

Reseñas

CORTÉS, Julio, *El Corán*, Edición, traducción y notas. Introducción e índice analítico, Jacques Jomier, 9^a edición revisada, Ed. Herder, Barcelona, 2005, 779 pp. ISBN: 84-254-1594-2.

Una de las traducciones al español del Corán, ya de una larga tradición –su primera edición data de 1986–, es la de Julio Cortés, que ahora ve de nuevo la luz en una edición revisada y anotada como la precedente, con un índice analítico y una Introducción elaborados por otro gran arabista e islámólogo, Jacques Jomier.

Preceden a la traducción unas notas aclaratorias, una tabla cronológica de los hechos más notables de la vida del profeta Muhammad, su genealogía, un mapa de situación de la Península de los árabes y un glosario que, en la nueva edición, presenta un formato más legible y claro. De igual modo se ha mejorado algo el ordenamiento del índice analítico, aunque no se observa el añadido de entradas, pero sí se han separado, señalándolas con un guión, aquellas más específicas dentro de un concepto más general, lo que también facilita la búsqueda.

La traducción, como en la versión anterior, va acompañada de unas notas al pie que en unos casos ofrecen aclaraciones de carácter conceptual, otras hacen referencia a tradiciones bíblicas o de los árabes, otras se refieren a otros pasajes del texto o señalan textos de difícil o dudosa interpretación o en los que el traductor reproduce la versión literal que ha modificado en el texto continuo para una mejor comprensión del mismo. Las llamadas de las notas vienen marcadas mediante un asterisco y se localizan por el número del versículo, lo que mantiene el sistema anterior, pero ha aumentado mucho el número de notas, algunas se han perfeccionado y resultan más esclarecedoras, otras aportan datos de interés y referencias cruzadas que antes o no existían o no eran tan evidentes.

El ordenamiento de la traducción es el mismo. Se separan las jaculatorias de inicio de las azoras empleando la cursiva, así mismo se emplea cursiva en las llamadas ‘letras misteriosas’ y se separa el cuerpo de cada versículo, precedido de su numeración al margen. El texto se interrumpe mediante titulillos entre corchetes, introducidos por el traductor, para avisar al lector de cambios de tema en el interior de un capítulo.

Este sistema ya restaba continuidad al texto, privándolo precisamente de una característica básica, pero, quizá, facilita el tránsito de unos temas a otros, posiblemente demasiado bruscos en la traducción, menos perceptibles en el texto original, siempre unificado por el ritmo y la rima de su prosa. Tal vez, en alguna traducción

se debería atender más a las divisiones internas que el texto presenta para la recitación litúrgica, proporcionando al lector de la traducción una imagen más cercana a cómo lo entiende y ‘vive’ un creyente musulmán.

La lectura comparativa de ambas ediciones, versículo por versículo, es una tarea penosa y difícil de llevar a cabo que quizá mereciera la pena para observar con mayor detenimiento las modificaciones y mejoras introducidas en un texto de tan compleja interpretación como éste. Sin embargo, en una lectura de calas comparativas, se observa claramente que no se ha dado el intento de acercamiento del lenguaje religioso del texto coránico a fórmulas ya consagradas en el lenguaje religioso del español.

Aunque es evidente que el lenguaje religioso en el español actual procede del cristianismo, por su cercanía y pertenencia al tronco abrahámico y monoteísta, ofrece multitud de oportunidades de suavizar expresiones que, si bien en árabe son de gran belleza y expresividad, violentan el espíritu de la lengua de recibo. Por señalar quizá la más evidente de todas y más repetida a lo largo del texto coránico, una jaculatoria como: *En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso*, aunque acuñada, junto con otras variantes semejantes, por la tradición arabista española, resulta de un literalismo ofensivo, poco revelador de la fuerza de la expresión árabe que, sin duda, es redundante, pero de gran belleza. De este modo, un excesivo respeto por la literalidad del texto, lo aleja de la sensibilidad de los lectores españoles, al usar una fórmula que introduce unos artículos definidos allí donde el español jamás los emplearía. Por otra parte, esta jaculatoria está construida sobre dos adjetivos intensivos del árabe, de la misma raíz verbal y casi con idéntico significado que lo que señalan es la ‘suprema misericordia de Dios’. Así, si por una parte se respeta la existencia de dos términos, por otra se pierde la fuerza de la aliteración que da gran belleza a la expresión original, dentro de la estética de la lengua de origen. En este caso, como en otros, quizá habría que optar por expresiones más habituales en español como ‘Dios, misericordia suma’ o ‘Dios, todo misericordia’.

