

Número 6 - Año 1996

INDICE

Presentación

Asamblea General de 5 de Octubre de 1996

Informe de la Secretaria

Informe del Tesorero

Nuevos miembros

II Simposio Barcelona 1996

III Simposio Sevilla 1998

Resúmenes de conferencias: II Simposio *Estética y religión+

Raimon Panikkar, *Religión y cuerpo*

Ricardo Olmos, *Antropomorfización y autoconciencia en la imagen ibérica*

Wolfgang Roscher, **Audi, filia, et vide, et inclina ...*+. *Acerca de la búsqueda de sentido mediante los sentidos en el arte*

Claude Vigée, **La bouche qui parle*+. *Écoute et vision dans la tradition poétique juive*

Tomonobu Imamichi, *Liturgies as Integration of Art*

Resúmenes de Comunicaciones: II Simposio *Estética y religión+

Reseñas

Publicaciones y actividades de miembros de la SECR

Informaciones

PRESENTACIÓN

La SECR ha celebrado su II Simposio sobre *Estética y religión* en Barcelona los días 2-5 de Octubre de 1996, en colaboración con el Institut Universitari de Cultura de la Universitat Pompeu Fabra. El carácter internacional de este II Simposio ha permitido dar a conocer la Sociedad entre otras sociedades homónimas. El tema tratado ha significado la voluntad de la Sociedad de abrirse a los campos más diversos relacionados con el estudio de lo religioso y de las religiones. El programa de ponencias y comunicaciones, del que se ofrecen los resúmenes en este Boletín, y el desarrollo del propio Simposio han puesto de manifiesto las dificultades de un diálogo interdisciplinar en el que se cruzan lenguajes, métodos y niveles muy diferentes. Al proceso de crecimiento numérico y pluridireccional de la SECR ha de corresponder un esfuerzo de concentración y de clarificación científica.

La SECR celebrará su III Simposio en Sevilla, en colaboración con la Universidad de Sevilla, los días 19-21 de Marzo de 1998 sobre el tema *Mutaciones de lo religioso*, conforme a un calendario sobre el se informa en este Boletín (convocatoria en Marzo de 1997 y plazo de inscripción hasta el 30 de Junio de 1997).

Las Sociedades europeas integradas en la *International Association for the History of Religions* celebrarán un Congreso en Hildesheim, para el que ya se han fijado las fechas: días 22-25 de Mayo de 1998. El Congreso tendrá lugar en el marco de las actividades preparatorias de la Exposición Internacional de Honnover bajo el lema *Man - Nature - Technics+ y dedicará por ello atención especial al tema *Religiones en Europa+.

Se agradece a los socios el envío de cuanta información consideren oportuna para comunicación entre los miembros de la SECR.

Con los mejores deseos para el nuevo año 1997,

los editores

ACTA DE LA ASAMBLEA GENERAL (5 OCTUBRE 1996)

Acta de la Asamblea General de la SECR celebrada en la Sala de Actos del Institut Universitari de Cultura, el día 5 de Octubre de 1996, a las 16,30 h., con el siguiente orden del día:

1. Palabras del Presidente de la SECR, Prof. Raimon Panikkar
2. Lectura y aprobación en su caso del Acta de la Asamblea celebrada el 14 de Noviembre de 1995
3. Informe del Tesorero
4. Informe de la Secretaria
5. Admisión de nuevos miembros
6. Simposio 1998
7. Ruegos y preguntas

Asistentes: Ramon N. Prats de Alos-Moner, Vicente Merlo Lillo, Manuel Mandianes, Alejandro Torres Gutiérrez, Victor Pallejà de Bustinza, José MÓ Pérez-Soba Díez del Corral, Luis O. Gómez Rodríguez, Alfons Puigarnau, Gregorio del Olmo Lete, Jorge Belinsky, Juan Antonio Alvarez-Pedrosa Núñez, Ricardo Olmos Romera, Julia Mendoza Tuñón, Mercedes López Salvá, Diana Segarra, José Paulino, Antonio Blanch, Rafael Valencia, Raimon Panikkar, Montserrat Abumalham, Amador Vega, Santiago Montero, Julio Trebolle.

1.- El Prof. R. Panikkar, Presidente de la SECR, dirige unas palabras a los asistentes en las que caben destacar los siguientes temas: La importancia de que en España exista una Sociedad científica dedicada al estudio de las Ciencias de las Religiones, aunque por el momento su aportación sea modesta, pero que se presenta como superadora de viejas rencillas y separaciones entre la creencia y la ciencia.

El desafío de la SECR es *conectar lo separado que sólo era tolerado, es decir, lo material y lo espiritual+, en referencia expresa al Simposio que acabamos de celebrar con el lema *Estética y religión+ y cuyas áreas temáticas han girado en torno a los sentidos corporales.

A este desafío hay que sumar el reto de salir del círculo exclusivo de lo religioso o de lo académico y del corsé de lo elitista. La SECR debe abrirse a todas las disciplinas y al mundo.

Finalmente el Prof. Panikkar hizo un llamamiento a las nuevas generaciones para que desarrollen su inquietud investigadora en estos campos científicos y para que apoyen la labor de la SECR, participando activamente en ella.

Agradeció el Presidente el apoyo prestado por la Universidad Pompeu Fabra y en especial por la labor desempeñada por el prof. Amador Vega.

2.- Leída el Acta de la Asamblea anterior, 14 de Noviembre de 1995, celebrada en la Universidad Complutense de Madrid, se aprueba por unanimidad.

3.- El Prof. Montero, Tesorero de la SECR, informa acerca de los ingresos y gastos del último año, de las devoluciones bancarias por problemas informáticos, del abaratamiento del coste del último Boletín de la SECR y presenta el siguiente estado de cuentas, desde Noviembre de 1995 a Octubre de 1996:

Edición Boletín n1 4	70.505
Pago pendiente edición Actas I Congreso	36.421
Cheque CEDESA (impresión, sobres, sellos)	29.556
Desplazamientos Comité Académico II Congreso	34.000
Edición Boletín n1 5	61.150
TOTAL	151.499

La SECR ha colaborado con 134.000 ptas. en la organización del II Simposio de Barcelona. Se aprueba por unanimidad el informe económico.

4.- En primer lugar y en nombre de la Junta Directiva de la SECR, agradecer al Comité académico y en especial a los Profesores Amador Vega y Puigarnau sus esfuerzos y desvelos por la magnífica organización de este Simposio Internacional.

Igualmente y en nombre de todos los miembros de la SECR, nuestras más expresivas gracias por la acogida de la Universidad Pompeu Fabra, en la persona de su Rector, el Prof. Enric Argullol, del Institut Universitari de Cultura y de su Director, el Prof. Eugenio Trías y por el soporte que han prestado a esta iniciativa.

Informes:

De las actividades de la Junta

La Junta Directiva de la SECR se ha reunido a lo largo de este año en diversas ocasiones, especialmente para apoyar las iniciativas que se han ido suscitando en relación a la preparación de este Simposio Internacional.

El Vice-Presidente, Prof. Trebolle y la Secretaria, Prfa. Abumalham viajaron en dos ocasiones a Barcelona para discutir con el resto de los miembros del Comité Académico diversos aspectos organizativos.

Así mismo, la Junta ha mantenido viva la discusión en torno a la enseñanza del fenómeno religioso en todos los niveles de la educación. En este momento, está en estudio la iniciativa de una serie de mesas redondas con este tema, cuya fecha de celebración y lugar se anunciará oportunamente. El Prof. Fernández Vallina es el encargado de elevar, en breve, una propuesta en este sentido.

De los Boletines

Se han sacado los dos Boletines anuales acordados. Se consiguió un nuevo procedimiento de reproducción que abarató en alguna medida los costes.

La colaboración de los miembros de la SECR en aportar materiales sigue siendo muy escasa, por lo que hacemos un nuevo llamamiento a esa colaboración. Hay que agradecer al Prof. Trebolle sus esfuerzos por reunir materiales e informaciones de interés para todos, así como su labor de composición de los Boletines.

La IAHR, a través de su Secretario General, el Prof. Armin W. Geertz, ha enviado a esta Secretaría un ejemplar del Boletín de dicha sociedad internacional. Hay que decir, en mérito nuestro que este Boletín de la IAHR *copia+ nuestro modelo, aunque con algunos medios más.

Lo más importante de esta publicación es que va a servir de cauce de difusión de las actividades de la SECR a nivel internacional. El Prof. Geertz ha solicitado de esta Secretaría un informe acerca de nuestro Simposio para su publicación en dicho Boletín.

La repercusión futura que nuestro Boletín pueda tener a través de su difusión por la IAHR esperamos anime a los miembros de la SECR a colaborar con el mismo más activamente.

En este Boletín se publica el Acta de la reunión celebrada en Bonn, en octubre de 1995, para la constitución de la Sociedad Europea, en cuyo comité fundador figura el Prof. Trebolle como representante de la SECR. Así mismo se informa de la decisión de celebrar el I Simposio de esta nueva Sociedad en Hildesheim en 1998, como ya saben nuestros miembros.

Sin embargo, después de las comunicaciones anteriores y que ya son conocidas no se ha producido ninguna novedad en este sentido. Algunos miembros de la SECR han enviado informes, pero no se ha podido hacer uso de ellos porque no nos han sido solicitados y permanecen en la custodia de esta Secretaría.

Del Simposio Nacional de la SECR 1998

Como recordarán todos los miembros, la SECR acordó celebrar cada dos años simposia nacionales o internacionales.

En una de sus sesiones, la Junta Directiva acordó que el Simposio de 1998 tuviera lugar antes de la reunión de Hildesheim y fuera, en alguna medida, preparatorio de ese encuentro. En ese mismo acto, La Junta Directiva aceptó la propuesta del Prof. Rafael Valencia de celebrar el Simposio en la ciudad de Sevilla.

Se discutió acerca del lema y temas que centrarán dicho Simposio sin que la Junta Directiva llegara a un acuerdo definitivo.

En el punto 6 de este orden del día se cederá la palabra al Prof. Rafael Valencia para que sea quien explicite la propuesta, que ha sido nuevamente discutida con la Junta Directiva, para su definitiva aprobación.

De la correspondencia

Ya en otras ocasiones, se ha rogado a los miembros de la SECR, que dirijan sus comunicaciones a la Secretaría, especialmente cuando se recaba información o se desea presentar a nuevos miembros. Es importante que haya una comunicación fluida entre los distintos miembros de la SECR, pero, en los aspectos que tocan a organización, la dispersión de comunicaciones entorpece gravemente la labor de esta Secretaría.

Aprovechamos este momento para recordar a los miembros de la SECR que la propuesta de ingreso de nuevos miembros, según los Estatutos, ha de ir firmada por dos miembros ordinarios o por un miembro de honor, acompañada de un breve curriculum del candidato y que éste ha de poseer al menos el grado de licenciado.

Por un problema de tipo informático, se pueden haber producido pérdidas de información, especialmente en lo que respecta a direcciones de los miembros de la SECR. Ruego a todos revisen la lista de miembros y subsanen los errores que puedan apreciar, tanto en sus propios datos como en los de otros miembros, y hagan llegar esas correcciones a la Secretaría.

En este punto se introduce la información que aporta el Prof. Amador Vega acerca del Simposio *Estética y religión+ que acabamos de celebrar.

El Prof. A. Vega informa de que el soporte económico del Simposio ha contado con las siguientes aportaciones:

Aportación de la SECR

Aportación del Instituto Universitario de Cultura

Aportación del Institut d'Humanitats con quien el Prof. A. Vega negoció la renuncia a su curso anual, empleando la partida correspondiente en la organización de este Simposio

Aportación de la Generalitat de Catalunya

Aportación del Rectorado de la Universidad Pompeu Fabra.

Informa asimismo de que se solicitaron ayudas al Ministerio de Educación y Cultura que no se concedieron.

Informó igualmente de las gestiones realizadas para la publicación de Actas y del compromiso firme con la editora de la Revista Er, Revista de Filosofía. Tal como se había acordado previamente se formará un consejo editorial que decidirá acerca de la idoneidad para la publicación de los trabajos presentados a este Simposio.

Se aprueban por unanimidad estos informes.

5.- Se aprueba por unanimidad el ingreso de los siguientes socios de la SECR:

M0 Angeles Alonso Avila, presentada por Luis Girón y Julio Trebolle

Alfredo Ballestín Serrano, presentado por Julio Trebolle y Montserrat Abumalham

Antonio Blanch, presentado por J. Gómez Caffarena y José Paulino

Javier Castaño, presentado por J. Trebolle y M. Abumalham

Concepción Castillo Castillo, presentada por Luis Girón y M. Abumalham

Cristina Delgado Linacero, presentada por Pilar González Serrano y M. Abumalham

Juan José Gómez-Escalonilla, presentado por Santiago Montero y Julio Trebolle

Jesús Avelino González García, presentado por R. Panikkar y J. Trebolle

César Izquierdo, presentado por Francisco Conesa y Víctor Sanz Santacruz

Joaquín Lomba Fuentes, presentado por J. Trebolle y M. Abumalham

Mercedes López Salvá, presentada por Alberto Bernabé y Antonio Piñero

Oscar Muñoz, presentado por Ana Vázquez y Pilar Fernández Uriel

Victor Pallejà de Bustinza, presentado por Amador Vega y Jaume Pòrtulas

Francisco Peña Fernández, presentado por J. Trebolle y M. Abumalham

Isabel Pérez de Tudela, presentada por Santiago Montero y José M0 Pérez-Soba

Sabino Perea Yébenes, presentado por José M0 Blázquez y Santiago Montero

M0 Luisa Pérez Cavana, presentada por M. Abumalham y J. Trebolle

Ramon N. Prats, presentado por Amador Vega y Jaume Pòrtulas

Diana Segarra, presentada por Ricardo Olmos y Julio Trebolle

Arturo Enrique de la Torre López, presentado por Manuel Guerra y M. Abumalham

Alejandro Torres Gutiérrez, presentado por Rafael Navarro Valls y Fernando Amérigo

Almudena Zapata Ferrer, presentada por L. Girón y M. Abumalham

El Prof. Panikkar recomienda a los miembros de la SECR que aporten nuevos socios, ya que se repiten demasiado los nombres de miembros que proponen.

6.- Congresos 1998

La *European Association for the Academic Study of Religions* se propone organizar su I Congreso en 1998 en Hildesheim en el marco de las actividades culturales preparatorias de la Exposición Internacional de Hannover del año 2000. Es una ocasión importante para presentar los resultados de la investigación española. Los socios que estén interesados pueden ponerse en contacto con el Prof. Peter Antes en la siguiente dirección:

Seminar für Religionswissenschaft
Universität Hannover
Im Moore 21
D-30167 Hannover, Alemania

Se recomienda a los miembros de la SECR que se inscriban en este Simposio a título individual.

A continuación el Prof. Rafael Valencia propone a la consideración de la Asamblea General la celebración del III Simposio de la SECR en Sevilla en 1998.

Tras breve discusión de algunos aspectos se toman por unanimidad los siguientes acuerdos:

Aceptar la propuesta de celebración del III Simposio de la SECR.

Fecha de celebración: 19 - 21 de Marzo 1998

Lugar: Sevilla

Lema: *Mutaciones de lo religioso+

Temas: La religiosidad: minorías, comunidades y cultos locales

Religiología: Estado de los estudios en España

Fin de siglo y espiritualidad

Religión y ciencia.

Calendario previsto, sujeto a posibles modificaciones que se comunicarán oportunamente a los miembros de la SECR:

Convocatoria : Marzo 1997

Inscripción: hasta 30-6-97

Envío de textos (3 folios): 30-9-97

Programa definitivo: 8-12-97

En torno a este asunto intervinieron para matizar conceptos, solicitar aclaraciones acerca de algunos temas o para proponer alternativas los siguientes miembros de la SECR: Antonio Blanch, Gregorio del Olmo, Amador Vega, Ricardo Olmos, Diana Segarra y Jorge Belinsky.

Punto 8.- A propuesta del Prof. Panikkar se acordó introducir un punto más del orden del día en relación a dos temas: El hermanamiento con otras Sociedades de Ciencias de las Religiones y la creación de otras sociedades regionales en España.

Respecto al primer asunto, el Prof. Panikkar informó de los contactos establecidos con otras sociedades de Ciencias de las Religiones de Japón, India y Austria para constituir intercambios y apoyo mutuo. El tema quedó pendiente de estudio y desarrollo por parte de la Junta Directiva, aunque pareció bien mayoritariamente establecer esos hermanamientos.

Parece que se está planteando la cuestión de crear sociedades regionales dentro de España. Se debatió este asunto brevemente, estudiando los pros y los contras, pero no se llegó a ningún acuerdo. Se otorgó un voto de confianza a la Junta Directiva para que lo estudie más detenidamente.

Punto 9. Ruegos y preguntas.- No hubo ruegos ni preguntas.

A las 18,00 horas se levantó la sesión.
De todo lo cual como secretaria doy fe,

M. Abumalham

RESÚMENES DE CONFERENCIAS:
II SIMPOSIO *ESTÉTICA Y RELIGIÓN+

RELIGIÓN Y CUERPO
Conferencia de Apertura

Raimon Panikkar, Presidente de la SECR

During millenia Man has been attracted, often haunted and sometimes fascinated by two forces, which mystics might call transcendence and immanence, poets heaven and earth, and philosophers spirit and matter.

Man has been torn apart between these two poles giving now and then more importance to one of them, be it despising, neglecting or even denying reality to one of them: matter is evil, the body is bondage, time is illusion, or, just the opposite, heaven does not exist, the spirit is a mere projection, eternity a dream.

Religion, understood as embodying a human dimension which we may call religiousness, confronted with the problem of the meaning of life, has been equally swaying between these two poles without completely forgetting the other. *Carpe diem*: the earth is too attractive not to enjoy its pleasures. *Fuga mundi*: the world is too fleeting to put our trust on it.

There is no doubt, however, that many of the prevalent religions in our present times have decidedly inclined the balance toward the transcendent, the spiritual, the otherworldly. How to go to heaven is the task of religion; how the heavens go is the incumbent of science - this was the issue between a scientist (Galileo Galilei) and a cardinal (Roberto Belarmino).

This dicotomy has been lethal for both. Religion is banished from human affairs and science turns into an abstract speciality exiled from human life. Religion becomes an ideology and science an abstraction. In both cases the body is practically irrelevant.

It is the task of our generation, unless wed contribute to the extinction of *homo sapiens*, to celebrate again the marriage between heaven and earth, that *hieros gamos* or sacred union about which so many traditions speak.

This is the "Sitz im Leben" of our Symposium. Aesthetics does not mean directly beauty. It means perception, sensation, "scientia cognitionis sensitivae", as A.G. Baumgarten defined it when introducing the word in his *Aesthetica* in 1750. We want to explore not just the place of Aesthetics, i.e. of the senses, in religion, but much more the function of religion in Aesthetics.

My provisional contribution will be a hint to a nondualistic vision of reality: religion as a corporal activity and the body as a spiritual entity. And I said: "Provisional" because I have been using a dualistic language which, I suggest, we must overcome. There is no spirit without matter, nor a body without a soul, and vice-versa. Even more, the cosmic, the human and the divine are three constitutive dimensions of reality. The body of Buda is threefold as the body of Christ is said to be trinitarian.

The Sociedad Española de Ciencias de las Religiones is the youngest Society of the soon Centennial International Association for the History of Religions. Our ambition is to offer a springboard for a quantum leap onto a no longer monocultural worldview, which some of us feel to be a human imperative for the survival of the human species.

ANTROPOMORFIZACIÓN Y AUTOCONCIENCIA
EN LA IMAGEN IBÉRICA

Ricardo Olmos, C.S.I.C., Madrid

Creo que algunos estudios de la religión ibérica de los últimos decenios han podido adolecer de ciertos prejuicios de índole valorativa. Una religión, cuyos nombres de dioses desconocemos tal vez a causa de una temprana romanización y que, en ocasiones, ha sido reconstruida sobre criterios comparatistas - desde los modelos griego, etrusco o fenicio- y, al tiempo, evolucionistas (Blázquez 1975). Como explicación de la aparente ausencia - o escasez - de representaciones de divinidades antropomorfas en los grandes satuarios ibéricos, se legó a pensar en una explicación "numénica" al modo de la religión romana primitiva, tal como la entendieron para ésta H.H. Rose (1926) o Albert

Gregnier (1947) y que François Benoit no tardó en aplicar a la religión celta de la Galia (1956). La creencia en una fuerza divina, difusa y de acción automática, precedería a la formulación de unos dioses personales. Esto explicaría, en lo ibérico, la ausencia de representaciones antropomorfas de la divinidad. Demasiado sencillo tal vez.

George Dumézil rechazó con contundencia el modelo explicativo de lo numérico en la religión romana (1987). Otros, de modo similar, criticaron a M.P. Nilsson su concepción del *daimon* impersonal griego. También en nuestro caso la aplicación del modelo está llena de contradicciones y no sirve para iluminar la realidad ibérica. Es preciso analizar ésta desde presupuestos diferentes. El fenómeno de lo "numérico" quedaría limitado a alguna de las formas de percepción religiosa de lo divino. Se percibe a la divinidad - personal o no - a través de diferentes sentidos - "numen inest" - pero, por lo general, no se requiere plasmar su imagen. La proliferación de personificaciones y representaciones de dioses de la antigua Grecia es un fenómeno singular, no necesaria ni mecánicamente imitable en Iberia.

)Cuál es entonces el discurso ibérico del cuerpo y de los sentidos en su relación con lo sagrado?
)Cuál la práctica ibérica de la "antropomorfización" (si nos empeñamos en mantener estos horribles sufijos abstractos que apenas explican algo)? Probablemente tenemos un proceso histórico discontinuo, no evolutivo. Mejor: son procesos históricos diversos que requieren, caso por caso, su propia explicación contextual. No sirve, en nuestro ámbito ibérico, la generalización de un modelo único. La encuesta nos lleva a analizar prácticas sucesivas, ejemplos varios de "antropomorfización". Además, nuestro ámbito aún es abierto. Cada nuevo hallazgo puede modificar el paradigma.

La plasmación antropomórfica de la divinidad no es "un proceso hacia", meta teleológica sólo alcanzable en determinado estadio de madurez cultural. Creamos un falso problema si lo planteamos evolutivamente. De hecho, no fue al antropomorfización en la Península una invención ibérica. Había comenzado mucho antes, remontaría a la época neolítica. En esta historia milenaria de "larga duración", es más prudente - y más útil - trabajar sobre casos concretos, en cada contexto social y espacio-temporal específico. Puede haber representaciones de divinidades ibéricas en épocas muy tempranas (Monumento de Pozo Moro, Albacete, hacia en 500 a.C.); y un predominio anicónico y predominantemente simbólico y abstrayente en épocas tardías (s. II a.C. - I d.C.). Los grandes santuarios ibéricos, con decenas o miles de representaciones humanas, parecen ignorar la imagen divina (aunque quepa aquí siempre una laguna en nuestra información).

Veamos algunos de los ensayos ibéricos. En los relieves de Pozo Moro, el *hierós gámos* entre la divinidad y el héroe (modelo mítico del régulo allí enterrado) exige la figuración humana de los dos participantes en el acto sexual. La representación, exaltadora de la realeza, debe ser clara pues refiere los orígenes de ésta: el héroe, modelo del aristócrata, copula con la diosa de mayor tamaño. En este mismo monumento, el motivo del canibalismo originario - un dios va a devorar al pequeño personaje cocido en el cuenco o caldero mágico - reclama una representación humana - la víctima - al tiempo que el dios devorador y su séquito de sacrificantes requieren una imagen monstruoso pero con rasgos humanos, semihumanidad que se traslada aquí a la escala superior de lo terrible. A la antropofagia mítica le conviene pues un cierto lenguaje humano, junto con la radical extrañeza de los orígenes en que se generó la dinastía del héroe. Lo humano y lo caótico comparten un mismo espacio. Aquel se abre camino en Pozo Moro. Cumple una función política.

En el Mediterráneo antiguo, el culto de los antepasados (vínculos tribales que fundamentan la hereditaria sociedad aristocrática) o el de los héroes fundadores (vínculos ciudadanos) son tierra natural para la representación antropomórfica: esculturas, cerámicas, finalmente monedas... La imagen, privilegio de unos pocos, se justifica como demostración de excelencia ante los demás. Autónoma en sí misma, sustituye el espacio y el tiempo efímeros de la percepción por el suprarreal y permanente de la representación. Las sucesivas crisis sociales del mundo ibérico (p. ej., en el s. IV a.C.) pueden explicar dos fenómenos: la destrucción de las representaciones del antepasado mítico, signo del poder anterior; y, al tiempo, la exigencia de otras imágenes que extiendan el privilegio a la nueva situación política. Junto a la mimesis, que repite tipos y motivos, hay siempre un extensivo y cambiante uso de la imagen humana en la sociedad ibérica. La necesitan los hombres. Y, en menor medida, los dioses.

La arraigada conciencia aristocrática explica también otro fenómeno, el de la imagen como anticipación de una experiencia. Aquella puede ser modelo heroico, ejercitación en vida, de la muerte. El aristócrata tiene el privilegio de conocer la imagen de sus hazañas futura y de poseer el status privilegiado que prolongará, tras la muerte, las excelencias de la vida. De ahí, la ambivalencia de muchas imágenes funerarias halladas, paradójicamente, en contextos de poblados. La imagen humana es exigencia que acompaña, naturalmente, a los mejores. La identificación ideal entre lo representado y

su poseedor es estímulo para una incipiente autoconciencia. Se podrá llegar a plasmar el sacrificio anticipado (*devotio, fides...*) como inmólación de la propia vida. En estos inicios de la responsabilidad una profunda seriedad acompaña al sacrificio. La imagen humana se opone a lo orgiástico, a lo espontáneo de otras representaciones de la naturaleza.

