso edificio para guardar el tesoro del rey Híreo de Hiria (Beocia), dispusieron un ingenioso mecanismo para poder entrar en su interior y robar parte de las riquezas en él almacenadas. Preparada una trampa por Dédalo para sorprender a los ladrones, pronto cayó en ella Agamedes, siendo decapitado por Trofonio para evitar que, una vez hecho prisionero, pudiera delatarle. Fue, entonces, cuando la tierra se abrió y se tragó al asesino. De tal suceso, quedó, como testimonio la profunda sima oracular. Ni que decir tiene que de esta leyenda existen varias versiones con notables variaciones entre ellas, siendo las más notables las referentes a la mítica filiación de ambos personajes.

Volviendo a "nuestro pobre Lázaro" y a su perenne seriedad, se contaba que, a pesar de todo, en una ocasión se le vió sonreír, aunque su sonrisa no pasara de ser un gesto amargo. El hecho tuvo lugar en un mercado, en el cual vió Lázaro cómo un ladronzuelo robaba, con gran habilidad, un cántaro y se daba luego a la fuga.

- (Vaya un desgraciado! - sonrió con acritud ; no se da cuenta de que es no es más que una pella de arcilla robando un poco de tierra.

Puestos a pensar, algo muy parecido es lo que se nos recuerda el Miércoles de Ceniza, cuando con el polvo santo el sacerdote hace la señal de la cruz en la frente de los penitentes.

Dejando a un lado los aspectos evangélicos, míticos y filosóficos, de marcado carácter pesimista que se concentran en nuestro personaje, lo cierto es que Grecia convierte su festividad en una jornada llena de alegría y colorismo, como conviene a fechas en las que se siente la llegada de la primavera. Para empezar, es costumbre generalizada que en todas las casas se hagan unos dulces especiales que se moldean como figuritas amortajadas con vendas, recordando al "pobre Lázaro". Se les pone un par de pasas como ojos y se les adorna con nueces y almendras. Estas panecillos "antropomorfos" ("éáæáñ!kéá") hacen la delicia de los niños quienes, además, les atribuyen facultades milagreras, a gusto de su fantasía.

Aunque cada región hace gala de sus propias peculiaridades a la hora de celebrar esta festividad, lo que en ella nunca faltan son las comparsas infantiles, a las que ya hemos hecho alusión. En ellas participan niños y niñas, aunque hay localidades, tales como Macedonia y Tracia, en las que los cortejos están formados sólo por niñas ("éáæáñβóóáò ç éáæáñβveò"), quienes sostienen en sus brazos figuras que recuerdan al Lázaro amortajado, o muñecos que semejan recién nacidos, envueltos en vendas y adornados con vistosas vestiduras y flores. También llevan en las manos paletas o sacudidores, símbolo de la reanimación corporal. Con tal impedimenta recorren las calles, entonando canciones populares. Son las llamadas "canciones de Lázaro" ("éáæáñék! ôñáãóýéé"), semejantes a nuestras "mayas". Van parando de casa en casa, donde a cambio de una tonada dedicada al dueño o a la dueña de la casa, o a ambos a la vez, o las muchachas casaderas que en ella habitan, reciben dinero, dulces y los célebres huevos de pascua pintados de rojo.

Los monigotes que recuerdan a Lázaro, se hacen, también, con dos ramas de laurel, dispuestas en cruz, cubiertas por una vieja camisa y rematada la punta de la vertical con una cabeza fabricada con trapos, simulado el pelo con paja y los ojos y boca marcados con las consabidas uvas pasas, de las que son las más renombradas las procedentes de Corinto. En Skiro, el soporte de los "lázaros" son los cucharones y espumderas, debidamente adornadas.