Algo parecido se puede observar en la fragmentación de los versículos a la que se ha aludido. La continuidad del texto queda interrumpida, no sólo visualmente, sino también en el significado. Ello supone que, de darle continuidad, habría que haber introducido nexos o ligaduras que no aparecen en el texto original. El mismo prurito de respeto al texto hace que este aparezca sincopado y con pérdida de sentido y relación interna.

No obstante estas objeciones, no cabe duda de que el resultado es fruto de una opción de respeto a la integridad del texto, evitando toda clase de añadidos que pudieran entenderse como interpretaciones siempre discutibles. La traducción de Julio Cortés es a estas alturas un clásico que mucho ha ayudado a los estudiosos del islam. Es una traducción siempre recomendable tanto a estudiantes, como a profesionales o a simples lectores curiosos. Aunque siga siendo válida la advertencia de que no es más que una forma de aproximación a un texto cuya belleza y sentido profundo quedan siempre oscurecidos por una traducción.

Si una traducción nunca hará justicia a los valores literarios del Corán, las notas y la introducción ofrecen unos complementos indispensables y sumamente valiosos. La nueva presentación, en fin, mejora considerablemente a las anteriores.

Montserrat ABUMALHAM

DIEZ DE VELASCO, Francisco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal ed., Madrid, 2005, 287 pp. Con índice analítico. ISBN: 84-460-2305-9.

Esta obra, dividida en cinco capítulos en los que se establece la relación entre el hecho religioso y asuntos como la violencia, el poder político, la muerte, el miedo y la identidad, se cierra con una reflexión sobre la metodología de la historia de las religiones. A lo largo de sus páginas, desde la Introducción del propio autor, se puede apreciar cómo Francisco Díez de Velasco, con una decidida conciencia de objetividad y honestidad científicas, aborda la aproximación al complejo mundo de los sentimientos, los dogmas, los rituales, las creencias y las prácticas religiosas, en sus manifestaciones a lo largo de la Historia, así como en una atención especial al hecho en España.

El tratamiento de cada uno de los temas y su relación con lo religioso no pretende ser exhaustivo, pero el autor logra, sin duda, ofrecer un panorama en el que pocas variantes quedan de lado. Díez de Velasco establece las conexiones y los desplazamientos que el hecho religioso sufre en las tensiones con la realidad histórica, social y política en una clara secuencia lógica, bien contada, que es incluso fácil de seguir por el lector no especialista, a quien las fechas o los datos se le pudieran escapar. Por otra parte, no abruma con excesivas referencias que podrían hacer pesado el seguimiento del análisis, en tanto que la constante referencia a hechos cercanos y relativos a España sitúa perfectamente lo que se está describiendo.

Cada capítulo se cierra con una orientación bibliográfica comentada que puede ser de gran ayuda tanto a los lectores profanos como a los especialistas.

En lo que toca a lo que la obra ofrece en estos cinco capítulos, ninguna objeción sería puede tener cabida. Ni el tono, ni el método son discutibles. Los ejemplos son adecuados e ilustrativos y las variantes, como ya se ha dicho, las pertinentes. Nada falta ni nada sobra.

Sin embargo, podría ponerse una objeción en el sentido de que las religiones no sólo han promovido conflictos. Dicho de otro modo, las religiones, que parecen pertenecer al espacio de lo espiritual y, por tanto, en cierta medida, debieran permanecer en él, han tenido manifestaciones públicas que no son únicamente las que establecen tensiones con el poder político, en cualquiera de las direcciones, no son tampoco la única señal de identidad que puede tener un desarrollo beligerante o impositivo, ni son tampoco la única y exclusiva respuesta al miedo existencial. Es decir, no sólo no tienen siempre un rostro conflictivo, ni son producto o causa de un conflicto individual o colectivo necesariamente.