En los grandes santuarios, como Despeñaperros o Castellar de Santisteban (Jaén), la imagen es, sobre todo, mostración sensible ante los demás. También es mostración ante una divinidad raramente representada pero a la que se siente presente, comprendiendo el lenguaje de los gestos humanos. En ellos muestra el hombre su condición social, su status (el jinete, el guerrero a pie, la mujer consus tocas y joyas, etc.). Los diversos signos regulados socialmente, siguen una tipología estricta, actitudes y gestos forman parte del preciso código de lenguaje de mostración humano: presentación frontal, gestualidad de las manos que se elevan o que ofrecen, las grandes orejas atentas, prestas a recibir el indicio favorable del dios, el cuerpo levemente inclinado hacia adelante, pretendiendo proximidad y atención o, al contrario, levemente retraído, en señal de respeto y temor, etc. Desnudo y vestido juegan un papel dialéctico en toda presentación. El pudor social exige el revestimiento femenino (oferentes del Cerro de los Santos). La profusión de vestidos y el recato son signos externos, propio de mujeres de alta posición. Cuando aparece el desnudo, la norma parece romperse. Sólo el ámbito sagrado del dios lo justifica. La actitud temerosa no es tanto expresión moral como gesto social obligado. La mirada, indirecta y humilde expresa esa tensión entre autoconciencia y norma que caracteriza la imagen del mundo ibérico. La Dama de Elche, oculta debidamente su sexualidad bajo los vestidos y aderezos, mientras retiene firmemente el aliento en sus labios cerrados. Pero de sus ojos, levemente bajos, desviados, un día rellenos de pasta vítrea, mana la luz como un manantial. Los gestos interiores se convierten en exterioridad. Predomina el silencio religioso en la mostración ante el dios. Los pequeños exvotos de bronce del santuario del Cerro de los Santos guardan estrictamente silencio y seriedad. Sonreír no es gesto humano de autociencia vital, como en el famoso verso de la Egloga IV de Virgilio en que el niño, que aún no habla, reconoce a su madre con una sonrisa. La sonrisa, muy rara vez representada, es privilegio entre los iberos.

Todo apuntaría a la disimetría aparente en la representación del hombre frente a un *deus absconditus*. No es tal. La ofrenda con gestos humanos no queda sin respuesta. El inmenso bostezo de la boca de la cueva de Despeñaperros donde se depositan miles de exvotos en bronce no implica un dios numérico que imprecisamente envuelva al iniciado en imagen ante su simbólico *ingressus ad uterum*, la tierra abierta. El lenguaje humano del oferente es comprendido por la divinidad. Cuando, esporádicamente, se representa al dios, éste responde a un código de incierto antropomorfismo, al que se añade la extrañeza y escala de lo divino. Así, la desconocida divinidad telúrica de Despeñaperros puede encontrar expresión figurada en un fragmento cerámico de la cueva de Salchite (Moratalla, Murcia). Es una epifanía: frontalidad, tamaño descomunal y expansivo, que rompe en un instante con el marco físico de la representación, terrible mirada y orejas de soplillo, prontas a escuchar. Los labios entreabiertos -con dientes indicados- dejan escapar el aliento o el ruido. La *eschára* o altar bajo sus pies, recoge la ofrenda humeante ante esta diosa infernal. Otras representaciones inciden en similares rasgos epifánicos. El reino suprarreal de la imagen supera la aparente contradicción temporal de una divinidad que se muestra fugaz, instantáneamente, bajo rasgos humanos. La estética de lo grotesco que comparten casi todas las representaciones conservadas, es aquí signo de la alteridad radical de lo divino. Es faz del Otro. Además la frontalidad refleja especularmente, la percepción humana del terror que mana del rostro divino. La experiencia subjetiva del hombre, su terror, se proyecta al dios. Pero también se documenta la otra imagen, mediterránea, del rostro bello y sereno de la divinidad cultural que emerge de la tierra, para enseñar el cultivo de la vegetación a los hombres. Así, en los quemaperfumes de arcilla, extendidos desde el s. IV a.C. en todo el Levante español.

Venimos hablando de imagen humana desde la aceptación de la concepción "postaristotélica" de una naturaleza bien definida dentro de la escala o gran cadena del ser. Pero en el mundo ibérico -y, en general, en el mediterráneo antiguo- la naturaleza es infinitamente mudable y metamórfica. Los límites de unos reinos con otros -lo geométrico, lo vegetal, lo animal, lo humano- fluctúan y cambian de faz con facilidad. No podemos hablar de antropomorfismo en la representación ibérica sin aceptar, previamente, esta continuidad natural entre los seres y ese permanente intercambio en la apariencia de los signos. La naturaleza mudable y la imagen evocan su gestación mítica. Como expresión de esa naturaleza emergente hallamos, ocasionalmente, la imagen antropomórfica. Enmarquemos aquí el sentido de los variados "símbolos" vegetales -por ejemplo, la roseta- en el lugar del rostro femenino en la cerámica de Elche. Lejos de poseer un sentido abstracto estos "símbolos" se revisten también de la fuerza genérica de la *physis* ibérica. Las rosetas son expresión epifánica vegetal de una similar e

intercambiable idea religiosa, el rostro humano de diosa. Esta mutabilidad de los signos replantea la función poderosa de la imagen. ¿No es ella misma creadora -y no sólo, secundariamente, reproductora- del antropomorfismo divino?

Mucho más terrible es el miedo de no conocer a las divinidades que se deben temer (Lucano, *Farsalia*, III, vv. 415-417). Aquel terror de los soldados de César ante los sagrados númenes del bosque galo parece atenuarse en estos ensayos de representación antropomórfica ibérica de la divinidad. Las fluctuantes representaciones humanas de los dioses acompañan y ayudan a descubrir la autoconciencia titubeante del hombre que se ensaya, de manera multiforme, en la iconografía ibérica.

"AUDI, FILIA, ET VIDE, ET INCLINA ..."
ACERCA DE LA BUSQUEDA DE SENTIDO
MEDIANTE LOS SENTIDOS EN EL ARTE

Wolfgang Roscher
Ex-rector del Mozarteum
Salzburgo (Austria)

W. Roscher: Dr. phil., Profesor emérito, ex-rector del *Mozarteum* Salzburgo, Decanus classis artium: Academia scientiarum et artium Europaea, Presidente de la *International Society for Polyaesthetic Education*, Salzburg/Austria.

Cuando relacionamos 'aisthesis' con 'religio' buscamos alcanzar sentido mediante los sentidos. Tanto en el juego libre del arte como en su seria gravedad descubrimos nuestro 'cuerpo' a la par que aquel 'cuerpo místico' que indica más allá de nosotros mismos. Del mismo modo cantamos y oímos, leemos y pensamos, experimentamos, vivimos y llegamos a saber lo siguiente: "Audi, filia, et vide, et inclina (aurem tuum)".

1. Poiesis - aisthesis - religio

No queremos hacer ni análisis textual ni exégesis bíblica, sino intentar llevar a cabo una interpretación hermenéutica abierta del verso 44:11 del libro de Salmos: como testimonio de una "religión poética". Así como Hermes interpreta lo que Zeus hace, también la poética y la estética se hallan desde siempre en estrecha relación, sobre todo desde Aristóteles, que consideraba 'poiesis' como un producir y crear, como una representación creativa entre casualidad y pensamiento (tyché - dianoia), facultad formadora y de movimiento (dynamis - techné). Precisamente la creación artística siempre estará relacionada con la 'aisthesis', con la 'mono-aisthesis' mediante 'poly-aisthesis'. Ésta es capaz de recoger, concentrar e iluminar de forma recíproca; aquélla, sin embargo, tiende a "tener por verdadero" lo que separa. La encarnación del verbo penetra por entre todas las juntas y crea un cuerpo percible que supera los límites del espacio y el tiempo.

2. Corpus - sensus - ars

Cuando distinguimos en inglés entre "the body I am" y "the body I have", y en alemán entre "Leib" y "Körper", no podemos olvidar el hecho que 'corpus' contiene todas las dimensiones: concretas y abstractas, anatómicas y sacramentales. De forma parecida 'caelum' - "Himmel" en alemán - abarca lo que en inglés se denomina "sky" y "haeven", es decir, aire y nubes, vista y universo, pero también el más allá y la eternidad. Esta percepción intensificada en una palabra poética (que "produce y construye" realidad mediante "casualidad" y "pensamiento", dinámica y formación artística) libera de la 'mono-aisthesis' aisladora. Y así, cuando escuchamos el motete de Wolfgang Amadeus Mozart "Ave verum corpus (natum... vere passum... in cruce), el 'corpus' desprende y desliga nuestra conciencia separadora: nuestro corazón (su "sentido común") comprende el cuerpo nacido y sufriente del Señor, un 'corpus' tanto físico como místico, un cuerpo de palabras y sonidos, tonos y tonalidades, un 'corpus' de composición histórica e interpretación moderna: oímos, vemos y nos inclinamos hacia él ('audi', 'vide', 'inclina')

Igual de concreto y complejo es el efecto de 'sensus'. Sentido no significa: o bien gustar y oler, palpar y sentir, ver y oír o bien sentimiento, opinión, conciencia, sino todo en uno (de forma artística: sin mezclar y sin separar). Si se separa el pensamiento y la enseñanza religiosa de la experiencia y de la representación estética, se está menospreciando con el 'corpus humanum' también el 'corpus mysticum'. Entonces se provoca la revuelta utraquista de los husitas (el pan y el vino son realidades bíblicas); se impulsa la persecución de los ritos y culturas de hebreos y musulmanes; se tolera en la percepción humana que origina conocimiento y comprensión en el sentido común (el 'sensorium commune' de Aristóteles). Mediante aquel ilimitado 'percibir más', mediante la 'poly-aisthesis' por tanto, se hace transparente aquella riqueza de relaciones de sentido que supera (trasciende) las percepciones de los sentidos individuales y los dirige (universaliza) hacia lo "uno".

Si consideramos la religión en su aspecto "poiético" produce el efecto de algo que produce y representa, que no sólo une y reelige (re-eligere), no sólo extrae leyendo y presta atención (relegere), no sólo asegura y une doblemente (re-ligare), sino que sobre todo desliga (1) y libera. Así celebran las tres grandes religiones hebrea, cristiana y musulmana el nacimiento (2) de Isaac como un acontecimiento liberador (por tanto más allá de su atadura o incluso sacrificio, pero más acá de un cielo que concede la gracia e irrumpe en los corazones); "A Sacred Ballad: Abraham and Isaac" de Igor Strawinsky suena como testimonio de fe del presente.

Nacimiento (3) como acto religioso posee aquella eficacia estética que contempla, escucha y simpatiza de una forma universal ('audi', 'vide', 'inclina'). Por ello, la 'Polyaisthesis' puede abrir y ampliar la percepción sensible de las llamadas religiones de Abraham, así como ayudar a pensar que originalmente no sólo la Torá, el Evangelio y el Corán sino también los textos sagrados del Hinduismo y el Budismo, más que escritos y leídos, eran cantados y escuchados, vividos y conocidos en una tradición oral. Lo primero es la palabra sonora del que canta y bendice: 'verbum', que se pronuncia y expresa completamente (y que procede de la raíz indogermánica 'uer' que significa "cantar y decir para la celebración") - aquel texto poético completo, pues, (que produce y representa), que procede de la tradición oral y que no es reducido a su recepción racional. Recepción racional que con tanta facilidad hace desaparecer el efecto curativo que se halla en el secreto (su 'secretum' y 'sacramentum'). Y si comparamos la recitación de los Vedas con la prosodia en los conventos de budistas y lamas, así como el canto solista de la sinagoga o de los musulmanes con el canto religioso cristiano, notaremos entonces (con todas las diferencias) la abundancia de parecidos; éstos son los que debemos describir, conocer y vivir. Por eso, debemos formar los sentidos y prepararlos para aquel sentido (que desliga y libera) y que trasciende el sistema de seguridades de la actualidad el gravísimo cisma entre, por un lado, la iglesia (que con frecuencia desconcertada se abstiene de opinar) y el arte (cuya consideración se mueve entre la falta de compromiso y la locura propia del carnaval) y, por otro lado, la ciencia (que se venera con fe excesiva y que en ocasiones se dedica a verificar y falsificar de manera demasiado simple). Con un 'sensorium commune' poliestético, en cambio, creamos integridad e integración humana en la percepción sensible, en los juicios razonables, en el conocimiento espiritual (que se hallan en una relación fecunda y de mutua dependencia). Precisamente en latín 'sensus' significa, a la vez, sentimiento, opinión, sentido; y 'sentire' significa sentir, percibir, observar, examinar y comprender a la vez, como "Sinnen" en alemán sentir (vinculado a la comunidad), reflexionar y cuidar. Sensibilidad sin embargo significa: darle un cuerpo al sentido, representarlo; y al revés: sacar espíritu de los sentidos, por tanto, experimentar sentido.

El 'homo sapiens' se define pues por la exactitud de su gusto, por un gusto (siempre presente, comprensivo y perspicaz; sapere, sapor) y atento (lo que hace posible su supervivencia); mediante su "arte" - que hace nacer sentido de sus sentidos - deviene un ser humano que percibe y forma. Sólo quien es capaz de hacer esto puede también conocer - y de esta forma consideramos que el arte es una sabiduría adquirida mediante ensayo y ejercicio. No debemos, sin embargo, separar o aislar las "bellas artes" (como la música, la poesía y la danza, las artes plásticas y de la representación) de las "artes liberales" (tanto las 'artes liberales' como las posteriores ciencias), como tampoco del decisivo arte de vivir, de amar o de la medicina; raramente se les perdona a los que enseñan, a los amantes o a los médicos los fallos técnicos. Así, en latín 'ars' significa habilidad y destreza, práctica y facultad, artesanía y técnica, ciencia y formación así como formación del canto, del habla y del movimiento. 'Ars' es tanto el objeto de la poética como teoría de la 'poiesis' ("modulatio in cantu, sermone gestu" dice San Agustín), como también objeto de la estética entendida como teoría de la 'aisthesis' ("ars pulchre cogitandi" dice Baumgarten). Belleza y sabiduría tanto de la creación como del conocer determinan el "arte" en equilibrio entre el saber ('scientia') y su aplicación en el uso ('usus'). Y así justamente el 'ars musica' se extiende entre un 'ars amandi' y un 'ars morendi' de la realidad cosmoteándrica (Panikkar).

3. Audi - vide - inclina

Sin embargo: "... nuestros sentidos aprenden tarde, y nunca completamente, a ser órganos de conocimiento finos, fieles y cuidadosos ... Escuchar algo nuevo le resulta al oído molesto y difícil; escuchamos mal la música desconocida ... y, sobre todo, incluso en los procesos mas 'sencillos' de la sensibilidad ya dominan los afectos como miedo..., odio..., pereza. - ...El oído, el órgano del miedo, sólo ha podido desarrollarse tan profusamente como lo ha hecho, en la noche y en la penumbra de oscuros bosques y cuevas, conforme al modo de vivir de la época temerosa, es decir, de la época ya largamente humana..." (Nietzsche). Así, a la presencia y atención como virtudes del oído se

contraponen sus miedos a abrirse a lo lejano, lo extraño y lo nuevo. La liberación, el nacimiento (4), la apertura del oído conciernen al ser humano en su totalidad: 'effetha' (Mc 7:34), 'sordos oyen' (Mt 11:15), 'quien tenga oídos que oiga' (Mt 11:15, 13:9, 13:16; Ap 2:7, 2:11). No existe una división entre un escuchar ético, cósmico o musical: música procede de 'musa' a la que, para poder "cantar y decir", se la llama e invoca como fuerza creadora divina: "ya que nuestro saber no es nada, sólo escuchamos lo que se nos muestra y se nos hace saber" (Iliada 2,484 ss.); y Apolo declara: "qué arte, qué musa de las cosas inenabrigables del corazón, qué ejercitación" (Homero, Himnos de Hermes 447); pues "el sonido de la voz divina penetró sus sentidos, un dulce anhelo prendió su ánimo al escuchar (417 ss.): Hermes inventó la lira (45 ss.) construyéndola con tripa de oveja, cuero de buey, cañas y una coraza de tortuga. En él se concentra la "armonía del mundo" como resonancia de una música cósmica. Y: "Tus leyes me serán como arpas" (Salmo 119:54), que celebran los 'tres jóvenes en el horno', cuyo canto Stockhausen recoge en su composición electrónica; composición que abarca desde las confesiones ante Nabucodonosor hasta el holocausto de Auschwitz. Así es posible presentir la realidad cosmoteátrica del oír y del escuchar.

Mientras se considera que la experiencia auditiva es la primera percepción sensible en el seno materno y la última en desaparecer de todas antes de extinguirse con la muerte, y que es la "voz divina la que se "oye" en el Paraíso, en el bautismo del Jordán así como ante Damasco, se dice que los bienaventurados son los que no "ven" y sin embargo creen (Jn 20,29). De eso parece derivarse el escepticismo de los escolásticos con respecto al conocimiento sensible ("Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur"), que intencionadamente exceptúa el oído por mor de la obediencia (5) (oboedientia). Sin embargo durante la 'visión' de San Esteban (para cuya conmemoración se compuso el gran Gradual-Organum "sederunt principes", seguramente la primera obra maestra polifona) sus perseguidores se tapaban los "oídos". De esta forma el que ve corrige al que oye; la perspectiva, la previsión y la clarividencia corrigen el oído que no quiere escuchar, así como la obediencia excesiva. Un oír, palpar y gustar (monoestético) necesita siempre los rostros que trascienden (el mero ver hechos), así como también necesita la visión próxima, clara y penetrante para que los sentidos se abran al sentido y la 'visio' a la sabiduría.

"Escucha hija, mira, inclina tu oído y olvida tu pueblo ..." (Sal 45,11): cuando se une el ver y el oír a la inclinación y al olvido entra entonces en juego la simpatía (6) del que se olvida de sí mismo. Una inclinación que conoce su propio origen y que, sin embargo, lo olvida por mor del Tú, hacia el que se inclina, doblega y agaGha: en un 'opus contra naturam' de realidad artística; éste permite que la realidad fáctica se convierta en transparente y parabólica - no como obra de hacedores masculinos, sino del amor. Es la hora de las "hijas", de la prometida, de las nupcias, que despunta, transforma, hacia la que deseáramos "inclinarnos" ...

Procedencia de las citas: El libro de las alabanzas, trad. al alemán de Martin Buber, Colonia 1963
Aritóteles: Metafísica VII(Z)-XIV(N); De anima 426B 12 ss. San Agustín: De musica, 1/2 A.G.
Baumgarten: Aesthetica (1750) párrafos 18-20, 614 1 . Nietzsche: Más allá del bien y del mal 1/lg2;
Aurora IV/250 Raimon Panikkar: El tritono de la realidad; Preparar una casa para la sabiduría
Polyaisthesis: revista 1986-92; anuario 1992-96. W. Roscher: Música, arte, cultura 1994.

Notas

- 1 En alemán aparece el verbo 'entbinden' que significa tanto desligar, absolver como parir.
- 2 En el original alemán el sustantivo 'Ent-bindung' con el guión que separa el sufijo.
- 3 Lo mismo que en la nota precedente.
- 4 'Entbindung' en el original alemán.
- 5 En el original aparece el sustantivo alemán dividido (Ge-hor-sam) para indicar la presencia de la acción y el sentido del oído (hören, Gehör) (N del T).
- 6 En el original se separa con un guión el sufijo (Zu-neigung) para mostrar la presencia de la inclinación (Neigung) en la simpatía, que en castellano, como en alemán, pueden ser sinónimos (N del T)

"LA BOUCHE QUI PARLE". ÉCOUTE ET VISION
DANS LA TRADITION POÉTIQUE JUIVE

Claude Vigée
Poeta y Profesor de literatura
Universidad de Jerusalén (Israel)

"La Pâque c'est *Pe-Sa'ah*, la bouche qui parle"

Au début de chaque printemps, la semaine de la Pâque est célébrée "en mémoire de la sortie d'Égypte", comme nous le rappelle un verset de l'Écriture. D'où revenons-nous, vers qui allons-nous? Selon quels principes internes générateurs de formes et de sens vivants le Livre de l'Exode relate-t-il cet événement inaugural de l'existence d'Israël parmi les nations? Comment faut-il le lire pour entrer à son tour dans la ronde et danser sa vie au rythme de la Torah?.

Dans les vingt-quatre livres de la Bible hébraïque, les genres littéraires qui ont été si méticuleusement définis et séparés par l'esthétique occidentale classique s'imbriquent étroitement. Ils se poursuivent, ils se marient l'un à l'autre dans un seul et même récit biblique. Celui-ci constitue à mes yeux le premier modèle de la chantefable universelle. Prenons un exemple. Dans le livre de l'Exode, aux chapitres 12 à 15, repris dans notre liturgie millénaire par le manuel de la *Haggada* de Pâque, on évoque d'abord, sans nous en cacher aucun détail, aussi prosaïque, aussi humiliant soit-il, le destin lamentable du peuple hébreu plongé dans l'esclavage. On nous dit comment les enfants ont été tués, les hommes et les femmes réduits au servage, deshumanisés par le système implacable du goulag égyptien. Aucune précision ne nous est épargnée. Là où elles viendraient à manquer dans la Tora, le Talmud vient à la rescousse. Il nous apprend, entre autres horreurs, que les nouveaux nés des hébreux servaient de ciment ou de briques de chair vive, pour remplacer les matériaux réfractaires manquant dans les constructions pharaoniques. On les fourrait vivants dans les trous de la muraille pour mieux les boucher. Les hurlements des nourrissons emmurés-vifs, ajoutent les Sages, éveillèrent enfin la miséricorde divine. L'Égypte du pharaon, c'est déjà le monde de Hitler. La narration biblique énumère sans précautions oratoires toutes ces abominations. Elle rend compte "en direct" de cette monstrueuse réalité concentrationnaire, qui nous ravale, avec nos ancêtres, au niveau le plus bas de la condition humaine.

Considéré dans la perspective de l'interprétation littérale, du *pchat*, c'est le documentaire le plus terrifiant, mais aussi le plus honnête qui soit au monde dans l'aveu de l'humiliation collective. J'insiste sur ce mot là, car pour les Hébreux il n'y avait vraiment pas de quoi se flatter: quel constat d'échec catastrophique du projet rédempteur divin, et de la vision des patriarches, en ce début du livre de l'Exode! Nous sommes les enfants, les héritiers charnels et spirituels de ces victimes misérables du tyran, dieu-roi des deux Égyptes. Voilà qu'on nous décrit à quel point nos aïeux ont été maltraités, méprisés, niés dans leur humanité même. Presque sans transition survient le récit de la sortie d'Égypte. Nous revivons l'errance folle mais libératrice qui commence dans le désert où nul ne peut survivre; nous partageons pleinement les inquiétudes des chefs de famille atterrés, placés devant un avenir impensable, peut-être sans autre issue que la mort de faim et de soif au milieu des dunes de sable. Tout à coup, la troupe désordonnée de ces esclaves en rupture de ban entend monter derrière elle le grincement des roues des chars du pharaon, déjà se rapprochent les bruits des sabots des cavaliers qui galopent à ses trousses. Certains traînards à l'arrière-garde, entendent peut-être siffler à leurs oreilles les flèches aigües que les guerriers égyptiens lancent contre la horde en déroute. À brève échéance, ce sera la débandade, le massacre général d'une peuplade sans défense. Ainsi la catastrophe finale menace-t-elle les tribus d'Israël, à peine échappées au servage meurtrier du pharaon. Encore une situation extrême, intolérable, peu flatteuse pour l'amour propre d'un peuple qui s'imaginait libre... Or, tout cela est relaté d'une façon objective et détaillée. L'écrivain sacré ne prend pas de gants pour exposer au grand jour la misère humaine. Ultime péripétie de ce drame inouï, au moment de l'épreuve fatale se produit le miracle de la traversée de la mer Rouge à pieds secs. À cet instant précis s'interrompt le flot rythmé mais horizontal de la prose qui constitue le récit épique (*Divré hayamim*, la Parole des jours). À sa place jaillit en hauteur, de la bouche même du prophète et du peuple hébreu tout entier la *Chirat hayam*, le splendide "Chant de la mer". À la narration continue du malheur d'exister dans l'histoire succède tout à coup, sans nulle transition, l'hymne de gloire vertical au Dieu sauveur de

son peuple, Israël: "Je chanterai à YHVH, car il a surpassé sa hauteur, il a précipité dans la mer le cheval et le cavalier..."

Paroles de célébration, certes; mais aussi témoignage spontanée de gratitude. Le cantique d'actions de grâce de Moïse et des fils d'Israël est repris par Myriam et les femmes, qui dansent au son de la harpe et du tambourin. Montant de la rive orientale de la Mer Rouge, ce chant de louanges arrête les flots horizontaux du récit biblique; il transforme son patient et coulément temporel en une brusque et sublime élévation. Ne constitue-t-il pas le modèle original du futur *Chir ha-ma'aloth*, du "Cantique des degrés", que l'on retrouvera souvent dans les Psaumes, au coeur de la liturgie du Temple de Jérusalem? Le Chant de la Mer métamorphose la chronique dolente de la souffrance, le déchirement interminable de l'inquiétude existentielle, éprouvés dans l'écartèlement absurde et mortel de la durée, en une explosion d'extase. Grâce à l'illumination instantanée du sens de la vie, s'opère dans le peuple hébreu une prise de conscience joyeuse du destin. A partir de cette heure-là, annonciatrice de l'épiphanie prochaine au Mont Sinaï, l'histoire chaotique du peuple d'Israël devient signifiante et irréversible. La poésie du Chant de la Mer donne tout-à-coupe à ce qui n'était que fuite éperdue d'un ramassis d'esclaves, une dimension de libération cosmique: Chaque'un de nous, à l'avenir, enseigne l'*Haggadah* de Pâque, devra agir comme s'il était lui-même sorti de l'Egypte avec nos pères. L'Exode d'Israël acquiert une dignité d'ordre universelle, sa particularité judaïque ce charge d'une signification absolue dans l'Histoire de l'espèce humaine. La prose du récit se transforme ici en poème parce-que l'écoulement misérable des journées de l'esclave plongé dans la sphère du relatif, jaillissement libre d'un temps absolu, qui seule justifie d'en haute notre existence d'ici-bas. Dans la dégradation sans fin de la condition humaine se manifeste une limite qui la sauve. Cette limite imposée à l'abjection fait monter extatiquement vers le ciel une énergie qui d'abord semblait devoir se dégrader sans fin, se perdre dans une érrance et une déperdition d'être infinies. En suite seulement, après s'être arraché à l'abîme en entonnant d'une seule voix le Chant de la Mer, le peuple hébreu purifié, galvanisé par la vertu rédemptrice de son poème d'extase, sera capable d'affronter la manifestation redoutable de la parole de Dieu. C'est l'épiphanie de sa voix rendue visible au Sinaï, qui constitue la suite du récit biblique. Voilà un exemple du rapport que la prose, dans son étalement horizontal, entretient avec le poème animé d'un élan vertical. C'est cette structure qui confère sa vertu dynamique à la totalité du texte. En toute humilité j'ai tenté de m'inspirer d'un si haute exemple, dans la conception comme dans l'exécution des mes ouvrages. Me je le fais de façon presque spontanée, parce-que c'est ainsi que j'ai toujours, de manière intuitive, senti vivre et battre en moi le temps humain dont participe ma conscience individuelle. C'est ainsi que j'éprouve ma propre expérience intérieure, ma présence au monde et à moi-même, cette alternance entre érrance et l'extase, ce relancement perpétuel du rythme inné qui est à l'origine de la parole articulée. Le souffle délivré grâce au déroulement fluvial du récit, ou porté par le mouvement sinueux de la méditation en prose, dont il suit les méandres à perte d'horizon, explose enfin dans le surgissement du chant, l'éclair du poème au firmement de la pensée.