En Chipre, es donde el recuerdo del joven dios, que moría y resucitaba anualmente, se mantiene más vivo, por lo que la ceremonia de la muerte y resurrección de Lázaro se dramatiza casi de modo misterioso. A Lázaro se le representa como a un niño envuelto en vendas, asociándosele, así, al divino infante, al dios neonato, de la misma forma en la que, desde remotos tiempos las mujeres vendaban a sus hijos, para que no pasaran frío y poderles llevar a los campos de cultivo, donde los depositaban en un harnero a guisa de cuna. Así lo hizo Maya con su hijo Hermes recién nacido. Más tarde, la figura del niño envuelto en vendas se identificó, tanto como el símbolo del año que muere como el del que nace y, finalmente, con la figura de Lázaro. A tales figurillas, se les adorna con flores amarillas y se les tiende en el suelo, como si estuvieran muertos. Se cantan, entonces, unas canciones, alusivas al trance, y después, se le grita, como en su día hizo Jesús: (Lázaro, sal afuera!).

En otros lugares, tal es el caso de la región del Epiro, los niños se disfrazan y forman una comitiva al frente de la cual va un portaestandartes, llevando campanillas y una gran pala en la mano. Detrás va un nutrido cortejo y, luego una pareja de novios, recordando las sagradas hierogamias, principio de la vida misma, de la fecundidad y de la fertilidad. Cierra la comitiva otra pareja, esta vez, disfrazados de viejos. Son los llamados a desaparecer para dar paso a la nueva generación. No puede olvidarse que en la cuenca mediterránea el comienzo del año se celebraba al llegar la primavera. Cuando esta "pompa" nupcial (en Grecia aún se sigue usando este vocablo para aludir a una procesión) llega delante de la puerta de una casa, repiquetean con fuerza las campanillas, y agitan amenazadoramente los sables que empuñan parte de los componentes de la comitiva. Luego cantan las consabidas tonadas por las que recibirán dinero o dulces, según los casos y la voluntad de quien los acoge.

De esta forma, vemos como, una vez más, las tradiciones paganas se trenzan con las cristianas en ese lenguaje de expresión vitalista y creadora tan propio de Grecia, la fabuladora, la forjadora de leyendas y mitos, en los cuales no sólo los contrastes, sino las contradicciones y la antítesis son fuerzas dinámicas que ayudan a entender la paradoja misma del ser humano. De entre todas ellas, ninguna hay más cumplida y opuesta que la destinada a subrayar, con un sólo trazo, el brotar de la vida y la irremediable muerte.

En este primer sábado de Pascua se festeja el triunfo de una resurrección en tono menor, en la que el recuerdo de las viejas tradiciones paganas se acogen y remodelan de modo diferente en cada región. El Domingo de Resurrección se celebra en tono mayor, con el acompañamiento de trompetas de gloria y acentos de unidad, porque con Cristo y como Cristo Grecia resucitó a la libertad.

Notas

1. Los versos principales de las "Ἐλάτῃ ἐλάτῃ ὄνα ἄου ἄεά" son los que aquí aparecen. En ellos, junto al conocido episodio de la resurrección de Lázaro, figuran los alusivos al horror y a los sufrimientos que vió en el Hades:

Dinos Lázaro)qué viste
en el Hades del que vienes?
Vi horrores y terrores,
vi tormentos y aflicciones...

2. Himno Homérico, II, 118; Filóstrato, Vida de Apolo, 8, 19; Pausanias, VIII, 10, 2; 37, 4 a 6; 39, 2 a 40, 3; X, 5 13; Cicerón, Tusculanas, I, 114.

Bibliografía

- K. Νῦϊάϊϊϖ, Ἐὐὐά ὀὐέδ ἢέδᾶά, ἈεçíÁ, 1990.
 Ἀçì. Ó. ἘἰϖἘἰϖ, Δάó)áεἰvá éáé ὀçò áνοεἰçò, ἈεçíÁ, 1980.
 Ἄ. Ἄ. ἰἌἌἌ, Ἄεεçνέέέδ Ἄέοñðéð, ἈεçíÁ, 1988.