Las religiones también dotan de sentido a sus seguidores, surgen de un impulso moral de perfección muy frecuente en los seres humanos, y de ello hay suficientes ejemplos en la historia. De manera que la heroicidad, el sacrificio, la solidaridad, el sentido del deber y otras muchas cuestiones han sido y son potenciadas, entre otras causas posibles, por el sentimiento religioso. Pero, si estas pueden parecer manifestaciones menores y que pueden ser atribuidas a un personaje o a un reducido número de individuos, no cabe duda de que la religión o las religiones han promovido avances culturales con marcado carácter general que han informado e informan el rostro de numerosas civilizaciones. En este sentido, no cabe ver sólo a la religión como un instrumento más al servicio de una ambición política, como un recurso para escapar del temor a la muerte o como una forma exclusiva de afirmación identitaria, sea personal o colectiva.

Es evidente que esta objeción hubiera llevado al autor a multiplicar las páginas de su texto casi hasta el infinito, pero, sin llegar a tanto, quizá se debiera haber hecho mención de la exclusión de los aspectos positivos que una fe religiosa puede proporcionar a un grupo humano, aunque algunos de ellos se citen de pasada como la otra cara de la moneda.

Es bien cierto, por otra parte, que hoy en día aparece el elemento religioso, singular y plural, como un elemento desestabilizador de muchas sociedades o bien como un elemento de choque entre comunidades que viven en contacto, sea éste más o menos cercano. Pluriculturalismo y multiculturalismo son nociones en las que el peso de lo religioso tiene una presencia indudable, que se observa como elemento clave para la creación de conflictos. Así mismo, en las tensiones entre globalización y localización podemos observar la presencia de un componente religioso no menos significativo. Francisco Díez de Velasco parece optar por un análisis objetivo de las derivaciones de lo religioso que crean conflicto para ensayar soluciones, lo que sin duda alguna es un intento digno de aprecio. Con su capacidad y buen conocimiento del tema, quizá debería empeñarse en un futuro próximo en escudriñar el hecho religioso desde la perspectiva de sus aportaciones positivas.

Respecto al último de los capítulos, quizá el más especializado, pues está dedicado a analizar las distintas aproximaciones metodológicas al hecho religioso, hay que decir que presenta con claridad las aproximaciones que se han hecho al fenómeno de las religiones, señalando sus aciertos y desviaciones con muy buen criterio, debidamente justificado. En este capítulo, se aborda la piedra de toque de los estudios sobre religiones que puede parecer, a primera vista, una cuestión superficial: Qué nombre darle a la disciplina que estudia lo religioso. La religión ha sido estudiada desde la Historia, la Filología, la Sociología, la Psicología y prácticamente desde todas las disciplinas humanísticas posibles. También se ha dado el intento de dedicarle una disciplina exclusiva como la Fenomenología. Por otra parte, muchos movimientos religiosos niegan la posibilidad de estudio de ‘la verdad’ a disciplinas humanas no controladas por la ‘autoridad religiosa’ o niegan una aproximación objetiva y veraz a quienes no sean confesantes de una determinada fe.

Pero es evidente, y así resulta, que el estudio de la religión necesita de aproximaciones multidisciplinares, que algunos consideran quedan suficientemente representadas con el método de la Historia de las religiones, denominación que tiene una larga tradición en Europa, y que otros prefieren denominar Ciencias de las religiones. En cualquier caso, Francisco Díez de Velasco toma su postura en esta disputa de nombres, justificando adecuadamente su opción, lo que no quiere decir que vaya a ser aceptada de manera unánime, pues a sus argumentos se pueden oponer otros igualmente razonables. La pluralidad de enfoques desde los que lo religioso puede ser contemplado quedan expuestos con claridad y las diversas opciones metodológicas que los acompañan también. Una cuestión sumamente importante en la que el autor entra de lleno en este capítulo es la que se refiere a las tensiones entre especialización y generalismo. Quien escribe estas líneas comparte en lo fundamental el planteamiento del autor, aunque entiende como una dificultad mayor el que la interdisciplinariedad y el enfoque generalista pueda ser abordado por una única persona, como propone Díez de Velasco. Si bien esta propuesta permite un acercamiento personal, desde el que las posiciones quedan perfectamente definidas, la dependencia de obras ajenas es inevitable y, pese a todas las cautelas, se corre el riesgo de errores, imprecisiones o acercamientos excesivamente superficiales. En resumen, las propuestas de Díez de Velasco son cuando menos sugerentes y estimulantes para el debate, lo que no es poco, en un campo en que la repetición y los ‘hallazgos’ a la moda o trasnochados son frecuentes.