De ma lecture du texte biblique quelle leçon dois-je tirer pour mon propre travail d'écrivain contemporain? Déchirement et enrichissement, mariage, fécondation et brève exultation, rupture dans les angoisses... C'est cela qui est important. Un être humain ne peut participer vraiment qu'à ce qu'il vit.

J'évite de me laisser emprisonner dans les jeux de miroirs. Car je sens en moi, et autour de moi, le pouls de l'existence battre librement, les flux du sang et du souffle monter puis décroître en manifestant leur rythme propre, dans une ouverture éternelle, en n'obéissant qu'à la loi d'un amour divin.

J'y reconnais un des aspects essentiels de la sensibilité d'Israël à travers les millénaires. Les *Divre ha-yamim*, ce sont "les choses, les actions et les mots" de tous les jours, incarnés par la génie de l'écrivain sacré. L'écriture se mue en un sismographe fidèle du devenir humain, en révélateur des temps contrastés de notre vie sur la terre. Le formalisme esthétique, voilà l'écueil à éviter, sans sousestimer cependant l'évidente puissance de création formelle manifestée à chaque page dans la Bible qui s'enracine dans l'actuel, et qui à partir de cet aujourd'hui problématique, réussit à s'élever malgré tout jusqu'au ciel. C'est en partant de la terre obscure et souffrante qu'elle atteint les hauteurs célestes. Mais elle ne s'attarde pas dans la sphère du sublime, cette parole inspirée ne s'exalte que pour redescendre ici-bas, s'ancrer de nouveau dans l'immédiat, risquer une fois de plus l'aventure angoissante du temps succesif et mortel, à la poursuite de l'horizon... C'est une littérature de résurrection. De manière semblable, l'existence physique et l'histoire improbable du peuple juif sont le lieu élu d'une mort et d'une résurrection périodiques; elles se suivent, ou elles s'engendrent sans fin.

Seigneur! "fais-nous revenir à toi, et nous reviendrons", implore le prophète Jérémie à la fin de ses *Lamentations* sur Jérusalem, "et rends nos jours nouveaux comme à l'aube du monde" (*Lam.* 5,21)

LITURGY AS INTEGRATION OF ART

Tomonobu Imamichi
Centro Internacional para el Estudio comparado
de Filosofía y Estética, Tokio (Japón)

1. Introduction

In the Old Testament there is a very impressive description of the 7th generation of Adam, namely Lemek, who had three sons. The first son, Yabal, became the ancestor of cattle breeders, the second son, Yubal, became the ancestor of harp and flute players and the third son, Tobal-Kain became the ancestor of the blacksmith of swords.

This separation of the professions was decided by their father Lemek and this was according to my opinion, the symbol of the end of the time of the almighty monopolic patriarch. Lemek decided to establish the separation of three powers in ancient type, which is entirely different from it in the present time (administration, Legislation and judicature). It was the separation of three ancient powers (animal husbandry, liturgy as music and industry of arms).

Liturgy without art is impossible to be thought. Because it was forbidden for Israelites to make visual art concerning religious existence in order to avoid the idolatry, they had to diminish the domain of art as liturgy to the music.

Almost at the same time when the Old Testament was compiled in the Middle East, the disciples of Confucius made efforts to edit the dialogue between their master and themselves. That is to say Lun Yu. This book Lun Yu, as well known, was an ethico-political book. But actually it contains logics, ethico-politics and liturgy as aesthetics. So, in the Confucian philosophy, as in the case of the Old Testament, in which the liturgy belonged to one of the most important powers, the liturgy belonged to one of the most important intellectual activities (logics, moral philosophy including politics and aesthetics). So, liturgy as religious integration of art or in other words, liturgy as ascent of art to the divinity can be both cultural traditions, namely, Judaic-Christian culture which historically developed only in the East, namely, both in the West and in the East, the liturgy can be one of most crucial themes concerning religion and art.

I would like to expose the essential philosophical structure of liturgy in the system of Confucian philosophy, which was established under the mono-theistic religion in China, and if there is enough time, I would like to add some essential points of horticulture (art of gardening) which is necessary for the liturgy of Shintoism as natural religion of polytheism in Japan, as contrast to Confucianism, because I come from Japan.

2. The Systematic Unity of Three Ideas-Logics

Before entering the philosophical reflection on Confucian thought we must purify ourselves from current prejudice that Confucius is not genuine philosopher but that is nothing else than a great moralist. That is also a fictional figure of feudalistic pragmatism after the Shu-kai and Shu-chu. They have concentrated themselves on their political opinion and moral maxime for their survival in the feudalistic monarchy.

Confucius himself has experienced famine and refugee with his disciples because of his idealism for universal ethics which no feudal lord could accept. This strong idealism could no more be found in the so-called Confucianism, which has accommodated itself to its contemporary political authority.

Certainly Confucius is a great moralist, but it is only one aspect of his figure. If someone says Socrates is a great moralist, we cannot deny it, but we cannot be content with it because he is a logician, epistemologist, metaphysician and aesthetician, namely, Socrates was a philosopher in general. Confucius is also like Socrates. In this thought there is a systematic unification at least of three ideas, namely, truth as logical correctness, goodness as regulative idea of moral creation and the beauty as the final situation of ecstatic appreciation. These three ideas are systematically unified with the oneness. (Book 8, capt. 15,3).

According to my analysis, the book Lun Yu contains three philosophical disciplines, logics, aesthetics and religion. It is not divided into three parts mentioned above, but the quantity of these three disciplines is equally distributed within the book. This clear analysis has not yet been widely known because the traditional prejudice Confucius as a moralist was so strong that this trinity was overlooked.

Through my many writings concerning this theme, this analysis has gradually been accepted even in mainland China.

His moral philosophy presupposes the logics. The beginning of the logics is according to Confucius the definition.

We read the text: His disciple Tse Lu asks him, "If the Lord of A expects you to be a political authority, what do you wish to do first?" Confucius says, "Firstly, I do correct the names (correct the term, namely, horismos as definition)".

Tse Lu says, "Again you say like always the same thing. You walk always in a circle. Why does one begin to correct the names?" Confucius says, "You are savage (unphilosophical). A gentleman must keep silent about what he cannot understand. If the name, a term of thing, is not correct, then the language cannot correctly function. And if the language does not correctly function, then the work cannot be accomplished. If the work cannot be accomplished, then the religious liturgy for thanks of success cannot be performed. If the religion is not regarded, then the punishment cannot be proper. If the punishment cannot be proper, then the people cannot know how to behave securely. Therefore a thinking gentlemen must correct the name in order to speak clearly what he thinks. And when he speaks it, he must accomplish it. A thinking gentlemen may not be careless in the language." To correct the name as term is therefore the starting point of Confucian philosophy. It means that horismos as definition is the foundation from where his thinking arises. What he cannot define, he avoids to think about.

E. g. Although his many disciples posed questions to him about God, providence, soul, human existence, and death, Confucius avoided to speak about them, saying that he does not know their opposites which aid to give their definitions. Though he could succeed to give proper definitions for many concepts which his disciples asked him, he could not answer to the five important problems mentioned above, namely, God, providence, soul, human existence and death.

Then we must ask ourselves, "Could Confucius not know anything about these five vital problems? Then, what is the meaning of his philosophy?" The epistemological parts of his thought is only 1/3 of Lun Yu. Then what is the meaning of the rest?.

We must not forget that one of his last speeches to his disciples was as follows, namely, he speaks about God in spite of the fact that he avoided to speak about it without definition: (1-2-4)

"When I was 15 years old, I wished to study, with 30 years I stand (I find out my standing point), with 40 years I doubted no longer (I established my system), with 50 years I knew the providence of God, with 60 years every information could be accepted in my system harmoniously, with 70 years my act is always good according to my wish". This sentence means that Confucius could have knowledge about God and that he could reach the situation of high morality as ideal of ethics. How was it possible? He could transcend the logical limit in order to accomplish his system of thought. How was it possible?

3. Aesthetic Transcende

One must transcend the logical limit in order to reach the idea which transcends the possibility of definition as logical limit. But how could we do such transcendence? In the book of Lun Yu 9-17-9 Confucius recommends to his disciples to study the poem, saying that the poem can arrise the human mind vertically, make it see the transcendence, make it social and make it express one's agony. This sentence means the thinking power of poetical language as symbol which can transcend logical scientific terms.

According to Confucius the human mind can transcend the logical level which closes itself whitin the limit of definition to the ideas which stand over the conceptual dimension.

The study of poetical language recommended by Confucius was not preliminary to write or to create a poem, but to read the classical "Book of Poems". This book contains 311 classical poems already written before Confucian time. About this book Confucius says, "In these 300 poems the thinking does not go oblique". (1-2-2). That is to say, in reading these poems the human mind thinks vertically for the transcendental idea.

In Lun Yu (1-1-15) Confucius praises one of his disciples, Se-kung, saying that he can read poems though the method in which the human mind climbs up from the received knowledge to the unknown openness. It means that the study of poems recommended by Confucius is the interpretation of poems. It must be nostalgic redaction of the human mind to the desired unknown idea through decipher of symbolic description. Nevertheless through this sort of transcendence the human mind can overcome the limit of logical science, but it remains within the human consciousness of imagination.

Even if the human mind could reach symbolic insight of God, it is the immanent within consciousness. It must be under the limit of language. Confucius says to his son Pogyo, who is also one of his disciples, "You must study the liturgy after the study of poems. Without the study of liturgy you cannot stand (816-13)."

The same thing he taught to every other disciple according to the testimony of Chin-Koh (8-1-13). It means that through liturgy the human existence can transcend the limit of consciousness as the immanent.

According to Confucius, Li as liturgy is art as drama. Here I will not expose many important things of this sort of art because of the limit of time. Really in liturgy the priests and the believers represent the religious myth according to the ritual rule. Through these ritual acts the human existence performs in this definite space within the definite time according to the immanent content gained by poetical symbol. So, in the liturgy we can transcend our immanent consciousness in order to access the God. Nevertheless through the dramatic art of liturgy we remain still in this world composed by space and time which are diminished forms of the immensity and of the eternity. There is unconquerable distance from the God.

Confucius says, the human mind arises vertically in poem, stands in liturgy and perfects itself in music (4-88). What does it mean? According to Confucius the music is structured by articulated rhythm and flowing melody (2-323), which are the pure forms of time and space. In music the time changes itself into rhythm and further the space changes itself into the form of melody. In such a way time and space get their transformed shapes. The music comprises in itself the time and space as fundamental categories of this world and in this sense the music comprises the world in itself. The music appears as comprising the world. Therefore the human mind which enjoys the music assimilates itself with music. Such a mind comprises in itself the fundamental categories of the world as time and space so that it transcends the world. The human mind can in such a way float with the music together not into the world but to the open sphere without the world.

Confucius once said as he heard the liturgical music of Shau, "I have forgotten the taste of the meat for three months. I did not expect the music can do so much." (4-713).

To forget the taste of meat means that he forgot the sharpest sensual stimulation and so it means properly that he has forgotten the reality so far that he could experience the ecstatic situation. Through music he transcends the world and floats in the heaven. This is the highest transcendence of the human spirit through the aesthetic experience. Is the beauty the highest idea for Confucius? There is one very important word of Confucius in regard to axiology concerning the beauty and the goodness. He said, "The liturgical music Shau has accomplished not only beauty but also goodness. On the contrary another liturgical music Bu has indeed accomplished the beauty, but it could not reach the level of goodness." (34-25). It means the goodness is of higher value than the beauty. It is also the essential difference between the ecstasy as pure transcendence reaching the God and fascination as impure ecstasy of sinking into the self-forgetfulness.

* * *

La Prof^a Grazia Marchiano, Presidenta de la Sociedad Internacional de Estética, Universidad de Siena (Italia), se vio imposibilitada para participar y presentar su ponencia prevista "La articulación de las metáforas del fuego y del corazón".

* * *

La conferencia de Clausura corrió a cargo del Prof. Eugenio Trías, Director del Instituto Universitario de Cultura, Universidad Pompeu Fabra, bajo el título "Vigencia de la religión".

* * *

Los textos definitivos serán publicados en el Volumen de Actas de este II Simposio.

COMUNICACIONES PRESENTADAS
EN EL SIMPOSIO *ESTÉTICA Y RELIGIÓN+

La siguiente recopilación de *abstracts* ha sido realizada por Raquel Bouso.

I. LA PALABRA

El poder de la palabra: la fórmula ritual en la tradición indoeuropea

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez. Madrid.

Si la reconstrucción de unos conceptos religiosos indoeuropeos es posible, lo es gracias a la identificación de elementos culturales comunes que subyacen en los textos literarios de las lenguas indoeuropeas antiguas. Labor del indoeuropeista es comparar y rescatar estos aspectos comunes para poder intentar reconstruir una ideología, soporte de la cual fue sin duda la creencia y la práctica de una religión. Elementos que han sido de gran ayuda para dicha reconstrucción han sido las fórmulas cuyo estudio ha permitido la identificación de ideogramas de trasfondo indoeuropeo común (cf. los trabajos de Watkins y de Campanile, entre otros).

Cuando analizamos textos religiosos especializados, pertenecientes, por tanto, al ámbito de la Segunda Función (en términos dumézilianos), podemos ver cómo se producen fórmulas de carácter creador y delimitador que permiten, por obra y gracia de la palabra, crear espacios eficientes y sagrados. La palabra, pues, es sagrada por el contexto en el que se pronuncia, por quién la pronuncia, por el gesto por el que se acompaña e incluso por su arcaísmo lingüístico.

Analizaremos un famoso pasaje de Varrón en el que se describe la actividad sacral del augur cuando determinaba el espacio en el que se iban a llevar a cabo los ritos de toma de augurios; se designaba así un espacio sagrado en el cielo que se transponía a la tierra por el efecto de su palabra creadora. Ese espacio transpuesto a la tierra, creado por su palabra, pasaba a ser sagrado y servía como punto de manifestación en la tierra de los mensajes de la divinidad, normalmente expresados mediante el vuelo de las aves. El pasaje varroniano puede ser confrontado con textos paralelos en otras lenguas indoeuropeas, en concreto las *Tablas Iguvinas* umbras y los textos augurales hititas. Los paralelos no son solo formularios, sino que incluso permiten la comprensión mejor del texto varroniano, plagado de arcaísmos y de palabras de etimología oscura.

Simbolismo y racionalidad de la palabra sagrada en la revelación de baha'u'lláh

Arash Arjomandi Rad. Barcelona

Si la religión es un fenómeno esencialmente sobrenatural que se manifiesta al hombre como vínculo entre éste y su Creador, si Dios -entendido como esencia incognoscible y creativa- se hace presente al hombre *en-la-historia*, de modo histórico, progresivo e inconcluso, por medio de la Palabra Sagrada de sus Santas Manifestaciones, y si el hombre entra en diálogo con Dios (con las Manifestaciones Divinas) en su intento de comprensión del sentido de esa Palabra Sagrada; entonces, se hace necesaria la pregunta por la naturaleza y el *estatuto epistemo-ontológico* de ese diálogo.

La presente ponencia pretende dar una posible respuesta a esa pregunta partiendo de presupuestos e ideas que se desprenden de los escritos de la Revelación Bahá'í*, si bien, desde la radicalidad de esa pregunta con respecto de lo que podría concebirse como esencial y universal a toda experiencia religiosa, pregunta radical que cobra especial relevancia en esta etapa de la evolución de la humanidad.

Los conceptos clave para encontrar posibles vías de acceso a ella son :

1. La centralidad del lugar de la razón humana en el encuentro dialógico con la Palabra Sagrada; la estructura inherentemente dual de la Palabra Sagrada: simbolismo y racionalidad.

2. La noción de la Inspiración Divina como diálogo metafórico y simbólico entre Dios y el hombre; la tradición como vía válida pero insuficiente para acceder a la comprensión de la Palabra Sagrada.

3. La historicidad y transformabilidad de la Palabra Sagrada, la transitoriedad, transitividad y renovabilidad de las formas revelativas, la perpetuidad del encuentro automanifestativo de Dios con el hombre; los *ciclos proféticos*.

4. La transformabilidad histórica de los sentidos de la Palabra Sagrada, la *ilegitimidad hermenéutica* de toda amenaza opresiva y represiva de subsunción de la diversidad de interpretaciones posibles a un único esquema de comprensión de los Textos Revelativos.

5. El *individuo* libre como protagonista principal de la religiosidad.

Estética y mística: la doble función de la palabra poética en la tradición india

Chantal Maillard. Málaga

Entre las distintas teorías estéticas que tienen su origen en la India, la teoría que se desarrolla en el seno de la tradición del Sivaísmo de Cachemira durante siglos IX al XI es, sin duda, la más relevante. Esta corriente, centrada en la problemática discusión en torno a las categorías estéticas y al placer de la representación, trata de averiguar el sentido de esta especial disposición sugerida por la palabra poética en la recepción dramática y que se sitúa, según lo enfocan los pensadores indios, en un ámbito vivencial extrañamente cercano al de la experiencia mística. Dentro de esta misma corriente, en torno a esta cuestión, destacan fundamentalmente dos autores: Bhatta Nayaka, por unificar los ámbitos de la estética y la mística, y Abhinavagupta, por clarificar las diferencias y similitudes entre ambos ámbitos.

En este artículo trataremos de analizar esta distinción al hilo de las consideraciones del propio Abhinavagupta y del análisis de conceptos como los de gozo, resonancia, inmersión, identificación, distancia estética y otros.

El poder de la palabra: la deificación de conceptos abstractos

Julia Mendoza Tuñón. Madrid

En todas las tradiciones IE, se evidencia una ideología que atribuye a la Palabra un poder extraordinario. La Palabra en este sentido es un concepto amplio, que abarca la expresión oral realizada de acuerdo a unas normas de recitación tradicionales y rítmicas. Palabra y canto son en este sentido lo mismo, componentes del mismo hecho cultural.

En el fondo común de la cultura de los indoeuropeos se encuentra esta asignación de poder mágico a la expresión oral, en sus formas tradicionales de poesía/canto, profecía y plegaria. En tanto que fuerza activa, la expresión oral empieza siendo parte de la Segunda Función (cf. Dumézil 1968, Le Roux, F. et Guyonvarc'h, Chr.-J. 1990), de ahí la asociación sistemática de figuras de poetas a héroes guerreros (cf. Mendoza 1995) o la atribución de ambas capacidades, la fuerza guerrera y el canto o la poesía, a figuras heroicas (como el propio Heracles, cf. Ward 1973).

Pero el poder mágico atribuido a la palabra acaba trascendiendo su ámbito inicial, y se considera en algunas culturas precisamente la fuerza creativa que atraviesa el entramado del Universo, y que se sitúa fuera de las tres funciones o que ocupa el lugar más alto de la jerarquía, el que condiciona a todas las demás.

Es esta concepción de la Palabra como fuerza trascendente lo que determina una característica importante de la religión védica que va a acabar constituyendo el motor de la reforma religiosa del brahmanismo: la deificación de la Palabra, en su faceta de Palabra Sagrada (la oración, el himno, y finalmente el mantra). Tanto Vac, deificación del concepto abstracto de "palabra", como los dioses personales Brhaspati y Brahmanaspati "el Señor de la oración", se presentan a sí mismos como elementos que trascienden a los demás dioses, garantes del Orden del Universo, al que cuidan y conservan. Son estas deificaciones del Rigveda las más interesantes de las divinidades abstractas de su época tardía y en muchos aspectos prefiguradoras de Brahma e impulsoras de la reforma filosófico-religiosa que representa la religión de las Upanisads.

Filosofía: el logos del amor sapiente o del sapiente amoroso. Apuntes para una interpretación del prólogo de Juan en Fichte y Schelling.

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Barcelona

Con la presente comunicación se pretende esclarecer alguno de los puntos fundamentales del Idealismo Alemán, desde una óptica nueva, o quizás un poco olvidada de los estudios académicos o eruditos. En este caso nos centraremos en la polémica entre Fichte y Schelling a raíz de la interpretación divergente del famoso Prólogo de Juan.

Esta discusión va más allá de la mera discusión exegética del texto bíblico, o de una disputa de escuelas teológicas. En ella se pone de manifiesto la diferente concepción de la filosofía, del discurso filosófico tal que "logos" o palabra del amor en su búsqueda de la Sabiduría. Desentrañar la naturaleza esencial y el movimiento íntimo de este Logos es lo que se acomete a raíz del misterioso y profundo texto del Prólogo joánico.

Schelling acomete esta tarea en el núcleo de lo que se ha denominado su Filosofía positiva y, en la parte especial de su Filosofía de la Revelación (lecciones 27 a 29), donde se esconde lo íntimo de su

concepción última sobre la filosofía como discurso o ciencia libre, y se profundiza en el misterio del "Logos": primero, como Sabiduría escondida en la vida divina, después, como palabra exiliada o balbuciente en la Naturaleza -uniendo así la Kábala con la idea del exilio divino-, hasta alcanzar su expresión máxima, como palabra libre y espiritual en el hombre (nace entonces el fenómeno de la voz), para después pasar a desentrañar el misterio del Logos encarnado, del Cristo, en el paganismo, en las religiones antiguas, hasta su revelación consumada en el "Verbo Encarnado", a través de la religión de los "misterios" en la cuna del helenismo tardío. El misterio del Logos, que se esconde en el seno del todo Idealismo alemán que inspirará la Lógica de Hegel o la doctrina de la Ciencia de Fichte tienen a la base una personal interpretación del logos.

La presente discusión nos permitirá dilucidar alguna de las concepciones básicas que sobre el Logos han desarrollado las principales religiones universales, y la enorme influencia que en nuestro siglo, de manera globalizada en el ámbito alemán, angloamericano y francófono han tenido sobre la filosofía del lenguaje, tal que una filosofía del Logos.

La revelación de la palabra en la tradición del buddhismo tibetano

Ramon N. Prats. Barcelona

Más allá de su significado, el valor primordial de la palabra Escrita u oral reside en su propia esencia, según la tradición del buddhismo tántrico. El poder universal que dicha tradición concede a la palabra, al sonido primordial (sáns. vac), está claramente indicado por su mismo nombre: mantrayana, "el medio de los mantras", los psicofonemas secretos que contienen los gérmenes de la realización espiritual.

La tipología de la revelación de las enseñanzas iniciáticas contempla distintos sistemas que implican la utilización mediática de los denominados "tres accesos" del individuo: la mente, el habla y el cuerpo. Si el más sublime de tales sistemas es el que atañe exclusivamente al factor conceptual, vehiculado directamente a través de la capacidad intelectual de los individuos de superior desarrollo espiritual, el menos exclusivo es el que requiere el uso de la palabra hablada para la transmisión de las enseñanzas.

Una vez que la palabra revelada ha sido establecida canónicamente y, por lo general aunque no necesariamente, puesta por escrito, ésta debe ser transmitida al hombre común para su conocimiento y provecho. Tres son los métodos empleados a tal propósito: el de la transmisión oral e ininterrumpida desde su origen; el de los "tesoros" doctrinales escondidos adrede para ser revelados en el momento propicio; y el de las visiones hierofánicas espontáneas.

Sea uno u otro el medio empleado para la transmisión de las enseñanzas del buddhismo esotérico, se considera que dicha transmisión no se ha perfeccionado hasta que no se han completado sus tres fases, las cuales requieren el empleo de los seis sentidos (los cinco corporales más el mental) de la persona: la potenciación o iniciación ritual relativa a una determinada enseñanza, la comunicación oral del texto escrito que la contiene y las instrucciones específicas para su puesta en práctica.

El sacrificio de la palabra: creación y descreación de la imagen en el Maestro Eckhart

Amador Vega. Barcelona

En el contexto de los movimientos religiosos de finales de la Edad Media, en el Norte de Europa, se alza la figura conflictiva del Maestro Eckhart. Heredero de una compleja tradición intelectual y espiritual que pasa por Proclo, Avicena, Alberto Magno y la 'mística femenina', este Maestro de la Universidad de París elabora un discurso sobre el desasimiento del alma y el conocimiento de Dios como 'nada' y 'abismo' que ha influido en la mística posterior (Tauler, Suso) y en el pensamiento contemporáneo occidental (Heidegger) y asiático (Nishitani). La fórmula del 'nacimiento de Dios en el alma', adoptada por Eckhart en sus Sermones para describir el conocimiento místico de la divinidad, sitúa la relación entre el Creador y las criaturas en una perspectiva que, ya en vida de Eckhart, fue condenada como sospechosa de herejía. Esta comunicación propone una teoría de la imagen de la divinidad y su incidencia en el arte abstracto.

La palabra órfica: religión y magia

Alberto Bernabé Pajares. Madrid

Al ser el Orfismo una religión prácticamente sin comunidades estables, sin estructura eclesiástica jerárquica, en manos de unos intérpretes a quienes nadie nombra ni legitima, sino que ellos mismos se erigen como tales, es normal que se produzcan desde el principio notables variaciones en las creencias

de sus diversos fieles y transmisores. Dentro de ellas nos ocuparemos de algunos componentes muy relacionados con la magia.

