



Álvarez-Pedrosa Núñez, J. A. (ed. y coord.), *Fuentes para el estudio de la religión eslava precristiana*. Zaragoza, Libros Pórtico, 2017, 505 pp. ISBN: 978-84-7956-164-2.

Esta obra aparecida en 2017 presenta por primera vez traducidos al español todos los textos medievales cuyo contenido sirve, como indica el título del volumen, de fuente de información acerca de la religión que practicaron los diversos grupos eslavos antes de su cristianización.

Una de las características culturales bien conocida del pueblo eslavo es que no dejaron ningún texto escrito previo a la cristianización. Ello implica que no existen fuentes que pudiéramos considerar directas, es decir, escritas por autores creyentes o practicantes de la religión que esta obra trata de documentar, lo que constituye una de las principales dificultades y a la vez valores de la obra que presentamos. Se trata de una recopilación de textos de diferentes orígenes culturales y compuestos en diferentes lenguas que hablan siempre de la religión eslava precristiana desde un punto de vista indirecto, bien como parte de la descripción etnográfica de pueblos circundantes y, en muchos casos, enemigos, o bien como objeto de crítica o enumeración de prácticas paganas que deben eliminar de sus creencias y sus prácticas culturales los eslavos convertidos a la nueva religión cristiana.

El volumen se abre con una introducción que explica el objetivo de la obra, la metodología empleada y, especialmente, la relevancia de las aportaciones que introduce en contraste con las dos únicas antologías ya existentes de textos medievales sobre religión eslava precristiana: la de V. J. Mansikka de 1922, que solo recoge textos eslavos orientales, y la de C. H. Meyer, de 1931, que, al contrario que la anterior, no recoge textos eslavos orientales, sino griegos y latinos sin traducción, islandeses traducidos al latín, y textos árabes y un texto persa medieval traducidos todos al alemán.

Frente a dichas antologías, *Fuentes para el estudio de la religión eslava precristiana (FEREP)* contiene siete capítulos correspondientes a cada una de las lenguas en las que están escritos los numerosos textos recogidos en ella: textos en griego (1), en latín (2), en antiguo eslavo meridional (3), en antiguo eslavo oriental (4), en eslavo occidental (checo medieval) (5), en antiguo islandés (6) y en árabe (7). Cronológicamente, los textos abarcan desde el siglo V d. C. (fragmento griego de Prisco Panita) hasta el siglo XVI (texto eslavo oriental del *Stoglav* o *Actas del Concilio de los Cien Capítulos*). Este abanico de lenguas y de siglos es suficiente para describir la superación que supone con respecto a las obras anteriores. Pero a ello hay que sumar aún otros dos elementos.

El primero lo constituyen las detalladas introducciones y contextualizaciones filológicas y temáticas que preceden a cada uno de los fragmentos. En ellas se recogen los últimos avances científicos que han permitido extraer más información de los textos e incluso, en algunos casos, incluir textos no recogidos en las antologías anteriores o descartar algunos cuyo contenido ha pasado a ser considerado dudoso.

Pero, además, ofrecer todos los textos traducidos a una lengua moderna resulta fundamental para permitir el acceso a todos ellos sea cual sea su procedencia cultural y lingüística. En este sentido debemos felicitarlos de que la traducción sea al español, no solo porque es en nuestro ámbito cultural en el que se ha hecho accesible todo este caudal impresionante de información, sino porque ello demuestra el vigor y el rigor de los estudios filológicos españoles en general y los dedicados al mundo eslavo en particular. Sin duda la aparición de esta obra es una prueba más de los logros que en pocas décadas ha conseguido alcanzar la investigación eslavística española, especialmente en colaboración con los estudiosos de lingüística indoeuropea.

En efecto, la obra es producto del trabajo de un amplio equipo de filólogos especializados en diferentes lenguas y literaturas: Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, catedrático de Lingüística Indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid, que se ha ocupado de la edición y coordinación de la obra, Matilde Casas Olea, M^a Pilar Fernández Álvarez, Inés García de la Puente, Enrique Gutiérrez Rubio, Eugenio R. Luján Martínez, Teodoro Manrique Antón, Julia Mendoza Tuñón, Aránzazu Minguet Burgos, Sandra Romano Martín y Enrique Santos Marinas, todos ellos filólogos y profesores de diversas universidades españolas.

Esta obra pretende ser, pues, estrictamente filológica en el doble sentido del estudio y descripción de los textos, por un lado, y de su presentación a modo de instrumento para la investigación de especialistas de otros campos, especialmente estudiosos de historia de las religiones. Ambos objetivos los cumple con creces.