En cualquier caso, la obra de Francisco Díez de Velasco viene a poner en las manos de los lectores de habla hispana una pieza de extraordinario valor por muy diversas razones. En España, en este campo, se ha venido utilizando básicamente la producción de eruditos extranjeros y pocas o casi ninguna son las obras producidas aquí que sirvan de guía con tanta amplitud y buen conocimiento. Por otra parte, la sencillez y claridad de la exposición, las orientaciones bibliográficas y la bibliografía final son una aportación en sí mismas que no es fácil hallar en un mismo texto. La intención de objetividad es también algo digno de alabanza, porque muchas de las cosas que se escriben sobre religión y religiones en este momento no dejan de ser víctimas de un cierto oportunismo. Finalmente, un cierto humor, derivado de la objetividad, recorre todas las páginas del libro y permite ver cómo alguien apasionado por el objeto de estudio es capaz de distanciarse de él y de tomar con cierta ironía determinadas declaraciones o exposiciones solemnes.

Este es un libro para leer por mera curiosidad, pero muy útil para estudiantes y para quienes conocen el tema, porque invita a la reflexión, sin dogmatismos ni imposiciones, abre perspectivas al diálogo y la discusión con el fin de que la aproximación científica al fenómeno religioso pueda contribuir a una mejor comprensión de un mundo como el contemporáneo lleno de afirmaciones cerradas y excluyentes.

Montserrat ABUMALHAM

DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Breve historia de las religiones*, Alianza editorial, Madrid, 2006, 275 pp. Con índice analítico. ISBN: 84-206-6012-4.

Como su título apunta, este es un librito que no parece tener más pretensión que la de ser un manual de primera consulta acerca del tema que propone. Sin embargo, una lectura detenida, en especial de la introducción, coloca sobre la mesa las claves fundamentales de lo que significa el acercamiento al fenómeno de lo religioso a lo largo y ancho del tiempo. Más aún, es un resumen acertadamente crítico de las distintas posiciones desde las que se ha enfrentado el fenómeno religioso, en una perspectiva científica, en la que han entrado, declarada o subrepticiamente, ‘pre-juicios’ de la más diversa índole.

El etnocentrismo o religiocentrismo de muchos investigadores y corrientes científicas, como en otras áreas de estudio, ha marcado muy decididamente las aproximaciones y los resultados. El punto de partida en una religión concreta, fuera esta practicada o simplemente cultural, ha condicionado no sólo el análisis y la descripción de otras religiones, sino que ha distorsionado la propia codificación de una serie de fenómenos como dignos de recibir la denominación de religión o no. Dicho de otro modo, la posición de partida, a pesar de apoyarse explícitamente en un pretendido método comparatista, ha afectado al uso de determinada nomenclatura y, por supuesto y más gravemente, a los valores conceptuales asignados a cada término.

Así, Díez de Velasco no sólo señala estas desviaciones científicas, sino que propone términos que proporcionan esclarecedores valores conceptuales que permiten una aproximación más aséptica a fenómenos muy diversos dentro de las manifestaciones religiosas, pero que poseen una serie de constantes hasta ahora discriminadas en función no de sus contenidos, sino de las posiciones de salida.

Es decir, en esta introducción encontramos apuntes hacia una tipología de lo religioso hasta ahora dispersa y poco orgánica. De este modo, lo que parece una simple introducción a una descripción de las religiones mundiales más notables es verdaderamente un tratadito en el que se presentan todas las dificultades de nomenclatura, de concepto, de historia científica de una disciplina –el estudio de lo religioso– aún por definir, aunque haya ya producido ríos de tinta y valiosas aportaciones.

A esta introducción siguen seis capítulos que clasifican a las religiones de manera conceptual por aquellos rasgos que comparten. Así, hallamos al judaísmo, junto con el mazdeísmo y el sintoísmo entre las religiones nacionales, mientras que el islam, el budismo o el cristianismo, entre otras, se encuentran descritas entre las religiones universales. Cada una de estas manifestaciones religiosas se analiza en sus rasgos más pertinentes, sin obviar sus niveles de manifestación histórica o sus expresiones populares, así como aquellos elementos que dejan el campo de lo estrictamente religioso para deslizarse hacia el de lo político o social.