Ya el propio Orfeo posee capacidades que podemos considerar propiamente mágicas o, al menos lindando con lo mágico: su gran capacidad para embelesar a los seres humanos, animales, árboles y piedras e incluso conmovir a los propios dioses con su canto. No resulta inesperado que se asocien con él toda una serie de manifestaciones de la religiosidad popular de corte mágico, ensalmos, salmodias curativas y encantamientos.

Lo que une a Orfeo con la magia es que conoce el lenguaje de la naturaleza y ello le permite actuar sobre ella. La magia no es otra cosa que eso: la capacidad de dominar las leyes de la naturaleza y de actuar sobre ella doblegándola a la propia voluntad. Por ello lo consideran como mago bastantes fuentes antiguas. Se examinarán las fuentes más importantes.

Asimismo, desde un primer momento se asocian con él algunas obras literarias claramente relacionados con la magia. Las más antiguas alusiones son a ensalmos, un tipo de literatura que aún hallamos viva en el s. IV d. C.

Esta derivación de lo órfico hacia la magia explica que en otras producciones de la literatura mágica de la antigüedad, como los papiros mágicos griegos, aparezcan influjos órficos. En el s.I de nuestra era, cuando toma forma la magia de tipo grecoegipcio, toma elementos del orfismo en su configuración. También el neoplatonismo se interesa por la magia (sobre todo por la idea general de la simpatía de la materia) y por el orfismo.

Conocemos también la existencia de amuletos y de unos documentos, las laminillas de oro, a medio camino entre el texto religioso, el texto mágico, el amuleto o el pasaporte para el más allá.

Por último, me referiré a la existencia de algunos herbarios y lapidarios asimismo atribuidos a Orfeo.

Es curioso constatar cómo el antiguo personaje del mito se convirtió a ojos de los griegos, de músico y cantor fabuloso, casi personaje de cuento, en un poeta y creador de teogonías e himnos, en fundador religioso y promotor de rituales de iniciación y purificación, luego en teólogo e incluso en filósofo, en manos de los neoplatónicos, mientras que, de otra parte, seguía una trayectoria entre la ciencia y la magia, como conocedor de los poderes misteriosos de las piedras y de las plantas, o de la magia, en un largo proceso que dura más de diez siglos.

El fenómeno órfico conoce también en su larga historia profundas modificaciones desde lo religioso a lo mágico, hasta llegar a ser un movimiento de contornos imprecisos en que cada usuario iba a buscar aquello que necesitaba en una coexistencia de intereses, de medios y de fines que puede parecerse caótica, pero que, si prestamos atención, encontramos en otras muchas religiones.

Palabra sagrada, palabra profana: oralidad y escritura en grecia

Neus Galí. Barcelona

La comunicación que propongo trata sobre el proceso de desacralización de la palabra poética en Grecia durante la época arcaica. Desde finales del s. VIII se produce una transformación del tradicional estatuto de la poesía. La palabra del poeta, que se había considerado directamente inspirada por la divinidad, conoce un proceso de secularización que cristaliza en la figura del poeta Simónides de Ceos (s. VI-V). Tal proceso está, a mi modo de ver, estrechamente conectado con la invención, a partir del silabario fenicio, del alfabeto griego. La introducción y difusión de la escritura alfabética supone una transformación paulatina, pero radical, de la antigua concepción sacral de la poesía. Las peculiares características del sistema alfabético griego consienten la democratización de las técnicas de lectura y escritura, lo que hace innecesaria la existencia de una casta de escribas legitimada para interpretar los textos. La escritura, que en otras culturas es instrumento de la voz divina, tiene en Grecia, exceptuando ciertas corrientes filosófico-religiosas marginales, una consideración estrictamente profana. Centraré mi comunicación en el poeta coral Simónides de Ceos. Simónides fue el primero en considerar la poesía como un oficio entre otros, en profesionalizar la función del poeta. Todos los testimonios que sobre él nos han sido transmitidos apuntan en la misma dirección: a su visión de la poesía como un arte dominable por el hombre, como una *téchne*.

Los *queoi ephkooi* ("dioses que escuchan") y la tradición egipcia a propósito de *frhn* en un altar de Córdoba

Sabino Perea Yébenes. Madrid

Tomando como punto de arranque el estudio de una excepcional mención al dios egipcio *Frhn* en un altar de Córdoba, llamado habitualmente "de los dioses sirios", estudiamos otros documentos del

occidente romano donde aparecen dioses egipcios como *queoi ephkooi* ("dioses que escuchan"). Estos documentos avalan la antigua opinión de Otto Weinreich que sugería un origen egipcio de estos dioses en el mundo helenístico y romano. En efecto, la representación de grandes orejas en las estelas (tanto egipcias del Reino Nuevo, como en el mundo romano), así como la fórmula imprecativa a los *queoi ephkooi*, unen ambas tradiciones en la forma de representar un acto religioso íntimo de comunicación oral del devoto ante el dios que muestra sus oídos.

Las vírgenes de Delos

Jaume Pòrtulas. Barcelona

Discutimos un pasaje muy concreto del *Himno homérico a Apolo*: "Las Vírgenes de Delos saben imitar las voces e incluso balbucear de todos los hombres; y cada uno aseguraría que es él mismo el que habla..." Se han propuesto tres interpretaciones para este caso de poliglosia religiosa, excepcional en la tradición griega: a) un "milagro de lenguas" de tipo pentecostal; b) uso de lenguajes extranjeros con finalidades sacrales; c) mimetismo de los diversos dialectos griegos, para potenciar la dimensión panhelénica de la festividad. Debatiremos los méritos e inconvenientes de cada una de estas soluciones.

La oración mental, Molinos, Bataille: una aproximación a las variedades del recogimiento interior

Albert Ribas Massana. Barcelona

La espiritualidad de los siglos XVI y XVII desarrolló un método de oración llamado "oración mental", consistente en la eliminación de todo discurso. Esta ausencia radical de la palabra suscitó diversas polémicas teológicas y algunas condenas. El quietismo, encabezado por Molinos, fue heredero en cierto modo de esa tradición de la oración mental; y también resultó condenado.

Esas condenas y dificultades suscitan la pregunta por la posibilidad de una metodología de la oración (y por extensión del recogimiento interior, en general) en el caso de una oración sin discurso. Haciendo un salto, recordamos que esa metodología existe en otras tradiciones: así en el yoga.

Cabe preguntarse por qué Occidente no ha sido capaz de desarrollar algo similar al yoga. Una respuesta aproximada será dada examinando la posición de Bataille en su obra *La experiencia interior*. El alcance de la respuesta tiene que ver con el apego a la palabra, con las actitudes hacia el cuerpo.

Técnicas corporales de la oración en el cristianismo bizantino

Antonio Rigo. Venecia (Italia)

Fin dai primi secoli della sua storia il monachesimo cristiano-orientale conosce una pratica d'orazione, basata sulla ripetizione continua del Nome divino o di una formula che lo contiene, conosciuta come "Preghiera di Gesù". A Bisanzio, a partire dalla seconda metà del XIII secolo e durante il XIV secolo, alcuni scritti monastici prescrivono per questa forma d'orazione l'utilizzo di particolari tecniche psicosomatiche consistenti in precise posizioni corporee, in una disciplina del respiro, in una visualizzazione interiore, ecc. Queste tecniche sono state raffrontate a quelle conosciute in altri ambienti religiosi (Yoga, Taoismo, Sufismo, ecc.), ma questa comparazione d'ordine fenomenologico non chiarisce evidentemente il problema della origine e della diffusione di questi metodi nel mondo cristiano-orientale. Un'indagine approfondita sui testi bizantini unita allo studio dell'ambiente religioso nell'Anatolia selgiuchide del XIII secolo consente di vedere come queste tecniche per la Preghiera di Gesù derivino da quelle allora in uso in alcune confraternite sufiche per la recitazione del Nome divino (dhikr).

Saudade e escrita

Gabriel Beceiro López. Santiago de Compostela

Saudade is always coming back...When you turn towards the precarity feeling with the aim of critically reproduce it, when you make a "voyage" report through contemporariness, when that grimace remembers its narrator in order to confess itself like simulation and chaos, when that i confess itself only like a player in the representation, saudade comes back, that is, that voice enouncing disenchantment that turns sensible the distance between limited world and infiniteness of ideal world, an aesthetica of its own transitoriness and of isolation in wich subject is condemned by the self-consciousness. Feeling and crack,)so far of us?, Forgotten and devalue because of a memory plenty of centralization, plenty of Idea, plenty of representation world, it is necessary to hermeneutic the

disinchantment of present time, that has made preferable past time and future time inside of person waiting, that is what inspired the primordial texts of saudosian consciousness, but with the parameter of an hermeneutics that don't change saudade into an equivocal symbol of a radical form of taking places anywhere. This is why we try to show the hidden, inhibited scraping of saudade discourse about truth, that vanishes and worries, because it flows back over its objects, in removals, in unsuitableness, expressing in that form the difficult idiom of Truth, its estrangement. Only to show the attitude, large number intimate, of saudade discourses, understanding saudade like writing. This is what Pessoa himself has advanced: "nao tenho saudades senao literariamente".

F. Hölderlin, excepcional poeta de lo sagrado

Antonio Blanch. Madrid

El fenómeno de lo sagrado se presta a ser vivido y expresado de formas muy diversas" aunque en todas ellas aparece un doble plano del conocimiento: el de la realidad inmediata y el de otra realidad misteriosa que trasciende y desborda la primera, el poeta Friedrich Hölderlin estuvo especialmente dotado para captar esa doble dimensión, de modo que el primer aspecto más sensible reforzaba maravillosamente la presencia del segundo mucho más indefinido. En esta comunicación se intenta esclarecer que entendía Hölderlin por lo sagrado, qué contenidos míticos, mágicos o religiosos llegó a reconocer en su permanente celebración estética de la Naturaleza y de la Historia. Se analizan también las principales formas literarias que va adoptando su excepcional inspiración poética.

El espacio sagrado y los dos estados (una aproximación desde R. Musil y G. Simmel).

Rafael García Alonso. Madrid

En la ponencia que propongo quiero analizar las implicaciones espaciales del sentimiento místico. Partiré de la distinción que hace Robert Musil entre dos estados del hombre: el "vivir en" y el "vivir para". Tendré en cuenta también la distinción realizada por George Simmel entre religiosidad y religión.

Esquema: 1. Vivir en y vivir para; 2. Religiosidad y religión; 3. El espacio sagrado y la religiosidad fuera de sí; 4. Las implicaciones espaciales del sentimiento místico

El lenguaje transparente de Claudio Rodríguez

José Paulino Ayuso. Madrid

La comunicación trata de presentar la apertura del lenguaje poético hacia una dimensión significativa religiosa y, recíprocamente, el proceso de incorporación de unos modelos lingüísticos marcadamente religiosos como forma de expresar el efecto estético del mundo natural, a través de la comunión corporal con la materia. Para ello se analizará un texto muy representativo, el primer libro de Claudio Rodríguez, *Don de la ebriedad* (1953), abriendo el comentario hacia obras posteriores e, incluso, hacia otros autores que puedan ofrecer perfiles de contraste, como Antonio Colinas y María del Carmen Pallarés, con sus obras *Noche más allá de la noche* y *Abba*, respectivamente.

Palabra escrita, palabra hablada, palabra esculpida (el mito y el icono medieval de Santiago Matamoros)

José María Pérez-Soba Díez del Corral. Madrid

Objetivos: * Profundizar en el nacimiento de mitos (palabra escrita-hablada) e iconos referidos a éstos (palabra esculpida-pintada) a través de un ejemplo del medievo español. * Mostrar cómo la coordinación de los diversos canales de transmisión llevan a un mito a lograr al éxito en una sociedad dada, hasta adaptarse con facilidad a diversos cambios de contexto que en ésta se suceden.

Soren Kierkegaard y el sermón: *(en verdad es una hazaña predicar!)+

Begoña Sáez Tajafuerce. Barcelona

En la última etapa de su vida, cuando las emprende con los ministros y quehaceres de la Iglesia Oficial Danesa de mediados del XIX, a los que acusa de hipocresía y blasfemia, Soren Kierkegaard se posiciona en contra de un modelo de sermón mediante el cual se transmite la palabra divina cual mero dato histórico, o sea, cual mera objetividad o, en términos del propio Kierkegaard, cual mero contenido estético. El sermón, entonces, no difiere, no sólo en cuanto a su forma (la cual adopta según el género al cual se adscribe), sino tampoco en cuanto a aquello que explica, de cualquier narración que comunique una historia más o menos significativa para la edificación de lo subjetivo, de la individualidad.

Ante tal manifestación estática del Evangelio, de la vida de Cristo, o de lo que debe entenderse por un acto de fe, se producen tres desajustes fundamentales, que, desde una perspectiva pragmática, y según Kierkegaard, resquebrajan por completo toda pretensión de validez conceptual y ética del sermón. Dichos desajustes afectan, respectivamente, al estatus del emisor, o ministro de la Iglesia, al mensaje o palabra divina y al receptor, o sea, todo aquel que en la fe acude a escuchar los sermones del ministro.

En cuanto al emisor, el desajuste es doble. En primer lugar, apunta Kierkegaard, el predicador confunde el protagonismo de la palabra divina con la suya propia, puesto que, en su vanidad, olvida su estatus de medio, en nada diferente del mismo discurso o sermón. Dirá Kierkegaard que el predicador debe desaparecer en el sermón, de modo que para el receptor sólo permanezca el propio mensaje, la palabra divina. De no ser así, el sermón pierde su carácter edificante y deviene mero objeto de "admiración", pero en ningún caso de fe y, lo que es peor, de actos de fe. En segundo lugar, el predicador deviene un artista cuyo punto de mira existencial es la creación artística, el "adoctrinamiento". El predicador no se compromete éticamente con el contenido del sermón, puesto que no es para él más que una excusa o motivo estético para la creación estética. El sermón deja de ser una "hazaña", o sea, un compromiso de "reduplicar" o poner en práctica el mensaje transmitido, puesto que éste no se entiende como motivo ético o motivo para la acción.

En cuanto al mensaje, el desajuste atañe a su carácter esencialmente paradójico, no susceptible de ser agotado en el sermón, pero que el predicador resuelve y banaliza al reducirlo a historia sense estricto. Tal reducción imposibilita toda apropiación del mensaje. Finalmente, el desajuste que afecta al receptor o creyente que acude a oír el sermón y que supuestamente debería mostrarle las actuaciones en/para la fe, se pone de manifiesto allí donde el receptor deviene mero espectador-admirador. La relación que establece el receptor con el mensaje del sermón es meramente objetiva, como la del físico con una nueva fórmula, dirá Kierkegaard. Como mucho, afirmará, del receptor se exige algún que otro do de pecho para contribuir a la atmósfera altamente esteticista del rito; de él/ella no se exige acción alguna, el sermón no muestra ya tal exigencia ética.

Nabí i la descoberta d'un déu interior

Marçal Subiras i Puigbet. Barcelona

La present comunicació pretén realitzar una aproximació al sentit de l'únic poema llarg de Josep Carner -*Nabí*- publicat per primera vegada en català el 1941 i reeditat posteriorment el 1947 i el 1957. El poema és una represa de la llegenda bíblica veterotestamentària de Jonàs però, al darrera d'aquesta, hom hi endevina la voluntat d'objectivar simbòlicament uns problemes d'ordre íntim relacionats amb la reflexió sobre Déu, sobre la seva existència, sobre la seva essència, sobre el seu comportament envers el món. Per això Carner explica en la nota liminar de l'edició castellana de 1940, que el poema és una *dulcíssima e irònica didàctica del perdón+. Alhora, Carner pren com a teló de fons el de la guerra civil espanyola i el del mal en general, els quals són simbolitzats per la ciutat de Nínive.

A través dels deu cants, en què Carner parafraseja i amplia amb nous episodis la llegenda bíblica, Jonàs descobreix que pot cercar i trobar el seu Déu en el recolliment personal, en el dialleg íntim. Així, al final del cant VIII s'arriba a la descoberta del que hom ha anomenat Déu interior. L'essència d'aquest Déu -perdó i immortalitat- és revelada a Jonàs en els dos darrers cants.

Fenomenología del acto creativo o sobre la necesidad de escribir

José María Villatoro Bernal

Decir, escribir es, en cierta manera, cambiar el mundo. Cuando hablamos no solamente sale a la luz la idea del mundo que poseemos, su fenomenización, sino que además presentamos por un lado la herencia cultural, psicológica y sociológica que nos antecede, así como las posibilidades pasivas que nos suceden como si fuéramos mónadas leibnizianas esperando una fuerza que nos permita desplegarlos en ese logos en que se convierten las palabras.

Podría decirse que cuando hablamos, cuando escribimos, cuando pintamos, es decir, cuando creamos, nos sentimos abocados a verter un componente de duermevela, de subconsciente, de sueño, de éxtasis o de revelación, que emana de nuestro pensamiento. Frente a ello, emerge la crueldad del concepto que no admite distinciones entre realidades, por el concepto las cosas son de una determinada manera. Pero el artista tiene la capacidad de ir más allá de *jugar* con la realidad, de transformar esa realidad.

El hombre enfermo es aquel que no encuentra las palabras adecuadas para dar respuesta a esas siempre controvertidas *preguntas últimas* que paradójicamente son las preguntas primeras, aquellas

que, como decía Kant, tenemos que hacernos irremediablemente porque son insoslayables. Y precisamente porque son insoslayables y no tienen solución definitiva nos dejan perplejos, esa perplejidad, y sé que lo que voy a decir sólo puede entenderse bajo una concepción de excesiva licencia por parte de ustedes, puede y debe ser superada por medio de la escritura como una huida hacia adelante. *si nuestra vida está enferma -escribe *Gauguin* a *Strindberg*- también ha de estarlo nuestro arte; y sólo podemos devolverle la salud empezando de nuevo, como niños o como salvajes+.

II. SIMBOLISMO Y ARTES TRADICIONALES

When the beautiful becomes sacred: appropriation of the 'spiritual capital' of the Rideau Street Chapel by the National Gallery of Canada

Marc Duhamel. Montreal, Quebec (Canada)

The Rideau Street Chapel in Ottawa was saved from destruction in 1972 when it was declared a heritage site by the Canadian government. The interior of the building was dismantled and placed in storage until it was reconstructed within the walls of Moshe Safdie's National Gallery of Canada in 1988. It is now part of the permanent collection on display in this Museum.

The purpose of my presentation is to enquire into the detrimental effects which the institutionalization of culture has upon objects which form the materialistic basis of spiritual belief systems. I intend to demonstrate that the museum system and its quest for authenticity denies the original liturgical function of the work by presenting it in a synchronic manner, placing the spiritual potency of the work in suspended animation. High art museums, modern temples of the dominant culture's secular cult of beauty, appropriate the 'spiritual capital' of such works for their own purposes and market them as commodities. Works of art become analogous to relics placed in churches of Medieval Pilgrimage Roads, lending their spiritual/aesthetic aura to pilgrims of our era, namely, tourists.

I will examine the role of high art museums as enforcers of Foucault's "regimes of truth" within the dominant culture. The transformation of works of spiritual importance into commodities by these institutions, I will argue, does a similar disservice to Western culture as museums of an ethnographic nature do to the culture of Native peoples. They both deny the changing, living nature of those cultures by presenting the materialistic basis for their cults as remnants of dying or threatened traditions. This problematic will be explored within the parameters of Walter Benjamin's concept of the "aura", as well as Linda Nochlin's critique of museums as instruments of Social Darwinist propaganda.

L'art sagrat

Maria Assumpta Garcia Renau. Barcelona

L'essència de l'art sagrat és la de ser la manifestació de la divinitat. La divinitat és manifesta en la Creació. La divinitat és l'artista primordial. La Creació -el món (macrocosmos) i l'home (microcosmos)- és la manifestació del diví; per això el món és sagrat i simbòlic. El mite de la creació narra com l'Artista diví crea el món transformant el caos en Cosmos en el que tot té un sentit simbòlic.

Tota la vida de l'home primordial és art sagrat. Però el mite de la caiguda narra l'origen del profà, del món que perd el sentit i retorna al caos. L'home primordial té una participació mística amb la Divinitat i reactualitza el mite de la creació en el que el món torna a ser allò que és essencialment, sagrat, manifestació del diví. Les obres d'art que es conserven són les restes materials del ritus.

En el ritus, l'home recupera la condició divina de l'Origen. La màscara. Per això, qui "crea", no és l'individu sinó que és el diví que s'expressa a través d'ell. L'art sagrat no està signat, té una funció social i és arquetípic.

Exemple: el Tapís de la Creació.

Teoría y práctica de la imagen procesional sevillana

Manuel J. Gómez Lara. - Jorge Jiménez Barrientos. Sevilla

La imagen escultórica, y muy especialmente la imagen destinada a uso procesional, posibilita una realidad difícilmente aceptable desde la perspectiva de la ortodoxia eclesial, la de su transformación.

La necesidad de fijar una relación permanente entre la imagen y su significación, esto es, de acotar la capacidad evocativa de la imagen, se elaboró durante siglos de conflictos entre prácticas devocionales de profundo arraigo popular y la doctrina de la jerarquía católica que, todo hay que decirlo, fue cualquier cosa menos coherente en este largo recorrido de casi veinte siglos. El resultado fue un repertorio de imágenes cuyo uso dió lugar a una serie de conflictos debidos no sólo a la naturaleza de lo representado sino también a los materiales utilizados.

La necesidad de imágenes de bajo coste y con posibilidad de serialización se impusieron en el ámbito de la veneración popular desde muy pronto, en parte, heredando una tradición que se remontaba a las prácticas procesionales en honor de los dioses imperiales y que había pervivido bajo diversas formas de ritual. Los peligros que para la doctrina conllevaban estos artefactos se derivaban de la

maleabilidad de sus materiales y, consecuentemente, del estar permanentemente sometidas a revisiones de gustos y modas por parte de los usuarios. Esta discusión adquirió carácter auténticamente doctrinal durante la contrarreforma, en gran medida como respuesta a las teorizaciones iconoclastas sobre los perjuicios del ídolo, esto es, del fantasma de la *vero imago* de la divinidad: la palabra.

La derivación de la imagen simbólica romana en el retablo cristiano: orígenes tipológicos

Vicente Méndez Hernán. Cáceres

La Cultura Romana en particular, y la Greco-Latina en general, hoy en día no sólo son valoradas por lo que de por sí plantearon, sino también por las derivaciones que posteriormente tuvieron a lo largo de los siglos, máxime en la Historia del Renacimiento, un movimiento cultural que tiene su verdadera razón de ser en el seno intrínseco de todo el pensamiento clásico.

Es de este pensamiento clásico de dónde arranca uno de los principios o factores que más desarrollo van a tener a lo largo de la Edad Moderna, máxime en el momento del Barroco: la exaltación, no solamente del héroe, sino también y fundamentalmente de Dios, sobre todo si tenemos en cuenta que nos estamos moviendo en unas coordenadas temporales e históricas en las que está en plena efervescencia y desarrollo todo el proceso de la Reforma Protestante y Contrarreforma Católica.

Luz y color en las escenas de magia greco-latina

Santiago Montero Herrero. Madrid

Se analiza en la presente comunicación la luz y el colorido (vestidos, bandoletas, instrumental) de las escenas mágicas a través tanto de los textos literarios greco-latinos de época helenística e imperial, como de los papiros griegos mágicos.

La imagen de un pantócrator catalán como la encarnación del logos cristiano en el siglo XIII

Alfons Puigarnau Torelló. Barcelona.

El concepto simbólico de logos contenido en el prólogo del evangelio de san Juan se interpone entre la realidad histórica del Verbo encarnado y la realidad literaria de la Revelación cristiana que se lee en la Biblia. Este simbolismo del Logos joánico se arrastra a lo largo de toda la Edad Media y, como de paso, se asoma al arte cristalizando iconográficamente en realidades artísticas concretas. Una de ellas es, tal como se desprende de esta ponencia, el Pantócrator del frontal de estuco de Planés de Rigart. Con este análisis el autor se intenta desmarcar del convencional análisis de corte positivista a que la bibliografía nos tiene acostumbrados, para situar esta obra en un nuevo marco de interdisciplinariedad y cultura de la religión prácticamente inédito en la Catalunya del siglo XIII.

La iconología yazidi

Rafael Valencia. Sevilla

El estudio de las representaciones y símbolos utilizados por un determinado grupo religioso puede constituir una de las vías de acercamiento más adecuadas en el análisis tanto de sus planteamiento más profundos y sus motivaciones como de las prácticas concretas que adoptan. Los en ocasiones llamados "adoradores del diablo", grupo de la Alta Mesopotamia no representan una excepción. Surgidos en una zona fronteriza, el Kurdistán, donde se cruzan grupos cristianos con el Islam y restos de religiones locales, las creencias de los yazidíes reflejan la azarosa historia de la región. La comunicación intentará analizar algunos elementos de la iconología e iconografía yazidíes: los *sanáchiq* o pavos reales como representación de la divinidad, la decoración existente en su principal santuario (el templo de Xayj Adi en Lalix- Iraq) y, en otro nivel, las ideas de este grupo acerca de los lugares de culto.

El altar de muertos en México, sincretismo, tradición y forma

Montserrat Galí Boadella. Puebla (México)

En el conjunto de creencias, mitos y tradiciones sobre la muerte en México, el Altar de Muertos es el elemento central. Se trata de un fenómeno bastante conocido por parte de los antropólogos y estudiosos del folklore mexicano, sin embargo los aspectos que se refieren a la religiosidad, al Altar como expresión plástica otras implicaciones estéticas del altar y sus ritos no se abordan de manera convincente. El Altar de Muertos se ha convertido, dentro de lo que podemos llamar moderna mitología mexi cana, en un fenómeno eminentemente "folklórico", útil para ocultar una religiosidad

que incomoda o, en el peor de los casos, que sirve para fomentar algunos estereotipos acerca del "ser mexicano". Este contexto es importante para entender no sólo los análisis que se han llevado a cabo hasta ahora sino también algunos aspectos de la práctica contemporánea de esta vieja forma de culto a los difuntos.