En el primero de los sentidos, esta antología se convierte en un estupendo ejemplo de cómo un nuevo enfoque de acercamiento a los textos ofrece nuevas lecturas e interpretaciones de ellos, como comenta, por ejemplo, la autora que presenta el texto del *Stoglav* (pág. 386), texto que habitualmente se ha empleado para estudios de corte historiográfico.

En cuanto a su carácter de instrumento científico, las fuentes recogidas no solo facilitan el complicado acceso a la religión eslava precristiana, que es su objetivo principal y declarado en la obra, sino que constituyen también un estupendo campo de análisis de los procesos de cristianización, de la convivencia interreligiosa en general o de las relaciones iglesia-estado en el periodo seleccionado. Pero además de las mencionadas lecturas, que podríamos considerar eruditas, cualquier lector no especializado en el mundo eslavo, con el apoyo de un atlas geográfico que le permita seguir la toponimia, puede hacer una lectura ampliamente informativa acerca del mundo eslavo medieval, a partir de las introducciones y contextualizaciones de cada uno de los fragmentos, dados el interés, el acierto y la riqueza de todo el material reunido en la obra.

En el comentario de los textos, los autores tienen cuidado en no aportar interpretaciones religiosas y en la selección de los fragmentos declaran haber operado con un concepto amplio de religión como «conjunto de creencias religiosas públicas o privadas» sin que ello permita en ningún momento, por ejemplo, deducir si los textos se refieren a una religión unitaria o a varios sistemas de creencias (*cf.* p. 22).

Sin embargo en la mera selección muchas veces existe una cierta interpretación implícita de lo que es religioso y de lo que no. Un buen ejemplo de ello es la consideración de la ejecución de los enemigos descrita en el texto 1.2.2. por Procopio de Cesarea como un sacrificio religioso y un elemento ritual, ejecución que, de no tener más datos, no hay por qué negar que se trate de una mera práctica bélica. En otros casos, como en 2.28.2, el rechazo de un obispo de la práctica de realizar un juramento echando una piedra al agua porque se trata de una superstición es suficiente moti-

vo para incluir el texto en la antología, debido a que dicha consideración del obispo introduce este tipo de juramento en el concepto amplio de religión con el que se opera en toda la obra. En 2.32. o 2.35.1., por ejemplo, lo que se documenta es la prohibición de ritos o espectáculos en las iglesias cristianas. En estos casos la presencia del texto en *FEREP* implica la consideración de que las prácticas prohibidas derivan de elementos culturales eslavos precristianos.

Cuando el carácter religioso que motiva la inclusión del fragmento en la antología no es evidente, como en estos ejemplos que acabo de mencionar, se agradece la justificación que los autores hacen de su elección en la introducción, en la contextualización del fragmento o en las notas a pie de página (cf. nn. 21, 22 y 23). No obstante, hay algunos ejemplos, como 1.5.1., 2.2.1., 2.8.3., 2.9.1. o 5.1.1., en los que, a pesar de que es difícil entender a simple vista la información aportada por el fragmento acerca de la religión precristiana, no hay ninguna aclaración al respecto. Hay también fragmentos en los que la información aportada no resulta aclaratoria y, por lo tanto, no ayuda a su comprensión. En 2.3.4., 2.3.5. y 2.3.6., por ejemplo, cuesta ver la relación entre la contextualización y el contenido del fragmento correspondiente. En 4.32.3. aparece una cierta contradicción entre el contenido de la contextualización y la traducción del propio texto. En el primero se explica que la referencia precristiana se encuentra en la atribución al arcángel Miguel de la función propiciadora de lluvia correspondiente al dios eslavo Perún. Sin embargo, en la traducción del texto se aclara que lo que el arcángel hace es pedir que sea Dios el que mande la lluvia, referencia que el traductor aclara interpolando precisamente el nombre de Dios («...el ángel dijo: “[...] Yo he rezado hasta el día de hoy, hasta que (Dios) mandara la lluvia a la Tierra”».).

Otra muestra del rigor de la obra y de su afán de contribución al conocimiento sobre el tema tratado es la inclusión de un capítulo final (8) dedicado a textos dudosos. Se trata de un ejercicio de honestidad científica el reconocimiento de las limitaciones que se derivan de las ya expuestas dificultades de interpretación del contenido de muchos de los textos. Pero, precisamente, este tipo de dificultades llevan a pensar que algún otro texto podría haber pasado a engrosar el capítulo 8. En 4.1.19., por ejemplo, la misma comentarista habla de problemas de interpretación, que nos haría esperar que el texto hubiera estado en la categoría de «dudosos».