Un recorrido por las expresiones actuales del Altar de Muertos, y un breve análisis de los elementos cristianos y prehispánicos pondrán en evidencia el origen sincrético del Altar de Muertos. Será también el marco adecuado para nuestra propuesta: consideramos que es posible una lectura de la religiosidad moderna mexicana a partir del análisis de los elementos formales y estéticos del Altar de Muertos. La correspondencia entre las formas de la religiosidad y las formas artístico-iconográficas permitirá descubrir niveles de religiosidad allí donde sólo han quedado, en apariencia, tradiciones desprovistas de significación y ritos vacíos de religiosidad.

Creating liturgical atmosphere is aesthetic awareness

Anand Amaladass S.J. Madras (India)

Creating a liturgical atmosphere is major part of any common worship. The external surroundings, such as the location, the space structure, the lightings, the colours and decoration, the language used, the music played are all carefully chosen. Thus one speaks of sacred space, sacred music, sacred language and so on. The 'sacrality' of these factors is defined by one's belief -what one has traditionally inherited-. But still spontaneously one recognises and distinguishes the sacred from the 'secular' usage of the same realities.

In a theatrical performance the aesthetic experience or enjoyment presupposes also a certain preparation. Creating a conducive atmosphere plays an important role for the success of the play. The similarity of liturgical atmosphere for the worship and the aesthetic atmosphere for the theatrical performance points to what takes place in the audience / participants. The 'consciousness' of the participants is affected, moved, elevated, or transformed to a large extent depending on this 'sacred space' created.

Hence one can speak of the aesthetic nature of the liturgy and the liturgical nature of the theatrical performance. One may not identify the liturgical and the aesthetic, but both belong to the apperceptive level of human consciousness. Even this identity depends on the tradition in which one is brought up, concerning one's understanding of the inter-relationship of the God-world-man reality.

***Ea, desnudemonos y atacemos los anapestos+ Hegel: su lectura de la comedia antigua**

Daniel A. Attala Pochón. Barcelona.

Se presenta el núcleo de la visión que Hegel presenta de la comedia griega antigua como ámbito del arte en el que, como dice en la *Estética*, "la subjetividad, en su infinita firmeza, conserva el predominio". Para ello se hace una breve referencia a la lectura hegeliana de la tragedia griega y a la diferente interpretación de la comedia antigua en tres textos principales.

El núcleo de la ponencia está dado por la tesis de que la clave interpretativa de Hegel en su lectura de la comedia griega antigua (aristofánica) es su propia tesis subyacente de que el núcleo de dicha comedia está constituido por aquel momento de las piezas teatrales de aquel tipo de comedia que suele llamarse *parábasis*. Es esta *parábasis* vista como núcleo la base que permite a Hegel ubicar esta comedia como lo hace en la *Fenomenología del espíritu* (como momento crucial en la certeza de sí de la subjetividad) tanto como en la *Estética*.

Valdelomar, Por tientos (Cinema meca-místico / Poético estremecerse)

Glòria Garcia i Jiménez. Barcelona

Del cineasta José Valdelomar (Granada 1904 - Madrid 1982) sólo han llegado hasta nosotros dos de los tres filmes que, reunidos bajo el epígrafe de *Tríptico elemental* constituyen la materialización de toda una vida de investigaciones en torno a su teoría de la *p l a t* (unidad picto-lumínico-audio-táctil) y la plasmación de su poética mística o magia surreal. En esta comunicación estudiamos, de un lado, la significación y función de la luz (la por él llamada "visión-táctil") como sistema simbólico y de otro, el trasfondo metafísico, las resonancias utópicas y la raíz cultural de los que parte y en los que se asienta su peculiar búsqueda espiritual.

Tarkovski: l'art com a recerca mútua de la matèria i l'esperit

Josep M. Lloró. Barcelona

L'obra del director rus Andrei Tarkovski es presenta com una de les aportacions més rigoroses i innovadores des del camp del cinema en el tractament artístic del tema religiós. Hereu d'una triple tradició -una literària que des de la gran novel·listica russa del segle XIX arribaria fins a les obres del seu pare, el poeta Arseni Tarkovski, una altra específicament cinematogràfica que l'entroncaria al cinema religiós nòrdic de Dreyer o Bergman, però també al de Buñuel, i finalment d'allò que des del terreny de l'antropologia cultural podríem anomenar "l'espiritualitat russa"-, Tarkovski realitza al llarg de vuit llargmetratges una exploració sistemàtica de l'experiència del sagrat.

El text que proposo vol dur a terme una anàlisi del tema del sacrifici a Tarkovski. Efectivament, el sacrifici apareix com l'element clau de la seva cinematografia. Per a Tarkovski l'artista representa una figura paral·lela a la del monjo. Per aquest director, l'art és d'essència religiosa, i per tant l'objectiu de l'artista ha de ser expressar la recerca de l'individu del sentit de la creació, i per tant, de la voluntat del creador. Però aquesta *quête* només és possible fer-la a través de l'expiació personal de l'autor, que intenta crear un nou llenguatge cinematogràfic que doni cabuda a l'expressió, a la comunicació, en una operació semblant a la de la poesia mística. En aquest sentit, des del punt de vista metodològic, el text s'interroga sobre el llenguatge cinematogràfic, que és un sistema de representació analògic i per tant menys dotat que el verbal per a la representació simbòlica, pot realitzar una aproximació al sagrat a través de l'ús de l'alegoria i de la metàfora. En segon lloc, es comentarà la construcció per part de Tarkovski d'un univers icònic que a través de l'articulació entre la "imatge-temps" (la seqüència), la "imatge espai" (el plà) i el llenguatge verbal, tan important en els films de Tarkovski, pugui apropiarse al motiu de la relació entre sagrat i sacrifici. Tota aquesta reflexió tarkovskiana parteix d'una concepció humanista que s'expressa en el seu cinema a través d'un tractament dignificador del cos com a matèria que recerca l'esperit que l'informa (com es pot veure a *Solaris*). Els films de Tarkovski que utilitzaré per a l'anàlisi són: *Andrei Roublev* (1966), *Solaris* (1972), *Zerkalo* ("El Espejo", 1974), *Stalker* (1979), *Nostalghia* (1983) i *Offret* ("Sacrificio", 1986).

La dimensión espiritual de la experiencia estética en la tradición hindú

Vicente Merlo Lillo. Valencia

1. La conciencia del espacio y el espacio de la conciencia
2. La imagen de Shiva Natarâja: un ejemplo de simbolismo en la escultura
3. La teoría de *rasa*: Abhinavagupta y la experiencia estética.
 - 3.1. Bharata (IV-V d.C.) y el Nâtyasastra (NS)
 - 3.2. Algunos comentaristas del Nâtyasastra y precursores de Abhinavagupta.
 - 3.3. Abhinavagupta y shânta-rasa: siglos X-XI
 - 3.4. Shânta-rasa como mahâ-rasa: la experiencia estética y la experiencia mística.

Arquitectura y escultura, de modo destacado, trabajan con el espacio. El simbolismo del templo, así como el de las representaciones escultóricas son ejemplos de ello. La imagen de Shiva Natarâja es analizada como ilustración del simbolismo en el arte religioso de la India.

La experiencia estética recibe una elaborada tematización filosófico-religiosa ya desde el siglo IV. a.C. en la obra de Bharata. En los siglos X-XI Abhinavagupta, destacado exponente del shivaismo de Cachemira, presenta su concepción de la experiencia estética mostrando notables similitudes con la experiencia mística. El goce estético permite saborear el estado de conciencia y la dimensión de la realidad en los que el sabio que consuma su realización espiritual logra instalarse definitivamente

Shânta-rasa, según Abhinavagupta, es la realización trascendental de la unidad que es gozosa (joy-ful) y 'pazificante' (peace-ful). Se fundamenta o asienta en el 'Self' y se realiza como una especie de auto-liberación.... "El Atman es el sthâyibhâva de shânta" (Abhinava). "Shânta es la fuente de todos los otros rasas" (Abhinava)".

The city in symbolism and mythology: the urban anthropological model

Josep Olives i Puig . Barcelona.

The city is generally regarded as being the preserve of special scientific points of view. When asking for its meaning, origins and main features, we normally attend to the archaeologist, to the economic historian and other empirical researchers. Nevertheless it is fruitful to observe it as it appears in the ancient myths and legends, including "sacred history", and its counterparts: symbolism and ritual, through which mythology is embodied in art and society. The city and urban form become therefore included in a wide field of signification, relating to cosmology, which current studies in semiotics, symbolics and mythology have opened to the scientific insight al along the last decades. By this communication I try to focus specially on one of the main aspects of urban symbolism: the analogy

between the city and the human body, and more generally, between city and man. For this purpose reference will be made to some of the principal traits of the ancient urban model, that has guided traditional urbanistics as well as the ideal speculations and utopias of western civilization, and that seems to be also present in other traditions and cultures of the world (P.Wheatley, J. Rykwert, A. Lagopoulos).

La herencia shinto en la estética japonesa

María Isabel San Gabino Ortiz. Madrid

Existen numerosas investigaciones que relacionan las doctrinas budistas con las diversas artes y posiciones estéticas que dominan sobre todo el Japón antiguo y medieval. Pero pocos son los autores que han dedicado su esfuerzo a mostrar la huella del Shinto, la religión original del pueblo japonés en el arte y la estética. Una religión anicónica y de la naturaleza ha dado paso a una percepción del mundo natural muy diferente de la que se puede encontrar en otros países budistas como China, Corea o Tailandia. El japonés considera el Shinto como parte de su identidad; y por lo tanto su estética y su arte se han construido sobre esta base. Las aportaciones extranjeras, como el budismo o el confucianismo, han permanecido en función de la potenciación de esta creatividad originaria sobre la que se basa su identidad cultural. Se acusa con mucha frecuencia a Japón de copiar aquellas culturas que admira, pero esto tiene que ser matizado: Japón desde luego ha importado medios de expresión, estilos, materiales, técnicas de China y de EE.UU, pero el resultado difiere bastante del original copiado y el desarrollo posterior hace que cualquier elemento importado de otra cultura se convierta en una pieza de la cultura propia. Tal es el caso del Bonsai, técnica originaria de China, pero desarrollada por los japoneses, tanto en lo que respecta a los conocimientos botánicos como a la estética, de forma que en la actualidad la sola mención del Bonsai evoca la cultura japonesa. La escultura viva que representan estos árboles en miniatura tiene una estética y un pensamiento creador profundamente japonés.

Esquema:

- Presentación del teatro NOH y KAGURA.
- Semejanzas del mundo estético y simbólico que representan ambas formas.
- El Shinto y la estética WABI SABI en los escritos de Yoshida Kenko (s. XIII).

III. GESTUALIDAD Y DANZA RITUAL

Aspectos religiosos en la obra de Joseph Beuys

Lourdes Cirlot Valenzuela. Barcelona

En los últimos tiempos han sido cada vez más frecuentes las exposiciones, tanto de carácter parcial como antológico, en torno a la persona y la obra de Joseph Beuys. Este artista alemán desarrolló su labor creativa en el ámbito del llamado "arte de acción" y, por consiguiente, su obra desapareció al morir él en 1986. No obstante, han quedado suficientes fotografías, films y videos que permiten recomponer ciertos aspectos de su trayectoria. Además, los objetos empleados en sus acciones han sido guardados, tanto por coleccionistas particulares como en diversos museos. De todos modos, existe un lugar en Alemania, en el museo de la ciudad de Darmstadt, donde se expone, de manera permanente, un conjunto importante de piezas, bajo la denominación "Beuys Block".

No son pocos los discípulos y colaboradores del desaparecido artista alemán que, a lo largo de su trayectoria, han corroborado la inmensa importancia que tuvo Beuys a partir de los años sesenta en el seno del arte contemporáneo. En sus acciones ponía de relieve aquellos aspectos de decadencia extrema a los que estaba llegando el mundo. En su obra siempre existieron elementos de crítica hacia una sociedad que no tenía problemas en admitir, junto a un consumismo exacerbado y una tecnología avanzadísima, el subdesarrollo de ciertos países con todo lo que ello pudiera implicar.

Pero en las acciones beuysianas no sólo hay crítica y denuncia, sino también elementos que inducen a pensar en una religiosidad profunda. El cristianismo de Beuys se pone de manifiesto no solo a través de la constante incorporación de la *cruc* en sus acciones, sino también en los propios contenidos de algunas realizaciones. Así, por ejemplo, en *Eurasia* aparece el tema de la cruz con un sentido esencialmente espacial, mientras que en *Manresa* la cruz esta dotada de un carácter específicamente espiritual y todo el discurso de Beuys se basa en resaltar la fuerza del número tres, es decir, de la Trinidad.

Por otra parte, no deja de ser altamente significativo el hecho de que la mayoría de acciones de Joseph Beuys se hallasen marcadas por su conexión con el pensamiento antroposófico de Rudolph Steiner, de cuyos escritos partió para elaborar determinadas teorías en torno al propio carácter del arte.

El papel del cuerpo en la acción: su invisibilidad

Angel García Rodríguez. Murcia

La interacción del hombre con su entorno es una interacción corpórea, donde el cuerpo no es sólo la línea divisoria entre persona y entorno, sino también lo que hace posible la comunicación entre ambos, tanto en los procesos de percepción como en los de acción. Dado este papel fundamental del cuerpo, parecería claro que la relación entre agente y mundo ha de mostrar cierta "sensibilidad" a las propiedades mecánicas del cuerpo (por ejemplo, dimensiones, masa, flexibilidad, etc.). Ahora bien, ¿cómo ha de entenderse esta sensibilidad? En este artículo, sugiero que hay dos formas de entenderla, basadas en dos casos distintos de interacción agente-mundo.

Consideremos estos dos ejemplos: por una parte, gente de estatura media atravesando una puerta de tamaño medio, por otra parte, gente con un objeto pesado, voluminoso y difícil de llevar atravesando una puerta de tamaño medio. Las diferencias entre ambos ejemplos pueden establecerse en términos de facilidad, soltura, etc. Aunque en ambos casos el agente ha de ser sensible a las propiedades físico-mecánicas de su cuerpo en relación a las propiedades de la puerta, no se trata del mismo tipo de sensibilidad: el primer tipo se puede denominar "sensibilidad débil", mientras que el segundo "sensibilidad fuerte". La diferencia no es sólo de grado (más facilidad, más soltura, etc.), sino que alude al carácter típico de la acción humana. Nuestra acción en el mundo no está mediatizada por razonamientos del tipo siguiente: "dado que mi estatura no excede el tamaño de la puerta, puedo pasar sin agacharme", es decir, no presenta una sensibilidad fuerte a las propiedades mecánicas de nuestro cuerpo. Por el contrario, en nuestra interacción normal con el mundo, nuestro cuerpo parece volverse "invisible".

Así, las dos nociones de sensibilidad tienen un valor explicativo distinto. La noción de sensibilidad fuerte ayuda a explicar el éxito con el que el agente actúa en el mundo en circunstancias que podrían considerarse "anormales", es decir, circunstancias en las que se requiere consideración explícita de las propiedades mecánicas de nuestro cuerpo frente a las propiedades materiales de otros objetos. La noción de sensibilidad débil, en cambio, ayuda a explicar las características propias de los ejemplos "normales" de interacción con el mundo (o interacción de la primera persona).

El propósito de este artículo es, pues, apuntar esta distinción en la noción de sensibilidad, y a partir de ahí, establecer cuáles son las características peculiares a la interacción de la primera persona. Siguiendo las pautas marcadas por Merleau-Ponty, dichas características son el carácter inmediato, espontáneo y primitivo de nuestra relación con el mundo. Estos aspectos son explicados por medio de ejemplos relacionados con la distinción anterior, con el fin de mostrar que la noción de sensibilidad fuerte no sirve para aclarar estas características. Al contrario, la interacción de la primera persona parece estar marcada por esta "invisibilidad" del cuerpo, es decir, por el hecho de que nuestro cuerpo no es un punto de referencia explicativo explícito.

Cuerpo y persona como objeto del culto budista

Luis O. Gómez Rodríguez. Ann Arbor, Michigan (EE.UU)

Un abismo parece separar al que venera del objeto venerado; pero en la historia de las religiones se da a menudo un tipo de religiosidad en la cual lo venerable toma la forma del sujeto ideal, o una religiosidad en la cual el sujeto que venera se siente ligado al objeto por una analogía que los hace indistinguibles, o al menos el sujeto es el lugar donde se logra el ideal venerado.

En el budismo se encuentran varios ejemplos o variantes de esta tipología religiosa. En las reglas monásticas que se supone imitan la conducta, el gesto y el porte del mismo Buda, se descubre una coreografía en la cual rito, moral y vía contemplativa se funden en la persona del monje. Las liturgias del budismo mahayana hacen del que las celebra un bodhisattva y por consiguiente un cuerpo santificado, y en las "visualizaciones" de tipo tántrico la persona que las imagina siente convertirse, en cuerpo, gesto y mente, en la deidad venerada. También puede decir que el que asume la posición llamada "del loto" asume el cuerpo y la forma del Buda (considérese por ejemplo la metáfora de los

siete aspectos del cuerpo del Buda Vairocana Buddha). Permanecer en estado de contemplación y hacerse buda a menudo se presentan como sucesos idénticos o simultáneos.

Como ideal, el Buda es una forma "imaginaria" (es decir, un ideal que se concibe en imágenes concretas), pero es la forma ideal de lo que la persona desea ser o llegar a ser. Forma que se experimenta como transformación de los sentidos y de los objetos de los sentidos. En el cuerpo del que medita, el Buda es lo que la persona es (o, si se prefiere, lo que la persona se imagina ser). Los budas y bodhisattvas de la mitología y la "teología" budista son personas posibles, imaginarias, e ideales, y así son también reflejos de una auto-imagen que la tradición sanciona y mantiene. Como objeto de culto, el Buda es una ilusión, pero en todo sentido práctico no es un auto-engaño sino una imagen guía. Cabe preguntarse, pues, ¿dónde se ubica la distinción entre el objeto real y el objeto imaginario, entre el paradigma moral o espiritual y una imagen que se concibe, en palabras, en representaciones plásticas, y en narración como un cuerpo entero, con todas sus facultades, y cognoscible a través de los sentidos? ¿Dónde reside, pues, la diferencia entre la persona que se conoce a través de los sentidos y la memoria, y la persona que se concibe en la imaginación a través del culto y la historia sagrada, entre la persona posible y el yo real?

Esta ponencia examina algunas de las imágenes que de sí misma genera la persona que lleva a cabo la liturgia budista mahayana. Valiéndose de dos ejemplos de liturgias -una clásica de la India y la otra contemporánea del Japón- el autor sugiere que el culto puede entenderse como la creación de una imagen propia (un complejo de cuerpo, imagen sensoria, y persona ideal) cuya función es la de desplazar o aplazar la imagen cotidiana o profana. Se presentarán además algunas reflexiones de tipo comparativo.

Cuerpo y cosmos: la dimensión religiosa y ritual de las artes marciales internas y de los ejercicios de longevidad chinos

Manel Ollé Rodríguez. Barcelona

El objetivo de esta comunicación es examinar las concepciones cosmológicas subyacentes en la tradición china de los ejercicios de longevidad a partir de la revisión de los textos clásicos que ha generado y del análisis de los rasgos específicos de su gestualidad y de la concepción del cuerpo humano en la que se desarrolla.

El estudio se centrará en la tradición del *taijiquan*, desarrollada a partir del siglo XVII como una derivación de tradiciones anteriores del *neidan* (artes marciales internas), ya que ésta es la tradición mejor documentada, en la que se pueden estudiar mejor las formas de transmisión, la interacción entre la dimensión exotérica (gimnasia, arte marcial) y la dimensión esotérica (iniciación, arte para la longevidad...). Y las conexiones con las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas chinas. Ésta es por otro lado una tradición de la que se poseen numerosos textos clásicos, transmitidos por tradición oral hasta finales del siglo XIX y que, por el hecho de mantenerse aún viva, permite un examen no estrictamente textual, sino también factual, basado en testimonios, observaciones y experiencias recogidos tanto en China y Taiwan como en otros lugares.

El estudio de las secuencias de movimientos corporales y de las prácticas respiratorias de los ejercicios de longevidad del *Taijiquan* se realizará a la luz de sus conexiones con las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas chinas, descartando por simplista la automática y reduccionista adscripción al taoísmo: esta hipótesis de la que partimos se sitúa en la línea de las reflexiones críticas apuntadas por Nathan Sivin (1978)¹ al habitual esquematismo con que se acostumbra a aplicar el apelativo de "taoista" a fenómenos tan diversos como la tradición filosófica del *Laozi*, *Zhuangzi* y *Huainanzi*, la divinización de *Laozi* y la institucionalización del taoísmo religioso conectado a los cultos, divinidades y ritos locales, el desarrollo de un pensamiento especulativo y científico a partir de las concepciones de la secuencia de las cinco fases o elementos (*Wuxing*) y de la polaridad Ying-yang y las tradiciones iniciáticas de los ejercicios físicos y respiratorios de la alquimia china, de las prácticas yóguicas sexuales o de los ejercicios de longevidad.

Aunque el núcleo del enfoque de esta comunicación se orienta en dirección a leer y explicitar el discurso que vehicula la gestualidad del *Taijiquan* y de leer en paralelo los discursos verbales que se han producido en su proceso de transmisión, la contextualización de estos discursos en las corrientes de pensamiento y de religiosidad chinas será también contemplada.

La danza en las celebraciones religiosas de los pueblos prerromanos de la península ibérica.

M⁰ Ángeles Castillo Barranco. Madrid.

A lo largo de la Historia el hombre ha celebrado por medio de gestos, música, danza y escenificaciones rituales, todo aquello que le rodeaba: la vida y la muerte, la fertilidad, el renacer de la Naturaleza, la esperanza en el más allá. Son gestos que intentaban recordar, agradecer y asegurar la supervivencia, gestos que acercan al hombre a la Tierra, al instinto, y a lo esencial. El gesto se convierte así en palabra, sentimiento y queja; la música refleja lo permanente y lo cambiante. La danza exaltará la vida en comunidad, pero también la individualidad, es sujeto y mundo, entorno y ser, se ofrece así como medio de comunicación con lo trascendente. La danza se incluye dentro de las celebraciones religiosas que relacionan al hombre con lo sagrado, celebraciones que acercan al hombre a la divinidad, purifican a la comunidad, reordenan el ciclo vital... Se sacraliza el tiempo y el espacio. La fiesta recuerda y actualiza actos notables para el grupo humano, es el reencuentro del hombre con todo aquello que le sobrepasa. En este escenario se desarrolla la danza como ritual dentro de la celebración, y como lenguaje que mezcla tradición e innovación.

Danza en honor de la luna (Galicia)

Manuel Mandianes. Barcelona

"Algunos dicen que los Callecicos son ateos pero que los Celtíberos y sus vecinos del Norte veneran a un cierto dios en las noches de luna llena cantando y bailando toda la familia durante la noche delante de sus casas" (Estrabón, III, 4, 16). En el siglo VI, los gallegos tenían prácticas que se podrían interpretar como culto a la luna (Martín Dumense, *De correctione rusticorum*). En 1914, los habitantes de la Gudiña (Orense) seguían cantando y bailando delante de sus casas dirigiendo exclamaciones a la luna (N. Tenorio, *La aldea gallega*, Cádiz, 1914). Algunos antropólogos ven en los bailes que tenían lugar las noches de *fiadeiro*, hasta hace cuarenta años, la continuación de la misma tradición (M. Mandianes, "O fiadeiro na rexión da Limia", *Grial*, XXIV, 1985).

Esquema:

1. El cuerpo para los gallegos, a. La sede corporal del alma; b. La gestualidad
2. Una danza sagrada en honor de la luna, a. Historia; b. Transformaciones modernas

El cuerpo y el lenguaje de los perfumes

Diana Segarra Crespo. Roma (Italia)

Este estudio privilegia el sentido del olfato, y por tanto el mundo de los olores, en cuanto "técnica del cuerpo" a la que se ha atribuido y se atribuye, en un contexto histórico-religioso, la capacidad de percibir, y por tanto de reconocer y distinguir, lo sagrado, ese status de específica alteridad presente o imaginado en determinados cuerpos, lugares y objetos. El análisis comparado de los datos "olfativos" procedentes de las religiones de las antiguas civilizaciones superiores, de las religiones reveladas y de las religiones de las sociedades tradicionales manifiesta la universalidad de la elaboración y uso de códigos olfativos en la identificación y diferenciación de sí mismo y del otro, del propio grupo, categoría o clase y de los demás, de ese resto connotado generalmente mediante un específico olor que lo deja al margen (y que representa, en tantas ocasiones, una forma de exclusión ante el temor del desorden, de la ruptura del orden establecido); en este sentido, el caso de los muertos y de su mundo recibe una especial atención. Asimismo, los cuerpos que se sitúan o que son colocados en el extremo superior de la escala social, religioso-cultural, moral, etc., suelen ser percibidos a través de una aromática identidad reyes, razas inmortales, los elegidos según los sistemas gnósticos, los santos y mártires, los espíritus buenos..., y, como no, los dioses se distinguen por una suave, maravillosa e inexplicable fragancia del olor (o de la falta del mismo) de la más o menos indiferenciada masa común de mortales. Por otra parte, si el reconocimiento (o atribución) de una identidad puede derivar por tanto (entre otros parámetros) de una determinada información olfatoria, un cambio de status, de categoría socio-cultural implicará también una modificación de olor, los ritos de transición (nacimiento, pubertad, matrimonio, revestimiento de una nueva función, muerte...) se caracterizan en muchas ocasiones por ser-además- ritos aromáticos.

La capacidad que posee el olor para comunicar algo específico de sí mismo (es decir en lo que concierne a la identidad/alteridad de quién posee, adquiere, emana...) culmina con la misteriosa posibilidad que manifiesta de generar por sí mismo, por sus propias cualidades físicas (es decir, expandiéndose de forma intangible e incontrolable) una vía, un cauce que es entendido a su vez por diversas culturas como específico y simultáneo mensaje a un más allá (a esa indeterminada distancia de

sí en la que se sitúa la esfera de lo sagrado). Un florilegio de datos sobre este último aspecto comunicativo (oraciones con nombre de flor, canciones fragantes, aromas que conducen las plegarias al cielo, ofrendas de flores, de específicos olores (además de sus colores) que suponen un explícito y codificado mensaje destinado a la divinidad...) verifica la elaboración por parte del *homo religiosus* de una asociación metafórica entre olor/flor y palabra, entre aroma y plegaria... lo que permite hablar con propiedad de un lenguaje de los perfumes, de una elocuencia de los aromas en un contexto histórico-religioso en el que halla su aplicación a través del descubrimiento de su potencial y específica función comunicativa con el más allá.

Algunes consideracions sobre la funció ritual de la dansa a l'antiga grècia

Maite Solana Mir. Barcelona

Per què en arribar a l'illa de Delos, pàtria d'Apol.lo, i després d'haver abandonat Ariadna a Naxos, Teseu executa una complicada dansa que recorda les sinuositats del laberint i commemora la seva victòria sobre el monstre? En alguns rituals d'iniciació dels adolescents que coneixem de l'antiga Grècia, la dansa tenia un paper important en la darrera fase d'aquesta iniciació, és a dir, en el moment que aquesta es donava per finalitzada i els adolescents s'integraven definitivament en l'ordre del món adult.

En aquesta comunicació pretenem resseguir breument alguns aspectes relacionats amb aquests rituals d'iniciació i aquestes danses, sovint presidides per Apol.lo o Artemis -dansa de Teseu a Delos, festival de les Hyacinthies a Esparta, danses en honor d'Artemis Karyatis a Lacònia, dansa "de la óssa" a Brauron, etc.- i comparar-les amb les danses "extàtiques" del seguici -transvestisme sexual, caceres desordenades, éssers monstruosos meitat-home meitat-animal (sàtirs), animals (l'ase), etc.- i analitzant-los en relació amb les característiques d'alguns rituals d'iniciació i mites afins -transvestisme (Lacònia, Astigies,)Aquil.les?)Heracles?), caceres reglamentades, lluita contra monstres, etc.- i preguntar-nos fins a quin punt els rituals que conformen el *tiasos* dionisiac constitueixen una perversió d'uns rituals iniciàtics que tenen com a objectiu la consolidació i el manteniment d'un ordre, el de la ciutat.

IV. LO SENSIBLE Y LO INVISIBLE

Visible, invisible, vislumbrado

Montserrat Abumalham. Madrid

La magnífica intuición de los antiguos, capaz de percibir los espíritus invisibles de los objetos, reaparece en la genial visión de algunos románticos europeos.

Para algunos modos de percepción, la realidad deja de ser un lugar compuesto de vanos y de objetos sólidos. Donde los vanos equivalen a espacio vacío y los objetos sólidos son algo inanimado y carente de espíritu. Así pues, cuando el arte no imita únicamente a la naturaleza en su capa externa, sino que es una recreación de lo invisible de la naturaleza, de modo obligado presentará una imagen cuyo modelo estético será radicalmente diferente y especialmente transformador.

Las distintas épocas históricas han basculado entre dos tendencias: según haya primado la racionalidad sobre el sentimiento, la ciencia sobre la creencia. Pero, sentimiento y creencia rebrotan, cuando más agostados aparecían por el peso de racionalidad y ciencia. El último gran rebrote en la cultura occidental lo constituye, sin duda, el movimiento romántico.

Si nos acercamos a la estética de otra cultura, debemos hacerlo desde lo que conocemos y proviene de la cultura con la que nos sentimos identificados. Siendo europeos, al acercarnos a la cultura árabo-islámica, es conveniente hacerlo desde la visión que los románticos, recuperadores de la visión de lo invisible, proyectan de la realidad y, consecuentemente, a partir de la construcción estética que efectúan.

Al examinar al mundo árabo-islámico se constata que se ha movido y se mueve en la tensión razón/fe, pareciendo existir una clara tendencia a que la creencia ahogue la razón. Al proponer una aproximación desde la visión romántica, no afirmamos que el movimiento romántico estuviera configurado sobre un amasijo de ideas absolutamente irracionales, profundamente subjetivas y particulares y que desdeñara de modo completo la racionalidad. Decimos que ofrecía una forma de aplicación de la racionalidad diferente. Una realidad muy semejante es la que se percibe en esa tensión razón/fe del mundo árabo-islámico, del mundo árabe en general y en toda su pluralidad, donde aparece por la vía de la razón, aunque éste no es un fenómeno producido por la modernidad o por la tensión tradición/modernidad; en lo que al mundo árabe se refiere.

Imagination vision and the prophetic horizon in the bahá'í writings

Miguel Gil Santesteban. Pamplona

Imagination has been recognised as a vital force underlying all the creative efforts deployed by men and women in the course of the civilizing process.

Yet, imagination is also a great deceiver. Virtually all religions regard some aspects of this force as entailing some degree of danger. The Bahá'í Faith, the latest of the great monotheistic religions, is no exception. Some distinctive Bahá'í terms such as "idle fancies" and "vain imaginings" (*awhám*) must be understood in this context.

The Bahá'í writings often make reference to the power of vision in terms which are more positive than those depicting the likely results of imagination. This paper is an attempt at explaining why the Bahá'í writings focus mainly on the concept of vision as an all-inclusive notion more apt to describe the aesthetic and spiritual dimensions of reality.

The connection between imagination and vision can also be examined by looking at the concept of prophetic "horizon", a concept which is meant to make present a spiritual perspective in all the aspects of everyday life the metaphorical image of the horizon is meant to activate the creative aspect of imagination by bringing a new light and a new vision into the human reality.

Lo sagrado, lo sublime y lo siniestro

Carlos Gómez Sánchez. Sevilla

El carácter ambivalente de lo sagrado, tantas veces puesto de manifiesto, se pondrá en conexión con la ambivalencia de la obra de arte y de la experiencia estética, procurando señalar algunas de sus analogías y de sus líneas de fractura. Para lo cual, nos serviremos de las aportaciones que, tanto respecto a uno como a otro ámbito, ha realizado el psicoanálisis.

Religiosidad material y pluralidad de las religiones

Jesús Avelino González García. Oviedo

Mi estudio se enmarca en la *Filosofía de la Religión*. Presupone una concepción unitaria del ser humano en la que espíritu y materia no son conceptos opuestos, sino indicadores de dos dimensiones a la vez irreductibles e inseparables. El espíritu humano, por ser finito, es esencialmente material. Como espíritu está ontológicamente referido o religado al Ser Absoluto, al que da muy diversos nombres; a esta religación llamo *religiosidad espiritual*. Como materia está también ontológicamente religado a todo el universo de las cosas materiales; esta religación constituye su *religiosidad material*. Esta doble religiosidad se da a nivel transcendental, como condición de posibilidad del complejo fenómeno de las religiones. Esta *religiosidad transcendental* no es opcional, sino algo ineludible, constitutivo del hombre. A ese nivel no cabe el *ateísmo*, ya que la afirmación del Absoluto se revela como condición de posibilidad de su propia negación.

Pero esa religiosidad transcendental no subsiste por sí misma. Tiende, por necesidad interna, a *conceptualizarse*, a concretarse en conceptos, imágenes, símbolos, ritos, organizaciones sociales, etc. La religiones, en cuanto concreciones materiales de la religiosidad del hombre, no son creaciones caprichosas ni mera consecuencia de las circunstancias ni mucho menos un signo de subdesarrollo. Son una necesidad ineludible. El hombre, porque es material, necesita inevitablemente expresar de forma material su vivencias religiosas. De ahí la razón de ser de *espacios sagrados, tiempos sagrados, objetos sagrados, personas sagradas*.

La espacio-temporalidad es nota constitutiva de las religiones y raíz de su historicidad, de su necesidad y también de su caducidad. La esencial dimensión material de la religiosidad humana hace inviable una única religión como expresión completa de esa religiosidad. La religiosidad no se puede agotar en una sola religión. La pluralidad de religiones no es una desgracia a cultural, sino una necesidad antropológica. Las religiones pasan y la religiosidad del hombre sobrevive a todas creando otras nuevas. El hombre *es una* religiosidad espiritual-material que *se tiene que* expresar en muchas formas sensibles y en muchas religiones.

Un credo para el siglo que viene

Jesús María López Sotillo. Madrid

Partiendo del hecho sobradamente atestiguado de la afición humana a hablar incluso con minuciosidad de "lo invisible", se recuerda, como algo que ha de suponerse conocimiento ya aceptado,

que cualquier tipo de discurso sobre dicho ámbito es siempre derivado y relativo pues, pese a las pretensiones a menudo revelacionistas de quienes lo pronuncian, está en todos los casos irremediabilmente condicionado por "lo sensible".

Después se analiza el hecho también incuestionable de que "lo sensible" es un concepto alusivo a un ámbito de la realidad que no aparece ni permanece siempre idéntico ante los ojos de quienes viven en su seno y lo contemplan sino que experimenta un cambio constante en el que envuelve, de modo inevitable, a "lo invisible", que una y otra vez debe ser configurado y reconfigurado.

Y, a partir de aquí, se habla de nuestra época como de una época en la que está en curso un profundo cambio en el contenido con que llenamos el concepto de "lo sensible", cambio que conlleva, como en otros períodos históricos, una dura crítica a las configuraciones de "lo invisible" sustentadas sobre anteriores imágenes de "lo sensible" y conduce no al alborear de un tiempo, como pretenden algunos, en que no haya discursos sobre lo invisible" sino simplemente a tiempos en que haya otros discursos.

Concluyendo con una invitación a escribir bocetos de esos "otros discursos" y con la oferta de un posible modelo que incluso pudieran recitar las masas rescatadas de credos esotéricos.

Metáfora y pseudometáfora en la idea de dios derivada del argumento ontológico

María José Martínez Lozano. Granada

(i) *Lo sensible y lo invisible en el arte*. La metáfora como concepto tensional. La verdad metafórica definida como una *fusión analógica* que conlleva la ruptura del sentido con la causalidad interna del lenguaje. La mentira metafórica que da lugar a la pseudometáfora o la categoría de lo maravilloso definida como una *fisión ontológica* que conlleva la ruptura de la denotación con la causalidad de la naturaleza. Análisis de los valores referencial, denotativo e interpretativo en el comportamiento metafórico del lenguaje y en lo maravilloso o pseudometafórico.

(ii) *Lo sensible y lo invisible en la religión*. Fusión analógica y fisión ontológica en la Idea de Dios derivada del argumento ontológico: de cómo la Idea de Dios, en tanto que Hombre históricamente determinado y en tanto que Ser Absoluto históricamente indeterminado, convergen a través de la fe como forma de conocimiento primordial, lo metafórico y lo maravilloso.

(iii) *Mediación entre el concepto kantiano de libertad y el argumento ontológico a través del uso no natural del lenguaje*. Del arte a la Idea de Dios.

Rito, ritualismo y trascendencia

José Miguel Odero. Pamplona

El comportamiento ritual es un fenómeno antropológico típico, una de las consecuencias de la naturaleza psicosomática del ser humano. El rito se inscribe también como una de las dimensiones características de la religiosidad humana; el rito religioso presenta algunas notas propias y peculiares. En los ritos religiosos pueden darse, por su parte, diversos modos de hacerse presente la trascendencia, de modo que cabe establecer a ese respecto una cierta tipología de los ritos religiosos. La reforma protestante y en especial la calvinista y la Ilustración han denunciado modernamente dentro de la tradición cristiana el peligro del ritualismo. El ritualismo sería una degeneración de la entraña religiosa del comportamiento ritual en el hombre religioso; conviene precisar, pues, cuál es concretamente la frontera que delimita rito y ritualismo a la luz de la crítica moderna tanto teológica como filosófica.

El cuerpo en los mensajes de las apariciones recientes de la Virgen

Fina María Antón Hurtado. París (Francia)

En los mensajes que transmite la Virgen a los videntes en las apariciones hay alusiones frecuentes al cuerpo, en general, y a ciertas partes del cuerpo en concreto.

Esquema:

- 1.- La Virgen: 1. Posturas, 2. Vestido, 3. Lugares de aparición, 4. Lágrimas y sangre
- 2.- Los videntes: 1. Posturas del cuerpo en general, 2. Los ojos, 3. Las manos, 4. Otras partes
- 3.- Relación de la Virgen con los videntes.

La mirada y el cuerpo: los 'bañistas' de Cézanne

Gabriel Aranzueque. Madrid

)Cuál es la relación entre espacio y corporalidad en la pintura de Cézanne?)de qué modo la mirada teje temporalmente dichos espacios? La desnudez de los 'bañistas' de Cézanne sólo remite a sí misma. Cézanne recrea en el lienzo un mundo en el que la corporalidad tiene sus reglas propias. Cada desnudo sugiere la posibilidad de un mundo estable, autónomo, que obedece a su propia lógica. El pintor toma elementos del mundo real sin liberarlos en la pintura de las contingencias de lo concreto, pero hace que lo representado cobre una naturaleza propia que lo singulariza. Cézanne considera al hombre en su esencia corporal, en su desnudez. Nada se interpone entre el cuerpo y su entorno espacial, que enmascara y atenúa la fuerza de las distintas tensiones dinámicas entre los cuerpos.)Cómo se desarrolla armoniosamente la carnalidad de los cuerpos en la construcción abstracta del espacio creado por Cézanne? Éste será el norte referencial de nuestra exposición.

El cuerpo humano, en Cézanne, no cambia de especie al ser plasmado en el lienzo. Pasa simplemente del orden de lo concreto al orden de lo abstracto. En ese pasaje, el cuerpo queda transformado deliberadamente. El punto de vista que tiene primacía es el equilibrio constructivo de toda la composición, y cada cuerpo es sacrificado a la dinámica interna que vertebra la obra. Los cuerpos se estiran o encogen al arbitrio del creador, se deforman hasta el límite de lo monstruoso. El cuerpo humano se incorpora a un inmenso sistema espacial en el que los bañistas se funden con la naturaleza, quedando inscritos en una red de significaciones que los carga de sentido. El cuerpo sólo es un pretexto para el logro de la armonía, una armonía sólo lograda cuando se consiga forjar un acuerdo rítmico entre lo representado y el espacio que lo engloba. Las antinomias *sólido-no sólido* y *contenido-entorno atmosférico* gobiernan la composición. La figuración del cuerpo humano no tiene por objeto un motivo literario. Busca un orden completamente plástico y pictórico que funde al sujeto con la naturaleza. Para lograr tal efecto, Cézanne recurre a lo que llamaremos "tiempo pictórico". Se pondrá de relieve, entonces, cómo el espacio de la pintura, centrado en el motivo del cuerpo humano, se construye ya siempre, para Cézanne, en la temporalidad de la mirada.

El desmembramiento del cuerpo: la muerte de Gauvain en una novela artúrica del siglo XIII

Victoria Cirlot Valenzuela. Barcelona.

La persistencia de ritos de origen céltico en las leyendas del 'ciclo artúrico' ya la puso de manifiesto Mircea Eliade (*Naissances mystiques*). H. Zimmer (*The King and the Corpse*) ofreció una lectura simbólica de estas leyendas entendiéndolas como mitos celtas revestidos de ideología cortés y caballeresca, en las que, por ejemplo, el *Caballero del León* de Chrétien de Troyes era asimilado a un vuelo chamánico. En esta comunicación se propone un análisis de una novela artúrica del s. XIII, *El cementerio peligroso*, desde esta orientación mítico-religiosa, según la cual la aventura principal de su protagonista, Gauvain, sobrino del rey Arturo, constituiría una prueba iniciática de superación de la muerte a partir del desmembramiento del cuerpo.

***So many roses ail around+: the olfactory imagination in Spanish Jewish mysticism**

Elliot K. Ginsburg. Michigan (EE.UU)

In recent years, growing attention has been placed on the role of the senses in the construction of religious life. Major studies have focused on visualization and audition, e.g., and their place in the religious imagination. I propose to discuss the role of a relatively neglected sense, smell. Smell is not only a modality with some significance in Jewish ritual life, it is part of a symbolic lexicon for expressing (and assimilating) the structure of the cosmos and the inner terrain of devotional life. That is, for the kabbalists (those Jewish mystics of the medieval and post-medieval period), smell provides a web of images for experiencing the divine world and serves as a metaphor for certain features of mystical experience and writing. Part of the power of olfactory symbolism, to be sure, derives from Biblical precedent: from priestly service on the one hand, and the eroticism of *Song of Songs*, on the other. Still, at least some of the potency derives from the very neurophysiology of smell. Insofar as scent particles are both within one and without one as something is smelled (a fact known since antiquity), smelling is an intriguing metaphor for the blurred boundary between self and Self that typifies much of Jewish mysticism. Insofar as smells often *resist precise naming* yet are experienced with a powerful *directness*, they are appropriate metaphors for mystical (read: supra-cognitive or supra-discursive) "knowing." Moreover, given the association between certain fragrances and the erotic (witness the *Song of Songs*), it is not surprising to find patently aromatic expressions of *amor dei* and of intra-divine union (or *hieros gamos*). Finally, certain smells unleash a welter of associations lodged in long-term memory, which (even if not noted by the kabbalists themselves) helps us explain their unusual integrative power.

In my extended work, I aim to characterize the olfactory imagination in Jewish mystical traditions, most especially, in Zoharic kabbalah (Castile, late 13th-early 14th centuries). Among the themes I explore: the Talmudic link between scent and soul (fragrances as soul food); the use of smells and olfaction in (a) para-halakhic exercises used to attain altered consciousness (b) in performance of *mizvot* (e.g., smelling myrtle at *havdalah*) as well as (c) in *minhag* or custom (e.g., the use of flowers and rose water on Sabbath evening). At the same time, I will examine the symbolic rereading of certain Temple rituals whose efficacy depends on smell [*reah nihoah*]. (The movement here is dialectical: the deodorization of sacrifice prayer, the offering of the lips gives way to its imaginative re-odorization in midrash and kabbalah, the words of prayer becoming scented "like incense").

More broadly, I will show how the olfactory imagination can inhabit moments of heightened spiritual awareness, and is often associated with powerful spiritual, cosmological, or moral states. Thus, the Zohar speaks of the Edenic bouquet of Sabbath-souls; of the perfumed scent of the righteous as opposed to the (vile or fecal) "stench" of the wicked. The divine body is said to contain a poutpourri of odors: be it the epiced oil that flows forth from *Yesod* (the divine phallus) during *hieros gamos*, or God's perfumed breath that fills the adept during mystical communion; be it the roseate smell of *Shekhinah* on Shabbat, or the smell of Her menstrual blood in weekday "Exile". In revelatory experience, scents abound; as Abraham attains enlightenment at the Cave of Machpelah, Edenic aromas emerge. All that is holy has a fragrance: breath, divine kisses, the Sabbath day, the Cave of Machpelah.

Clearly, the scope of this project is large, and my presentation at the Symposium will perforce be selective and suggestive. I will analyze a handful of key motifs (e.g., the smell of the divine body and its genderment), and will provide examples of the olfactory dimension in one or two ritual performances. In the course of the discussion, I will comment on the influence of the *Song of Songs* on the mystics' olfactory imagination. I will contrast those mystics who tended to de-odorize the sensuality of the Song, with those who embraced and embellished it. I ask: among which mystics- and in what contexts- is smell attended to and celebrated; and when is it metaphorized into another modality so that it evaporates, as it were, into thin air?

La forma divina i la forma humana dins l'experiència suffi

Víctor Pallejà de Bustinza. Barcelona

Un dels trets significatius de l'Islam des del punt de vista de la religió i de l'estètica és l'aniconisme. El món del sufisme, fins ara relativament poc estudiat, pot aportar dades significatives en la matèria.

La reflexió suffi al voltant de les representacions i de les formes divines no consisteix solament en l'elaboració de documents d'ordre doctrinal, sinó que també depèn de la pràctica i la visualització de certes figures. L'estudi de diversos materials relacionats especialment amb la figura humana i procedents fonamentalment del sufisme, permet descobrir la presència d'una iconofília que es desenvolupa defugint tota representació material del seu objecte de contemplació.

Eros y religión

Anna-Lena Renquist. Uppsala (Suecia)

En la vida, biològicament entenedida, lo primero es el principio de autoconservación, o en términos del hombre moderno, el principio del Yo Autoconsciente. Por este camino se puede fundar y analizar un abanico de categorías, hechos, fenómenos de la vida humana, hasta cierto punto. Por completo que sea el recorrido, el propósito se topará con ámbitos que le escapan. Se puede caracterizar, de manera sintética, a estos ámbitos por su vínculo con lo sagrado.

Si el primer principio está arraigado en la necesidad autopreservativa, llevado por un interés interesado orientada hacia la solidificación del Yo, le podríamos llamar el principio del Ego. Pero por éste no se puede explicar una necesidad del sentido como tal, la necesidad de fundar la existencia. El afán de trascender, la disposición hacia lo otro, lo "más allá" del ego autoconsciente, se manifiesta por un interés desinteresado que implica la subordinación, o olvido, del Yo. A este otro principio le conocemos como el principio de Eros -teniendo en cuenta siempre, el sentido etimológico de la palabra; *eromai*, "preguntar"-.

Dado que se trata de dos principios, se interpone con esto una revisión ontológica. Si el mundo del Ego se va formando por el apetito de lo definido, el mundo de Eros, a su vez, nace el anhelo de lo indefinible; si aquello es el reino de lo universal, ésto da lugar a la experiencia única; si la verdad de

aquella es exclusiva, la verdad de éste no se puede comprobar; si aquello transcurre en el tiempo, éste se realiza en momentos extratemporales.

Mi intervención intentaría exponer las estructuras respectivas, las implicaciones del presumptivo dualismo y los posibles vínculos de los mundos entre sí, partiendo del *Banquete* de Platón.

La religión mítica en el arte clásico

Jorge Sebastian Lozano. Valencia.

La conexión del arte griego con los grandes filósofos del siglo IV, Aristóteles y Platón, es un campo ampliamente desarrollado. Pero ya hace tiempo que es sabido que su influencia fue apenas nula en el arte de su tiempo, a pesar de lo cual se siguen aplicando sus conceptos incluso a obras siglos anteriores a ellos. Sin embargo, algo tan obvio como la temática religiosa de gran parte del arte griego apenas ha merecido la atención de la investigación. Esta comunicación recoge la información existente, y propone nuevas vías de profundización.

Un primer aspecto analizado es la teurgia, los diversos métodos empleados para convertir un producto de manos humanas en una deidad. Es un campo rico en sorpresas, que nos explican como el gusto estético y la piedad popular podían seguir caminos muy distintos, o cómo un viejo tronco podía coexistir con las grandes obras del periodo clásico.

A continuación se recopilan los escasos datos que nos han llegado sobre la fe de los artistas. La virtual inexistencia de datos directos nos revela por sí sola la actitud esteticista del artista clásico, su desinterés por las cuestiones temáticas,

También es revelador estudiar la recepción de la imagen mítica: el culto, las leyendas, los exvotos; pero también las reacciones impías o blasfemas.

Finalmente, se revisan las interpretaciones que modernamente se han dado sobre la función del símbolo visual religioso en la antigua Grecia. Tales interpretaciones, bien de fondo sociológico, o bien de fondo psicológico, son analizadas con base a obras de los siglos V y IV.

Imagen versus figura. Estética vs. Historia en la hermenéutica de lo religioso

Julio Trebolle Barrera. Madrid

La hermenéutica filosófica de Gadamer trata en su primera parte de la experiencia estética y en la segunda de la interpretación histórica. La interpretación de lo religioso y de las religiones suele moverse en el ámbito de la historia y de las humanidades en general, con un cierto olvido generalmente de la dimensión estética. En la hermenéutica bíblica ha predominado la interpretación tipológica y de la "figura" o *typos* frente a la interpretación de la imagen (*tselem*). Estudios recientes sobre el desarrollo de la prohibición bíblica de la imagen y de la iconografía israelita en el contexto de la iconografía del Oriente Antiguo permiten reconocer la importancia de la imagen y el valor hermenéutico de la misma.

El texto de la comunicación desarrollará diversos aspectos de la relación entre aquellos dos modelos de interpretación y tratará de poner de relieve el valor hermenéutico de la imagen.

RESEÑAS

En el anterior Boletín (n1 5, pp. 42-50) se publicó por error una versión no corregida de dos recensiones escritas por la Dra. Diana Segarra Crespo (Escuela Española de Historia y Arqueología - CSIC Roma). Pedimos disculpas a la autora.

M. GREEN: *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*, British Museum Publications, London 1995. 224 págs., 68 ilustraciones.

Este no es el primer libro de Miranda Green sobre el mundo céltico ni sobre sus dioses (ver por ejemplo: *The Gods of the Celts*, 1986, reimpreso en 1993), pero aquí por primera vez se aborda de una manera rigurosa, y alejada de los tópicos, el papel de la mujer en el mundo céltico y su relación con lo sagrado y con el mito.

La imagen tópica de la mujer celta se transmite al de sus diosas: el rol guerrero prevalece sobre otros. Esta distorsión está ya en la imagen de los clásicos greco-latinos, que veían en la mujer céltica (humana o divina) un modelo o agente *activo+ en lo político y lo social que se opone radicalmente al ideal de la mujer romana o griega relegada siempre a un papel secundario en la actividad de la *polis* o de la *civitas*. Green se esfuerza en este libro en enriquecer el rol de la mujer celta, y lo hace tocando el ámbito de lo cotidiano, como *Vírgenes y Madres+ y en el divino. El relato, que combina bien las fuentes históricas escritas y la rica iconología del material arqueológico, no es, afortunadamente, un alegato feminista en ningún sentido. El mundo de la mujer céltica está envuelta por el mundo natural, vegetal y animal, que imprime a la vida de estas gentes un *modus vivendi* inseparable de los mitos que surgen de la naturaleza y se reproducen continuamente, pues el entorno natural de los dioses es el mismo que el de los hombres. Así, lo sagrado es una presencia reconocible en la sociedad, incluida una de sus manifestaciones complejas: la guerra. No se trata, pues, que el mundo celta relegue el papel masculino, sino que, al contrario del papel de la mujer en el mundo clásico, *sitúa a la mujer y a la diosa céltica en un lugar política y culturalmente correcto+.