Otra dificultad en esta misma línea la ofrece el análisis retórico de los textos. En los fragmentos 3.3.1. y 3.3.2., por ejemplo, se emplean paráfrasis bíblicas, como muy bien ve el autor (cf. nn. 367 y 368), para atacar a los bogomilos. En mi opinión es precisamente esa referencia bíblica la que nos debería hacer dudar de que se esté describiendo una característica religiosa de dicho colectivo, dado que la fuente bíblica originaria a la que remite en último término la alusión precristiana evidentemente no es eslava. Por el contrario hay textos en el capítulo 8 que no queda claro por qué no están en el capítulo de la lengua correspondiente. En la página 443, por ejemplo, se explica por qué los textos de las *Pandectas* deben incluirse en la antología, pero no por qué en el capítulo de textos dudosos. De hecho, la nota 844 recoge precisamente los textos en los que se recogen alusiones paralelas en los apartados correspondientes. Lo mismo podría decirse de los fragmentos de 8.9., cuyas alusiones al paganismo subyacente en prácticas cristianas son semejantes a las de muchos de los textos del resto de la antología. En el caso del fragmento 8.4.1., sí se explica su clasificación en este capítulo, pero en la nota 823 (pág. 454), cuando es un dato suficientemente relevante como para que hubiera estado en la introducción del fragmento.

He aludido ya a la eficacia y productividad del trabajo en equipo desplegado en este proyecto. Sin embargo, en alguna ocasión las diferentes manos se corresponden con diferencias de criterio que restan coherencia al conjunto. Una de ellas se manifiesta en la desproporción entre la extensión y el contenido de las introducciones, los contextos y las notas a pie de página de los diferentes fragmentos. El caso más llamativo al respecto es la extensa introducción al texto 4.1., el *Relato de los años pasados*, en la que se ofrece una información exhaustiva acerca de la composición y compilación del texto que es innecesaria para entender su contenido religioso. En otros casos la información dada en las notas a pie de página, en la introducción o en el contexto del mismo texto son tan abundantes que resultan redundantes (*cf.*, por ejemplo introducción y contexto de 4.5.1. p. 280). Pero en otros textos esa información se reduce al mínimo y se echa de menos la aclaración de algunas referencias o, al menos, la indicación de que no se tiene información suficiente para proceder a dicha aclaración, como en la enumeración de tribus de 7.3.2., p. 425. Otro ejemplo de incoherencia, aunque esta se da incluso dentro de los textos del mismo autor, es la relativa a la transcripción y traducción de determinados términos o expresiones: «ká-zaro» y «jázaro» (por ejemplo, pp. 25 y 437), «Ocrida» (*passim.*) y «Ochrida» (p. 433), Monasterios de las «Grutas» de Kíev y Monasterios de las «Cuevas» de Kíev (por ejemplo, pp. 236 y 267).

Desde el punto de vista de la edición advertiré únicamente de algunos errores que pueden provocar cierta confusión. En la página 340 hay un corte de texto que se confirma y a la vez se resuelve en la nota 649. En los textos 2.8.1. (p. 80) y 2.8.5. (p. 85) no se ha distinguido tipográficamente el contexto y el texto, a diferencia de lo que aparece en el resto de la obra, aunque el contenido deja claro el cambio de tipo de texto si se lee con atención. Un error léxico se encuentra en la página 23, en la que se dice que el texto del *Estrategicón* hace referencia a la hospitalidad sagrada de los «griegos», cuando debería decir de los «eslavos». Y en la página 36 se describen las *monóxyła* como barcas de un único «trono» en vez de un único «tronco», aunque en este caso no se trata de un cambio de palabra sino de la pérdida de una letra. En el sistema de doble datación empleado en el texto del *Relato de los años pasados* en la página 244 se dice 988/6946, cuando debería decir 988/6496.

Presentadas estas objeciones, que no pretenden más que advertir al lector y ayudar a los autores, quiero terminar esta reseña insistiendo en la importancia documental y en el carácter monumental de una obra que combina el rigor y la exhaustividad de la tradición filológica con las novedades de los últimos métodos de análisis textual. Gracias a todo ello, *FEREP* responde a una necesidad cultural y se convierte en un instrumento fundamental para el estudio de todo el mundo religioso eslavo antes de la cristianización.

Juan José Carracedo Doval
Investigador independiente