A lo largo de nueve capítulos, apoyados siempre por un material gráfico bien elegido, se tratan en detalle aspectos de la sociedad y de la religión, huyendo siempre del topos historiográfico que muestra lo céltico como *bárbaro+ frente a lo latino. Uno de los mayores méritos de la obra es mostrar cómo la sociedad céltica, en el plano religioso, supo adaptar sus dioses a las formas y panteones de los conquistadores, pero siempre *únicamente* en grado o nivel preciso para mostrar a éstos su integración y, al mismo tiempo, haber logrado preservar vivo el espíritu religioso propio, sus propias creencias, los nombres de sus dioses y los ritos ancestrales. Numerosos ejemplos ilustran cómo efectivamente las diosas célticas conviven con las romanas, y cómo incluso en época cristiana muchas santas milagrosas y los ritos celebrados en sus iglesias hunden sus raíces en la tradición pagana, céltica, con formas y fórmulas muy primitivas impregnadas de la fuerza de una naturaleza feraz.

El libro presenta una bibliografía selecta y un aparato crítico (en notas) muy cuidado.

Sabino Perea

Enrique Romerales, *El Problema del Mal*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995.

Diferentes aspectos hacen del tema de este libro así como de su propósito una empresa valiente. En primer lugar, el propio hecho de enfrentarse a un problema que ha despertado el interés de los principales pensadores de la cultura tanto occidental como oriental. En segundo lugar, analizar un problema como el del mal desde un planteamiento filosófico, ya que éste no puede aislarse de la necesidad de responder o atender a algunas de las cuestiones más esenciales, tanto de la filosofía como de la teología. En este sentido, este reto implica algo así como abrir una *Caja de Pandora+ de la que inevitablemente surgen los problemas relacionados con las ideas de las de libertad, moral, bien, felicidad, idea de Dios, etc ..., a las que el autor debe poner orden y acotar. En tercer lugar, cabe destacar el propio propósito de este libro, que trata de conciliar la evidente existencia del mal y sus diversas manifestaciones con una razonable defensa de la creencia en un Dios omnipotente y bueno.

Por ello, el libro discurre fundamentalmente por este camino teísta, sin poner énfasis sobre todas las posibilidades de una especulación sobre el mal sin Dios.

Aunque el autor es consciente de que se sitúa frente a un gran agujero, que teóricamente podría separar la existencia de Dios y la presencia del mal en el mundo, pretende la construcción de un puente lógico de conexión, que no sólo una, sino también asocie los dos extremos.

La estructura del libro, se propondría, en primer lugar, exponer y analizar las tesis contrarias a la conciliación de estos dos puntos, dentro de sus dos primeros capítulos. En segundo lugar, la delimitación de lo que se entiende por mal y la ordenación de las diferentes acepciones y categorías, considerando que cada una de ellas precisaría de un diferente tratamiento. Seguidamente, la exposición de teodiceas, que siguiendo un planteamiento razonable, puedan hacer convivir el teísmo con la presencia del Mal. La fina depuración de éstas y paralelamente la introducción entre ellas de la opinión del propio autor, marcarían la última parte del estudio.

De esta manera, en la primera parte del libro, el autor establece un diálogo con las diferentes teorías ateas, rebatiéndolas con sus propios planteamientos, y con las teístas, desechando aquéllas o determinados puntos de las mismas que no puedan dar respuesta razonable al problema. Sigue un proceso de ordenación progresiva de ideas y conceptos a los que va ubicando conceptualmente en su debido lugar. A las piezas que van quedando sueltas, las vuelve a emplazar en nuevos tableros lógicos. De esta forma va dejando para la parte final la solución de los interrogantes que implicarían menos accesibilidad a la compatibilidad razonable entre el problema del mal y Dios. La perspectiva de una teodicea propia va abriéndose paso principalmente en la segunda parte.

El autor muestra especial interés por los llamados males gratuitos naturales, porque nos colocan frente a la reconsideración actual del problema, junto a una nueva sensibilidad del mal. De esta forma, cuestiones como no sólo la reconciliación, sino la *complicidad+ entre religión y ciencia, la defensa de la solidaridad internacional frente a las injusticias evidentes, la necesidad de un ecumenismo con las filosofías orientales, los males actuales de la sociedad como el Sida o los accidentes de tráfico, así como la incompreensión de males *gratuitos+ por parte del hombre actual en su nueva visión de la naturaleza y de la vida animal, dan a este libro una gran actualidad en cuanto a sus interrogantes.

Este interés se extiende también a las propias perspectivas del análisis. El autor pone sobre la palestra, durante el ejercicio de este ordenamiento lógico de ideas, a los pensadores *clásicos+ del problema, desde Platón y San Agustín hasta Descartes, Hume, Kant o Leibniz, e igualmente actualiza el debate, contando con algunos pensadores actuales y perspectivas más conocidas, como los de Plantinga, Lewis y la filosofía analítica, junto a otros que podrían resultar menos familiares, como Stafford Betty, Griffin ó W. Hasker.

Respecto al puente de construcción lógica, al que antes mencionaba, son dos especialistas principalmente los que ayudan al autor en su diseño. John Hick y Richard Swinburne dibujan una teodicea en la que se antepone la libertad y la realización del hombre como bienes supremos y defienden la visión de un Dios Creador que realiza su obra en una naturaleza razonable y razonada como la mejor de las posibles. Nuestro autor funde estas dos teodiceas con una tercera que centraría el no-determinismo divino como fundamento lógico de la persistencia del mal. Esta argumentación satisfaría, a juicio del autor, la razón del mal moral, aunque dejaría abierto sin resolverse plenamente, el del mal natural.

Finalmente conviene resaltar que este libro posee intereses muy variados y valiosos. El primero de ellos sería el acercamiento a un problema filosófico tan crucial y aparentemente complejo de una forma accesible, el segundo el de facilitarnos una actualización del debate, dentro de sus diferentes enfoques, y por otro lado el del propio desafío de un creyente, que oponiéndose a la apelación de la ignorancia o la indiferencia, trata de hacer compatible el mal, o los males actuales, con una validez, razonada lógicamente, del teísmo.

Algunos detalles menores no entorpecen los méritos anteriores. Pero se echa de menos un índice onomástico y una bibliografía final, que resultarían sin duda útiles tanto a la lectura como a la investigación posterior.

Francisco Peña Fernández

KVAERNE, Per, *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*, Serindia Publications, Londres 1995, 74 láminas en color, 156 pp.

Nuestro conocimiento actual de la tradición del *bon* debe mucho a Per Kvaerne, el mayor especialista no autóctono en la historia, literatura y arte de aquella religión tibetana.

La investigación y los estudios sobre el *bon* ocupan poco más que un margen en el vasto campo de la tibetología, y a veces ni se tienen en cuenta. Un buen ejemplo de ello es la soberbia exposición itinerante *Sabiduría y compasión: El arte sagrado del Tíbet*, organizada inicialmente por el Asian Art Museum de San Francisco, en conjunción con la Tibet House de Nueva York. A pesar de su título generalizador, dicha exposición no cuenta ni siquiera con una sola pieza que pertenezca al *bon*, una tradición que sostiene, justificadamente o no, ser la religión original del Tíbet, pero que -cuanto menos- es tan tibetana como la misma variante lamaista del buddhismo.

Como indica su subtítulo, el volumen aquí en reseña es una investigación sobre el arte religioso y, en particular, la iconografía del *bon*. La publicación, hace cuarenta años, de *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, la sobresaliente obra del austríaco René de Nebesky-Wojkowitz (La Haya 1956; reproducida en 1975, con una introducción precisamente de Per Kvaerne), marcó un hito en nuestro cuadro de la iconografía de las religiones del Tíbet en general y en aquella del buddhismo tibetano en particular. Como *Oracles and Demons of Tibet*, aunque considerablemente más reducido en cuanto a su ámbito y a su mole, este estudio primicial de Per Kvaerne está destinado a convertirse en una obra estándar de referencia en el género específico del panteón de deidades bonistas. A diferencia del libro de Nebesky-Wojkowitz, *The Bon Religion of Tibet* está alhajado con una serie de magníficas ilustraciones de las diferentes deidades (en el sentido más lato) y figuras, reproducidas de pinturas (*thangkas* y miniaturas de manuscritos) y de estatuas de metal, que añaden claridad a las detalladas descripciones iconográficas.

La obra se divide en seis capítulos, precedidos por una interesante introducción (pp. 9-23) en la que el autor expone en líneas generales, analizándolos brevemente, los tres significados principales, aunque inexactos, que el término tibetano *bon* tiene para los especialistas occidentales: 1. *The pre-Buddhist religion of Tibet which was gradually suppressed by Buddhism in the eight and ninth centuries+; 2. *[...] a religion that appeared in Tibet in the tenth and eleventh centuries, at the same time that Buddhism, introduced once again from India after a period of decline in Tibet, became dominant; y 3. *[...] a vast and amorphous body of popular beliefs, including divination, the cult of local deities and conceptions of the soul+. Aunque la problemática del *bon* sea en realidad mucho más compleja, como se desprende del propio contenido del libro, el mismo Kvarne emplea convencionalmente dicha palabra en el segundo sentido anteriormente indicado, al que asimismo hace referencia toda la temática de la obra. La introducción presta igualmente una particular atención a las características más destacadas de la tradición religiosa del *bon*, considerando de manera especial sus principales similitudes y disparidades con el buddhismo tibetano.

Los seis capítulos iconográficos -cada uno de los cuales comprende descripciones literarias, láminas en color, con sus respectivas y detalladas leyendas, y notas- tratan respectivamente de:

Primero: Las deidades apacibles (pp. 24-73), entre las que figuran los distintos aspectos de Tönpa Shenrap o Shenrap Míwo (sTon pa gShen rab Mi bo), el maestro supremo y fundador mitológico del *bon* *in the present cosmic period in the world of birth-and-death+ (p. 27);

Segundo: Las deidades tutelares (*yi dam*) (74-106), sobre las que se centran las principales prácticas meditativas de la realización espiritual bonista, y cuya iconografía se atiende fundamentalmente a las convenciones estilísticas generales de sus equivalentes budhistas;

Tercero: Los protectores (*srung ma*) y las divinidades locales (*btsan*) (107-115), un grupo de deidades mayores y menores cuyo número es poco menos que incalculable;

Cuarto: Siddhas (*grub thob gshen*), lamas y dákinis (*mkha' 'gro ma*) (116-134). Drenpa Namkha (Dran pa nam mkha'), un complejo personaje histórico -perteneciente al VIII siglo- que se disputan los bonistas y los budhistas tibetanos, es la figura más importante de este grupo;

Quinto: Thangkas narrativas (135-141), iconos policromos la mayoría de los cuales representa escenas de la vida de Shenrap Míwo;

Sexto: La rueda de la existencia (142- 147), uno de los mejores ejemplos del *way in which Bon assimilates elements which are present in Tibetan culture as a whole, while retaining a considerable degree of freedom in utilising these elements according to its own religious concepts+ (p. 143).

Muchas de las deidades y de las figuras del primero al cuarto capítulo están explicadas o descritas en gran detalle con la ayuda de extractos seleccionados de textos rituales o biográficos bonistas, la mayor parte de los cuales aparecen aquí traducidos en una lengua occidental por primera vez.

Para satisfacer las preferencias de los estudiantes y de los aficionados al arte, sin desatender las exigencias de los especialistas -los diferentes tipos de lectores a quienes va dirigida esta obra-, los numerosos términos y nombres propios tibetanos están facilitados en transcripción fonética en todo el libro, pero se añade también su transliteración normativa por lo menos cuando aparecen por vez primera.

En conclusión, *The Bon Religion of Tibet* de Per Kvaerne es una formidable guía informativa sobre el arte religioso y el panteón bonistas, hasta ahora virtualmente inexplorados. Basado en unos conocimientos tan sólidos como vastos, la presente es la obra más importante sobre la iconografía de las religiones tibetanas desde la aparición del consagrado *Oracles and Demons of Tibet*. Las escasas imprecisiones que se pueden hallar en la misma son prácticamente insignificantes.

El volumen está producido espléndidamente, como todos los que esta casa editorial trae a la luz.

Ramon N. Prats, Barcelona

Andrés Ortiz-Osés, *La diosa madre. Interpretación desde la mitología vasca*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, 140 pp.; 1600 pts.

La diosa madre. Interpretación desde la mitología vasca es el título de la última obra de Andrés Ortiz-Osés. Se trata de una exposición concisa, penetrante y rigurosa de las categorías que sustentan el discurso mitológico vasco tanto en lo que éste tiene de específico como en lo que tiene de común con otras mitologías, así como de una interpretación eficaz del completo ámbito de las religiones matriarcales. Un libro de *mito-logía*, por lo tanto; un libro que se interna en el proceloso mar del mito con la intención y el propósito de exponer su lógica propia, las causas de su inevitabilidad y el lugar que ocupa - y debe ocupar - en el espacio total de la cultura.

Si, como dice el poeta, *los mitos son los sueños de los pueblos+, auscultar con seriedad y sistema esa reserva onírica es aventurarse en lo más íntimo de los grupos humanos, penetrar el esquema apenas consciente de su comportamiento público. Y descubrir rasgos peculiares, acentos y matices que se asientan sobre asamentos míticos universales. Efectivamente, si C. Levi-Strauss ha podido mostrar las coincidencias estructurales entre diversos ámbitos mitológicos y G. Dumézil ha evidenciado equivalencias funcionales, A. Ortiz-Osés presenta las correlaciones simbólicas que identifican a la mitología vasca sobre el fondo de las religiones matriarcales.

El autor resume aquí una prolongada trayectoria de pertinaz dedicación teórica y práctica a la mitología comparada y a la hermenéutica simbólica. Desde los primeros trabajos - a finales de la década de los 70 - que dieron como fruto más conocido el volumen titulado *El matriarcalismo vasco* han pasado casi veinte años. Y no en vano. En este tiempo Ortiz-Osés no sólo ha refinado el instrumental teórico sino que ha desarrollado una metodología y una terminología propias: vinculado a la hermenéutica simbólica ejercitada por el *Círculo Eranos*, Ortiz-Osés se pronuncia, sin embargo, con verbo propio, portavoz elocuente de una filosofía elaborada a lo largo de años y estudios; una filosofía que disiente de la monótona - y equivocada - unilateralidad de los racionalismos tanto como de la obcecada ceguera de los irracionalismos; una filosofía inquieta que busca y propone vías de mediación entre lo racional y lo irracional, entre lo sagrado y lo profano, entre la luminosa consciencia y la perseverante presencia oscura de lo inconsciente. Conceptos como mediación, implicación, dualética o fratriarcalismo son, no sólo expresiones típicas del discurso osesiano, sino indicadores de una cosmovisión.

El libro que nos ocupa atrae esta voluntad mediadora al terreno del mito: no sólo expone e interpreta las categorías de la mitología vasca, no sólo explora el terreno común de la religiosidad matriarcal frente a su opuesta y complementaria religiosidad patriarcal: presenta además las credenciales teóricas y las expectativas prácticas de una propuesta de (re)mediación de los contrarios que recibe el nombre de fratriarcalismo.

Es cierto que se trata de un trabajo erudito. También de un ejercicio de interpretación. Pero todo ello no obsta para que nos encontremos ante una obra decididamente original y creativa. La fidelidad al material - fundamentalmente recopilada por Barandiarán - y el rigor hermenéutico no anulan la originalidad de un ensayo filosófico y antropológico que discurre según pautas y métodos propios.

Es preciso señalar una última cuestión. El libro no sólo acomete un trabajo práctica de interpretación sino que incluye capítulos teóricos que completan una introducción a la ciencia de la mitología y una exposición de filosofía simbólica.

El paisaje cultural que nos instruye ha sido avaro a la hora de proponer matrices teóricas y aplicaciones prácticas que permitan explorar las mitologías y las religiones como hechos o fenómenos culturales de indudable importancia y máximo interés. Con más ira que estudio, el ámbito de lo religioso ha sido objeto de crítica y/o apología. Pero, salvo escasas excepciones, no ha sido tratado con el rigor que exige. *La diosa madre* es una indudable aportación a la ciencia de las religiones y, a su través, a la filosofía y antropología cultural. Un trabajo sin duda fundamental en el ámbito de la mitología vasca; pero un trabajo, y esto es quizá lo más importante, que desborda el espacio de una trama mítica concreta para interrogarse sobre la mitología en general: el sueño en el que nos soñamos; o el sueño que nos sueña.

Patxi Lanceros

La sinagoga: mil años de imágenes del entorno sagrado

Hasta el día 1 de Diciembre de 1996 se presenta en Nueva York una interesante exposición con el lema: *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Yeshiva University Museum in New York. La exhibición traza en imágenes la historia de la sinagoga desde el siglo III a.C. hasta el año 700, mostrando los lazos y relaciones entre el texto sagrado y los objetos, así como la uniformidad de modelos iconográficos en las distintas culturas del mundo greco-romano, y cómo la sinagoga es modelo de la *casa de culto+ tal como la conocemos hoy.

*Sacred Realm+ combina arqueología, historia y religión. Los visitantes tienen la oportunidad única de ver una colección excepcional de más 100 objetos y manuscritos, muchos de ellos procedentes de colecciones particulares de todo el mundo, que se dan a conocer por primera vez. La exposición se divide en tres secciones: Las Sinagogas en el período del Segundo Templo (200 a.C. - 70 d.C)+, **Sancta Synagoga: la Diáspora+*, y **Atra Qadisha: Sinagogas en la tierra de Israel+*. El catálogo ha sido publicado por la Oxford University Press.

La muestra tiene su mayor mérito en haber sabido desplegar todo un mundo de imágenes en torno a la divinidad, objetos de culto y muebles, arquitecturas, que delimitan/sugieren la ausencia/presencia de dios. Tal es la opinión, entre otros, de Steven Fine, *curator* de la exposición y profesor ayudante de literatura rabínica e historia en la Universidad Hebrea de Baltimore.

En la imaginería religiosa judía prevalece ciertamente el mandamiento divino, expresado en *Ex.* 20.4-5, de *no te harás ídolos ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo...+ Tal sentido estricto se destila de la lectura de numerosos artículos de la *Jewish Encyclopedia*, de 1901, relativos al Segundo Período. Sin embargo, el descubrimiento en 1932 de la sinagoga de Dura Europos, y luego otros hallazgos en diversos lugares de Israel de objetos y pinturas, permitió ir matizando aquella primera idea de una anicología radical del dios de Israel. Esta muestra de Nueva York aporta una serie de *imágenes* que, sin oponerse al precepto de la *palabra* divina expresado en el versículo del *Éxodo*, la complementa. Las imágenes de esta colección son una sugerencia continua de la presencia de dios mismo, ya sea en los objetos ya en las actitudes de los personajes retratados en las paredes de las sinagogas, cuyos rostros —por ejemplo los ojos transidos del soldado romano pintado en la sinagoga de Meroth en Galilea— denotan la presencia efectiva de dios.

Sabino Perea

PUBLICACIONES DE MIEMBROS DE LA SECR

Se ruega el envío de la información correspondiente para completar debidamente esta sección.

Ramón N. Prats, *El libro de los muertos tibetano. Introducción, traducción y notas*, Siruela, Madrid 1996, 123 pp.

F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, ed. Eunsa, 1996

Es un estudio sobre la objeción más grave al teísmo cristiano - el problema del mal - tal como ha sido tratado en la filosofía analítica de la religión. En el libro se exponen las distintas versiones del problema y la respuesta de los teístas a las mismas. Después se detiene en el análisis crítico de la defensa basada en el libre albedrío sostenida por Alvin Plantinga tanto frente al problema lógico como frente al problema evidencial del mal.

Diana Segarra Crespo, **Pietas y simulación en la ofrenda privada romana+*, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, t. 8, Historia Antigua, UNED, 1995, 127-158. Este artículo continúa la problemática planteada en otro anterior **El sacrificio de víctimas 'modeladas': Servio, ad. Aen. II.116+*, *Gerión* IX, 1991, 199-244. Ofrece una interpretación nueva sobre las substituciones sacrificiales partiendo de los pasajes del comentario de Servio a la Eneida (*Aen.* II.116 y IV.512) y utilizando el método comparativo. El análisis conjunto de diversas fuentes del mundo antiguo y de la documentación etnográfica relativa a estas prácticas ilustra la tipología de las substituciones.

Lluís Duch y Jaume Pòrtulas han preparado la edición del *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, dirigido por Yves Bonnefoy, vol I. *Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia*, edición de Lluís Duch y Jaume Pòrtulas; vol. II. *Grecia*, edición de Jaume Pòrtulas y Maite Solana, Editorial Destino, Barcelona 1996. El Vol. I reflexiona sobre qué es o qué debe entenderse por mito y sobre la evolución de las teorías de interpretación del mito. Analiza las distintas mitologías que desde la prehistoria nos han legado las culturas más antiguas. El Vol. II estudia la mitología griega, pieza indispensable para entender muchas de las claves de nuestra propia cultura. En la confección de la obra han intervenido M. Eliade, E. Laroche, J. Bottéro, A. Leroi-Gourjan, E. Cassin, J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, N. Loraux, M. Detienne, etc.

Juan-José Tamayo es el editor del libro *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Ed. Trotta, Madrid 1996, 308 págs.

Andrés Torres Queiruga, *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, Vigo 1996.

S. Perea Yébenes ha publicado los siguientes trabajos sobre religión, en la perspectiva de historia de las religiones en el mundo romano: **Por qué Vesta en el Feriale Duranum?+*, *Homenaje al profesor Presedo* (Sevilla 1994) 579-590; **Las manos de Júpiter Dolicheno: un nuevo ejemplar en Riotinto (Huelva)+*, *Hispania Antiqua* 19 (1995) 217-231; **Augusto y el bidental de Bracara (ad CIL II 2421)+* en J.M. Blázquez y J.Alvar (eds.), *La romanización en Occidente* (Madrid 1996) 299-315, en colaboración con S.Montero; **Un epígrafe griego de Tavira;)una familia paleocristiana?+* *Conimbriga* 34 (1995) 169-183; **Asociaciones militares en el Imperio romano (s. II-III) y vida religiosa. I+*, *Ilu, revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996) 149-175.

Ha participado en el *Simposio *Estética y Religión+*, Barcelona, octubre 1996, con un trabajo titulado: **Teónimo egipcio Fr 'n, 'dios que escucha', en un altar de Córdoba+*. Desde julio de 1996 es corresponsal en España de la revista, *MINERVA, The International Review of Ancient Art & Archaeology*, Londres.

ACTIVIDADES DE MIEMBROS DE LA SECR

El Prof. Luis F. Girón ha sido Visiting Professor en la Universidad de Cambridge (UK) durante los meses de octubre y noviembre de 1996, en el marco del programa de la Fundación Cátedra Banco Bilbao Vizcaya. Ha dictado un curso de 16 horas de Literatura Rabínica en la Facultad de *Divinity+, y ha sido Fellow del Wolfson College de esa misma Universidad. En la Facultad de *Oriental Studies+ dictó una conferencia sobre los estudios judíos y hebraicos en España. Además ha trabajado en la preparación de la edición de los fragmentos de la Geniza con textos del midrás Cantar de los Cantares Rabbah.

El Prof. José Gómez Caffarena, miembro de Honor de la SECR, imparte como Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas *Diez Lecciones sobre Kant*, 13, 20 y 27 Nov. 1996; 4 Dic.; 15 y 22 Enero 1997; 5, 12, 19 y 26 Febrero 1997.

En los Cursos sobre *Lenguas y Culturas del Antiguo Oriente Próximo+, organizados por el Instituto de Filología y el Centro de Estudios del Próximo Oriente, se ofrecen en 1996-97 veintidós cursos, en los que participan los siguientes miembros de la SECR:

J. García Recio, *Textos oracionales mesopotámicos (lengua acadia)*

J.A. Alvarez-Pedrosa, *Religión hitita*

J.M. Blázquez, *Religiones en el Próximo Oriente*, Fundación Pastor, 14 Octubre, 13 Noviembre, 2 Diciembre de 1996.

Otros cursos con referencia a lo religioso son:

E. Martínez Borobio, *Textos mágicos tarde-arameos en amuletos*

S. Celestino Pérez, *Precolonización e influencia oriental en el rito funerario indígena*

Instituto Fe y Secularidad, Madrid, Seminarios 1996-97. Seminarios dirigidos por miembros de la SECR:

Juan José Tamayo-Acosta, *Una teología de la liberación en Europa?*

Antonio Blanch y José Juanco, *La experiencia sagrada de lo bello en culturas de Asia Oriental*

Manuel Fraijó, *Grandes religiones no cristianas: reflexión filosófico-teológica*

José M^o Mardones y Javier Martínez Cortés, *Mitos y mitologías de nuestro tiempo*

Pedro Rodríguez Panizo, *Teología cristiana del diálogo interreligioso*

Seminario *Filosofía de la Religión+, Instituto de Filosofía, C.S.I.C.:

José Gómez Caffarena, *Símbolo y lenguaje*, 24 Octubre 1996

José María Mardones, *Símbolo y razón*, 7 Noviembre 1996

José María Mardones, *Mito y realidad en la construcción social*, 21 Nov. 1996

Pedro Rodríguez Panizo, *El Símbolo en las religiones*, 12 Dic. 1996

I Encuentro Internacional Hispánico-Israelí *El pensamiento judío y los límites de la modernidad*, Madrid, 24-25 Octubre 1996:

Reyes Mate, *La Ilustración de la filosofía judía de los años veinte*

J.M. Mardones, *La ilustración de los frankfurtianos*

M. García Baró, *Teología y Filosofía*

Seminario sobre *El monoteísmo en el Antiguo Oriente y en Israel+, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense, 9 Diciembre 1996

Juan Martín Velasco (Univ. Pont. Salamanca), *Monoteísmo religioso: Estructura y significado*

Jesús García Recio (Univ. Pont. Salamanca), *Aproximación al monoteísmo desde los textos de oración y la onomástica de Mesopotamia*

Carlos González Wagner (Univ. Complutense), *El predominio de Baal en el mundo cananeo-fenicio*

Julio Treballe Barrera (Univ. Complutense), *El monoteísmo de Israel: planteamientos y debates actuales*

Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo, IV Curso de Historia Antigua de Israel, Departamento de Historia Antigua, Universidad de Valladolid, 4-8 Nov. 1996, coordinadora: Prof^o Dra. Angeles Alonso Avila. Intervinieron los miembros de la SECR:

Luis Vegas Montaner, *El Amor en el judaísmo del II Templo y La concepción del Amor en el Judaísmo rabínico*

Julio Trebolle Barrera, *Amor, pureza, sexualidad y pecado en Qumrán y La muerte y el Más Allá en los textos del Mar Muerto*

Antonio Piñero Sáenz, *Sexo, matrimonio y celibato en el Nuevo Testamento; Entre el Juicio y la Salvación: Pecado y transgresión en el Nuevo Testamento y Tránsito y triunfo: Concepciones del Más Allá en el Nuevo Testamento*

José María Blázquez Martínez, *Filosofía Antigua y Cristianismo: El miedo a la muerte y el impulso hacia lo religioso.*

En el programa del Curso 1996-97 del Centro de Estudios Judeo-Cristianos, Madrid, intervienen los miembros de la SECR:

Jesús García Recio, *Origen y desarrollo de la idea de Mesías en la literatura del antiguo Israel, la literatura neotestamentaria y primeras interpretaciones judías*

Julio Trebolle Barrera, *Las concepciones mesiánicas en los grupos sociales y religiosos del período intertestamentario: literatura apócrifa y textos de Qumrán*

Luis Girón Blanc, *Concepto de Mesías en la literatura Talmúdica*

Javier Fernández Vallina, *Concepto de Mesianismo en las tendencias actuales del Judaísmo*

Miguel García-Baró, *Concepto mesiánico en los pensadores actuales judíos*

Ricardo Saiegh, *El lado oscuro del Mesianismo (la psicopatología mesiánica)*

Juan Ignacio Garay Toboso, tras haber presentado su Tesis Doctoral en la Universidad Complutense como primer alumno que ha realizado el Programa de Doctorado *Religión y religiones+ del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, imparte actualmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, de forma pionera en toda España, un seminario de orientación laboral específica para cada titulación universitaria (Historia, Historia del Arte, Geografía, Filologías y Biblioteconomía y documentación) y técnicas de búsqueda de empleo.

José-MO Pérez-Soba Díez del Corral defendió el 14 de mayo de 1996, en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid, la Memoria de Licenciatura con el título *Caminos Interdisciplinares para la Historia religiosa medieval+.

Partiendo de la obra de medievalistas como G.Duby, J. Le Goff, A. Dupront o C. Ginzburg, sostiene que la historia religiosa medieval ha de salir de la crisis metodológica en la que se encuentra. Propone como solución el encuentro metodológico con la Ciencia de las Religiones (Fenomenología de la Religión e Historia de las Religiones), siguiendo la estela de la Escuela historiográfica de *Annales*, caracterizada por buscar un lugar propio a las diferentes Ciencias Humanas especializadas en el marco de la investigación histórica.

El desarrollo de la investigación, centrada en indagar las posibilidades metodológicas de dicho encuentro, consiste en una clasificación de la evolución de la Fenomenología de la Religión y en el análisis de las relaciones con los métodos histórico-críticos, apuntando hacia un diálogo metodológico con la llamada Fenomenología Histórica (Widengren, Dhavamony, Hultkranz, Velasco) y con la Nueva Antropología Religiosa (Meslin, Ries).

Analizados los métodos propios de la Historia de las Religiones, sobre todo a partir de la llamada Escuela de Roma, parece posible hacer compatibles en un mismo sistema metodológico los aportes propios de las dos ciencias. Se indica cómo la serie de tensiones metodológicas propias del debate de nuestra época -Historia-Estructura; Religión-religiones; Explicación-Comprensión- puede resolverse en cierta medida recogiendo de forma no excluyente las aportaciones de cada extremo, al estilo de la intención integradora que tuvo en su día R. Pettazoni, proseguida por autores como G. Schmid.

En el esquema integrador propuesto, basado en el pensamiento de U. Bianchi, J. Martín Velasco, M. Dhavamony y K. Rudolph, tienen también cabida los métodos de la Historia religiosa, diferenciada de la Historia Eclesiástica (propia del ámbito de los saberes teológicos). Especifica también cómo se puede hacer realidad este encuentro en un marco específico de la investigación, la perspectiva historiográfica llamada Antropología Histórica (Le Goff, Le Roy Ladurie, Ginzburg, Burguière, Schmidt...).

De todo ello concluye la necesidad de un diálogo fecundo en el que salga beneficiada la Historia religiosa medieval, necesitada de una nueva visión del fenómeno religioso, que respete su peculiaridad

propia, y la Ciencia de las Religiones, que tendrá por fin reconocido su papel en la investigación española, después de tan largo período de olvido.

La investigación, juzgada por los profesores Dr. Emilio Mitre Fernández (U. Complutense - presidente del tribunal-); Dr. Juan Martín Velasco (U. P. Salamanca); Dr. José Gómez Caffarena (U. P. Comillas); Dr. Santiago Montero (U. Complutense) y Dr. José Ignacio Moreno Núñez (U. Complutense), obtuvo, por unanimidad, la máxima calificación.

INFORMACIONES

Nuevas revistas

Studia Mystica, Cambridge Institute of Psychology and Religion, 98 Clifton Street, Cambridge MA 02140, USA. E-Mail (Eugene Taylor): etaylor@igc.apc.org

Studies in Interreligious Dialogue, bianual, Orbis Books (USA) - Kok Pharos Publishing House in Kampen (Holanda).

Axis Mundi anuncia su publicación en nuevo formato, editada por Ediciones Paidós Ibérica. El contenido del próximo número incluye artículos de R. Panikkar, *Sobre la oración védica*; F. Schuon, *Concomitancias del amor a Dios*; A.K. Coomaraswamy, *Monoteísmo védico*; M. Michel, *Ciencia y tradición*; J.P. Sironneau, *Joaquín de Fiore, hermeneuta del Espíritu o teólogo de la revolución*; T. Burckhardt, *La danza del Sol*.

Información sobre congresos y reuniones científicas, celebrados desde la fecha del Boletín anterior

Coloquio Internacional *La tolerancia religiosa en los Balcanes*, organizado por la Asociación Internacional de Estudios del Sureste Europeo y el Comité Español de Estudios del Sureste Europeo, Madrid 24-26 octubre 1996, Residencia de Estudiantes, con el patrocinio de UNESCO, DGICYT, CSIC.

*La tolerancia religiosa en el mundo bizantino+:

Jean Karayannopoulos, *Quelques remarques sur l'intolérance religieuse à Byzance*

André Guillou, *Tolérance et pouvoir dans le monde byzantin*

Leónidas Mavrommatis, *La notion de tolérance dans l'Alexiade*

Inmaculada Pérez Martín, *El proyecto unionista de Miguel VIII Paleólogo: oposición y represión*

Razvan Theodorescu, *Tolérance et art sacré dans les Balkans: le cas valaque autour de 1500*

Eugenia Popeanga, *Los cruzados ante el mundo ortodoxo*

*La tolerancia religiosa en el mundo otomano+:

Pëllumb Xhufi, *Religion et tolérance religieuse en Albanie*

Michel Balivet, *Tolérance religieuse et Grands Dignitaires Ottomans dans les Balkans, des Vizirs Thandarli aux Vizirs Löprülü (XV^e-VII^e siècles)*

Olivera Jašar-Nasteva, *La tolérance religieuse en macédoine pendant l'Empire Ottoman*

Muhamed Nezirovic, *Bosnia, un ejemplo de tolerancia religiosa resultado de la historia*

Jacob Hassán, *La cultura sefardí de los Balcanes en un mardo de tolerancia*

Miguel A. de Bunes Ibarra, *La figura del renegado en el Levante en la Edad Moderna*

Pedro Bádenas de la Peña, *Latinos y ortodoxos en el mundo otomano*

*La tolerancia religiosa en los Balcanes contemporáneos+:

Vasilka Tapkova-Zaimova, *Les écoles catholiques françaises en Bulgarie: problèmes de politique balkanique et de tolérance religieuse*

Javier Juez Gálvez, *La recurrencia del tema otomano en la literatura croata (ss. xvi-xix)*

Pedro Martínez-Lillo, *La cuestión religiosa en los Balcanes a principios del siglo XX en la prensa española*

Johannes Niehoff, *La política religiosa otomana y su continuación neogriega: un paradigma de una sociedad post-otomana*

Stéphanos Pasmazoglou, *'Reading' religious tolerance and/or intolerance in Balkan nationalistic discourse*

Nature Religion Today: Western Paganism Shamanism and Esotericism in the 1990s, Lancaster University, 9-13 Abril 1996.

II. *Rudolf-Otto-Symposium*, Univ. de Marburg, 16-19 Mayo 1996.

La diversidad de la actividad religiosa en Colombia, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones - VI Congreso Latinoamericano sobre *Religión y etnicidad+, Instituto de Antropología, Bogotá, 10-14 Junio 1996.

Rationality and the Study of religion, simposio organizado por la Danish Association for the History of Religions, The Institute for the History of Religions (Univ. Copenhagen), The Department of the Study of Religion (Univ. of Aarhus), Junio 3-8 1996.

Non-Hindu Traditions of South India: Annual Workshop of The Conference on Religion in South India, Department of Religion, Emory University, Atlanta, 6-9 Junio 1996

Christianity and Literature at the Borders, Westmont College, Santa Barbara CA, 15-16 Junio 1996

Ethnic Conflict in International Perspective, The Colloquium on Violence and Religion, Stanford University, Stanford CA, 27-29 Junio 1996

Crossroads in Cultural Studies, Dept. of Sociology and Social Psychology, University of Tampere, Finlandia, 1-4 Julio 1996.

First Joint Australian and New Zealand Religious Studies Conference, Lincoln University, Canterbury, 4-7 Julio 1996.

Second International Congress of Pre-Modern Encyclopedic Texts, Center for Classical, Oriental, Medieval and Renaissance Studies, University of Groningen, Holanda, 1-4 Julio 1996

Bajo el título *Una visita a los dioses*, la Sociedad Internacional de Estudios Mediterráneos, ha organizado una *Viaje-Curso de Milogía+ a Grecia, 11-20 de julio de 1996

Psychic and Spiritual Healing, The Academy of Religion and Psychical Research, Chicago, 11-14 Julio 1996

International Dead Sea Scrolls Conference, Brigham Young Univeristy, Provo UT, 15-17 Julio 1996

The Epic of Evolution, Institute on Religion in an Age of Science, Star Island NH, 27 Julio - 3 Agosto 1996

The Scriptures in the Gospels. Intertextuality: The Use of the Old Testament in the Four Gospels, The Colloquium Biblicum Lovaniense XLV, Lovaina 31 Julio - 2 Agosto 1996

Les sociétés devant le nouveau pluralisme religieux: L'interaction entre les nouveaux mouvements religieux, les religions traditionnelles et les institutions sociales, Centro Studi sulle Nueve Religioni/Centre for Studies on New Religions, X Congreso Internacional, Montreal, Canadá, 13-16 Agosto 1996.

Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion, New York, 15-17 Agosto 1996.

Religion and Media, Univ. College of St. Martin, Lancaster, 16-19 Septiembre 1996.

The Trace of the Other, International Conference on Literature and Religion, Westminster College, Oxford, 12-14 septiembre 1996.

When Religion Becomes Extreme, Seminario de la Danish Association for the History of Religions, University of Aarhus, 4-5 Octubre 1996.

Appropriating and Re-Appropriating the Past: History and Historiography in Islamic and Judaic Traditions, The Institute for Islamic-Judaic Studies, University of Denver CO, 20-22 Octubre 1996

1996 Annual Meeting, American Academy of Religion, New Orleans, Louisiana, Nov. 23-26.

Coloquio *Entre les diverses *Sciences des Religions+ quelles articulations?*, organizado por l'Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR) de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris, 13-14 Diciembre de 1996

Louis-Marie Chauvet - ISTR, *La diversité des approches du fait religieux dans un Institut de Science et de Théologie des Religions*

André Mary - EHESS, *La religion des anthropologues et l'anthropologie des théologiens. L'exemple du christianisme africain*

John Scheid - EPHE, *Rites et pensée. La spécifité de l'attitude religieuse des Romains*

Claude Langlois - EPHE, *Faire l'histoire du catholicisme: L'exemple de la théologie moral XIXème & XXème siècles*

Jean Bauberot, - CNRS/EPHE, *Phénomènes religieux et laïcité. L'approche de la sociologie historique*

Danièle Hervieu-Léger - CEIFR/EHESS, *L'objet religieux comme objet sociologique. Problèmes théoriques et metodológicos*

Antoine Vergote - U.C.Louvain, *La psicología: la interpretación - explicación de ce qui rend capable ou no de disposiciones religiosas*

Jean Greisch - Facultad de Filosofía ICP, *Phenomenología y ciencias religiosas. La tentativa heideggeriana*

Jean-Pierre Dozon - EHESS, *Le profetismo africano, o la antropología a l'épreuve continue du religieux*

Michel Meslin - Paris IV Sorbonne, *Qu'est-ce que comprendre un fait religieux dans une perspective anthropológica?*

Table Ronde, avec Claude Geffré - Facultad de Teología ICP et plusieurs intervenants du colloque sur le thème: *Sciences humaines - théologie. Interrogations mutuelles*

Próximos congresos y reuniones científicas

The Role of the Guru, Akshardham Research Center, Gandhinagar, 29 Diciembre - 1 Enero 1997.
Canonization and Decanonization, Leiden Conference, 8-10 Enero 1997

Tenth World Sanskrit Conference, Bangalore, India, 3-9 Enero 1997.

Religion, Modernity and Ethics, British Sociological Association, 22nd Annual Conference at Clifton Hill House, University of Bristol, 2-5 Abril 1997.

Visions of Paradise in Religion and Culture, The Mishkenot encounters for Religion and Culture, Jerusalem 27 Abril - 2 Mayo 1997. Intervienen U. Eco (Bologna), M. Olender (Paris), J. Assmann (Heidelberg), T. Schabert (Nuremberg), A. Grapard (Santa Barbara), M. Idel (Jerusalem), M. Barash (Jerusalem), D. Shulman (Jerusalem), S. Stroumsa (Jerusalem), M. Shahar (Tel Aviv).

Programas de estudios en Ciencias de las Religiones

Para información y por su interés para un *estudio comparativo de los estudios+ sobre religión y religiones se reproduce aquí el programa del *Institut d'étude des religions et de la laïcité* de la Universidad Libre de Bruselas, que ofrece para el año 1996-97 un Programa de estudios que incluye cuatro títulos diferentes, los dos primeros de estudios de profundización y los otros dos de estudios complementarios. Los estudiantes que no tienen una formación previa suficiente sobre religión y religiones han de seguir en primer año unos cursos complementarios.

1. Diploma de estudios de profundización en Historia del cristianismo (2 años)

Cursos introductorios y obligatorios: *Historia de las religiones*, M. Graulich (30 h.); *Filosofías no cristianas y cristianismo hasta el fin de la Edad Media*, L. Couloubaritsis (30 h.); *Iniciación a la religión musulmana*, A.-Cl. Dero-Jacob (30 h.); *Introducción al estudio del judaísmo moderno*, W. Bok (15 h.); *Historia de las iglesias cristianas (Antigüedad)*, J.-M. Sansterre (30 h.); *Arte y literatura del cristianismo antes del año 1000*, J.-M. Sansterre y A. Dierkens (30 h.); *Iniciación a la Biblia* J. Chopineau (30 h.); *Literatura cristiana primitiva*, B. Decharneux (30 h.); *Historia del pensamiento libre y de la filosofía del libre examen*, J. Marx (30 h.); *Historia de las iglesias cristianas (Época moderna)*, Fr. Bierlaire (30 h.); *Historia de las iglesias cristianas*, B. Decharneux (30 h.); *Historia de las doctrinas cristianas*, J.-L. Solere (30 h.); *Historia de las relaciones entre los estados y las iglesias*, H. Hasquin (30 h.).

Cursos optativos: *El Gótico, Comentario de texto en griego medieval, Textos latinos del Medioevo sobre cuestiones de historia de la espiritualidad y de las mentalidades religiosas, Autores latinos (incluidos textos latinos cristianos de la Antigüedad, Comentario de textos modernos sobre cristianismo, Comentario de textos contemporáneos sobre cristianismo, Estudio avanzado de cuestiones de historia y de sociología de las religiones, Filosofía de las religiones y especialmente del cristianismo, Historia de Bizancio, Estudio avanzado de cuestiones de arqueología y de arte bizantinos, Patrística I, Patrística II, Religión y Sociedad en el mundo ortodoxo contemporáneo, Religión y Sociedad en el mundo judío contemporáneo, Teorías e historia del simbolismo masónico.*

2. Diploma de estudios de profundización en Historia, pensamiento y civilización judíos (2 años)

Primer año: *Lengua hebrea contemporánea*, E. Reichert (60 h.); *Lengua y literatura yiddish*, S. Pinkusowitz (30 h.) o *Introducción a la lengua y a la civilización judeo-española*, H. Vidal Sephiha (15 h.); *Historia y arqueología bíblica desde los orígenes hasta el exilio*, A. Finet, E. Lipinski y A. Schoors (15 h.); *Judaísmo posterior al Exilio*, J. Meleze-Modrzejewski (15 h.); *Judaísmo medieval*, G.

Nahon y L. Zylbergeld (15 h.); *Tiempos modernos*, G. Nahon (15 h.); *Enciclopedia de la historia judía moderna y contemporánea*, G. Weill (8 h.); *Historia contemporánea de los judíos, del judaísmo y del Estado de Israel*, W. Bok (45 h.); *Cuestiones de historia del antisemitismo y del genocidio*, M. Steinberg (15 h.); *Introducción a la Biblia*, J. Chopineau (15 h.); *Fundamentos del judaísmo rabinico*, E. Gourevitch (15 h.); *Introducción al pensamiento judío medieval*, R. Goetschel (15 h.); *Grandes corrientes del pensamiento judío moderno*, H. Mechoulam (15 h.); *Doctrinas políticas judías modernas y contemporáneas*, W. Bok (15 h.); *Historia del judaísmo en la civilización occidental*, Th. Gergely (15 h.); *Historia y sociología del racismo*, P. Salmon (15 h.); *Historia del arte judío*, G. Sed-Rajna (8 h.); *Sociología del judaísmo contemporáneo. Socio-demografía e instituciones*, W. Bok (15 h.).

Segundo año: el mismo programa de cursos del año anterior impartido en un segundo nivel, con cursos adicionales: *Introducción a la literatura y el pensamiento talmúdico y rabinico*, E. Gourevitch (15 h.); *Historiografía del s. XIX*, M. Olender (15 h.);

3. Diploma de estudios complementarios de Segundo Ciclo en Historia, pensamiento y civilización del Islam (1 año)

Cursos introductorios: *Iniciación a la historia y a la civilización del Islam, incluido el arte*, A. Donckier de Donceel (30 h.); *Iniciación a las instituciones de los pueblos musulmanes*, A.-Cl. Dero-Jacob (30 h.); *Historia del Irán islámico*, A. Donckier de Donceel (30 h.); *Iniciación a la lengua persa*, A. Donckier de Donceel (60 h.) o *Iniciación a la lengua turca*, A. Anciaux (60 h.); *Historia de las ciencias árabes, incluida la cartografía*, H. Elkhadem (30 h.); *Lengua árabe*, J. Thiry (90 h.)

Cursos obligatorios: *Iniciación a la religión musulmana*, A.-Cl. Dero-Jacob (30 h.); *Cuestiones avanzadas de instituciones musulmanas: teoría islámica del Estado y de la soberanía*, R. Anciaux (30 h.) o *Elementos de filosofía árabe*, A.-Cl. Dero-Jacob (30 h.); *Lengua árabe II*, J. Thiry (90 h.); *Crítica histórica de textos árabes medievales I*, J. Thiry (30 h.); *Paleografía y codicología árabe*, H. Elkhadem (30 h.); *Comentario de textos persas*, A. Donckier de Donceel (45 h.) o *Comentario de textos turcos*, R. Anciaux (60 h.); *Comentario de textos árabes contemporáneos I*, H. Elkhadem; *Comentario de textos árabes clásicos*, H. Elkhadem (30 h.). A ello se añaden Cursos optativos de los que el alumno ha de escoger 90 h.

4. Diploma de estudios complementarios de Segundo Ciclo en Historia de los politeísmos antiguos (1 año) (denominación anterior: Licencia especial en Historia de los politeísmos antiguos).

Cursos introductorios: *Historia de las religiones*, M. Craulich (30 horas); *Historia general de la literatura griega*, S. Byl (30 h.); *Historia general de la literatura latina*, C. Deroux (30 h.); *Filosofía no cristiana y cristianismo hasta el fin de la Edad Media*, L. Couloubaritsis (30 h.).

Cursos obligatorios: *Historia de la religión griega*, G.-E. Donnay (30 h.); *Historia del pensamiento científico y de las técnicas en la Antigüedad*, G.-E. Donnay (30 h.); *Historia de la religión romana*, C. Deroux (30 h.); *Filosofía de la Antigüedad. I. Hasta el 100 antes de nuestra era*, L. Couloubaritsis (30 h.); *Filosofía de la Antigüedad. II. A partir del 100 antes de nuestra era*, L. Couloubaritsis (30 h.); *Instituciones griegas*, D. Viviers (30 h.); *Civilización e instituciones helenísticas*, A. Martin (30 h.); *Iniciación a la Biblia* J. Chopineau (30 h.); *Antropología religiosa*, Ph. Jaspers (30 h.); *Estudio avanzado de cuestiones de la historia del arte y de la arqueología de Grecia*, J.-Ch. Balty (45 h.) o *Estudio avanzado de cuestiones de la historia del arte y de la arqueología de Roma*, J.-Ch. Balty (45 h.); *Historia de las doctrinas cristianas*, J.-L. Solere (30 h.) o *Literatura cristiana primitiva*, B. Decharneux (30 h.); *Arte y literatura del cristianismo anterior al año 1000*, J.-M. Sansterre y A. Dierkens (30 h.)

Cursos optativos: *Cuestiones avanzadas de la religión egipcia*, *Estudio avanzado de cuestiones de historia del arte y de arqueología: Oriente*, *Estudio avanzado de cuestiones de historia del arte y de arqueología: Egipto*, *Literatura y religión mesopotámica*, *Cuestiones avanzadas de historia de la literatura egipcia*, *Lengua y civilización celta*, *Lengua y civilización egipcia*, *Textos latinos del Medioevo sobre cuestiones de historia de la espiritualidad y de las mentalidades religiosas*, *Autores latinos (incluidos textos latinos cristianos de la Antigüedad)*, *Filosofía de la religión y especialmente del cristianismo*, *Explicación de textos filosóficos de la Antigüedad*, *Historia del pensamiento libre y de la filosofía del libre examen*, *Judaísmo posterior al exilio*, *Historia de la civilización irania*, *Historia de la civilización india*, *Patrística I*, *Patrística II*.

La sección **Laicidad, racionalismo y franmasonería** se dedica a la investigación y publicación en *Problèmes d'histoire des religions* y en una serie de monografías *Spiritualité et pensées libres*.

Libros

Nicholas R.M. De Lange, *Judaísmo*, Editorial Riopiedras, Barcelona 1996.

Con estilo ágil y gran fluidez, el autor aproxima el Judaísmo a quienes no tengan conocimientos previos, apoyando el recorrido histórico en diversos aspectos de la tradición. Especialmente interesante el último capítulo dedicado a la crisis del Judaísmo contemporáneo.

Gerschom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, traducción de Beatriz Oberländer, Siruela, Madrid 1996, 484 pp., 3.900 pts.

Gerschom Scholem, *El Zóhar. El libro del esplendor*, traducción de Carles Giol, Introducción y notas de Julio Peradejordi, Obelisco, Barcelona 1996, 288 pp., 1.950 pts.

Libro de la 'Escala de Mahoma', Traducción del latín por José Luis Oliver Domingo, Prólogo de María Jesús Viguera, Siruela, Madrid 1966, 18 ilustraciones, 151 pp., 1.950 pts.

G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Ed. Verbo Divino, Estella 1996, 575 pp. 3.500 pts.

Daisetz T. Suzuki, *El Zen y la cultura japonesa*, Traducción de M. Tabuyo y A. López, Paidós, Barcelona 1996, 332 pp.

Libros sobre religión, premiados por la American Academy of Religion en el año 1996

Jeffrey J. Kripal, *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teaching of Ramakrishna*, Chicago, University of Chicago, 1995.

Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, New York, Cambridge University Press, 1995.

Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Project*, 5 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1991-1995.

Otras informaciones

El Boletín del *Leiden Institute for the Study of Religions* (LISOR) informa sobre el establecimiento de un convenio con la *Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études* y, especialmente, con el *Centre d'Études des Religions du Livre*. El convenio incluye la celebración bianual de un simposio conjunto y un intercambio regular de profesorado para organizar un seminario de tres semanas y dirigir tesis doctorales en cada institución.

El mismo LISOR ha establecido también un convenio similar con la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Lovaina.

La *Société belgo-luxembourgeoise d'Histoire des Religions* anuncia la publicación del primer número de su boletín titulado *Hieros*. Información: Prof. André Motte, Université de Liège, Bélgica.

Fundació Joan Maragall, Cristianisme i cultura, 1996-97

Cicle de conferències *L'home bo. Personatges literaris i ideals de perfecció*, 7, 14, 28 de Octubre y 4 y 11 de Novembre

VIII Simposi Internacional *La sort de la cultura a la societat tecnològica*, 2-5 desembre, conferenciants: M. Carpentier, L. Archer, M. Boada, J. Majó, L. Duch, J.M. Mardones

Cicle de conferències a Lleida *Església i societat a l'Europa del segle XX*, 17 octubre - 17 abril 1997

Jornades d'estudi coorganitzades amb la Fundació La Caixa, *L'art sagrat a l'Islam*, coordinades per J. Corredor-Matheos, Març 1997

Cicle de conferències coorganitzat amb la Institució Cultural del CIC, *Novel·la i transcendència (II)*, Abril 1997

Curset *Figures del pensament cristià (segle XX)*, coordinador Pere Lluís Font, febre/maig 1997