Cada uno de los capítulos se cierra con una orientación bibliográfica de sumo interés, pues no sólo recoge la bibliografía clásica, sino que reúne las últimas aportaciones en cada campo. En este sentido, Díez de Velasco es absolutamente coherente.

rente con lo explicitado en otras de sus obras acerca de la banalidad de mucha de la producción ‘científica’ a la moda, que se empeña en considerar obsoleto aquello que no sea inmediato y cercano en el tiempo, ignorando todo aquello que pudiera haberse escrito a finales del siglo XIX o a lo largo del siglo XX. La evanescencia del conocimiento pasado y la fascinación por las ‘últimas tendencias’ a veces coloca a los estudios científicos en la misma dimensión que las pasarelas de alta costura y a los científicos los convierte en ‘víctimas de la moda’.

Por otra parte, toda la obra emplea un lenguaje claro y directo, lejano de los crip-ticismos sólo para entendidos, que es consecuencia de la intención del autor de salir de los compartimentos estancos de las especialidades, proponiendo un lenguaje apto para la comunicación entre las disciplinas, pues múltiples son las que aportan enfoques válidos y valiosos sobre lo religioso.

Este manual, pues, no es sólo una obra descriptiva, que también, sino una toma de posiciones científicas consciente, clara y bien documentada, abierta a la crítica y a la reflexión. Por ello, en su capítulo final, se establece una serie de criterios y de elementos dignos de consideración a la hora de prospectar el modo en que posiblemente evolucionen los movimientos religiosos en el futuro. Estas aproximaciones a la evolución de un fenómeno humano son siempre arriesgadas y hay quienes podrían calificarlas de lucubraciones o proyecciones del deseo. Sin embargo, Díez de Velasco aborda la cuestión tocando una serie de aspectos que son núcleo del comportamiento de muchas religiones y de otras formas de ordenamiento de la vida individual o colectiva, como las ideologías por ejemplo, de manera que ofrece un abanico de cuestiones que son dignas de reflexión y que aparecen cargadas con una fuerte exigencia, no sólo científica y objetiva, sino ética. Pues el autor, con su trabajo no sólo pretende hacer avanzar el conocimiento, sino que hace de ello un instrumento para una mejor vida común.

Este texto es pues, a pesar de su aparente modestia, un gran libro, muy recomendable para los que intentan iniciarse en el ámbito de las religiones, para los estudiantes del mismo o para los simples curiosos.

Montserrat ABUMALHAM
Universidad Computense

BARCALA MUÑOZ, Andrés, *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos. Volumen II: siglos VI-VII. El reino visigodo de Toledo*. Aben Ezra Ediciones. Madrid 2005. 678 pp.

La historia de los judíos en la Península Ibérica viene marcada, casi desde sus inicios, por un intento de asimilación a la religión y cultura mayoritarias, ejercido por parte de la clase dominante, y de permanencia y afianzamiento en sus creencias y ritos por parte de la minoría judía. Este intento de asimilación –conversión, sería

más exacto—, al cristianismo se puede estudiar desde dos ópticas diferentes: la doctrinal y la legislativa.

Tras un primer volumen, publicado en esta misma colección y dedicado a los textos hispanos antijudíos de los siglos IV y V, Andrés Barcala presenta ahora una visión detallada y completa de la situación de la minoría judía en el reino visigodo de Toledo durante los dos siglos siguientes a través del estudio de los textos existentes.

La obra está editada en dos tomos: el tomo primero corresponde a la “Primera parte: Cuestiones previas” (pp. 33-206) donde se tratan cuestiones de tipo general importantes para poder situar y comprender mejor a los autores de los textos que se presentan en el segundo tomo y “Segunda parte: Autores y textos” (pp. 209-662). Un breve resumen del contenido, en inglés (pp. 663-665), seguido de un Índice de citas bíblicas y patrísticas (pp. 667-670), un Índice de Leyes y cánones (pp. 671-673) y un Índice de materias (pp. 675-678) completan la obra.

En la Introducción (pp. 9-24) el autor presenta algunos aspectos de especial relevancia para comprender la confrontación teológica y social histórica entre cristianos y judíos: describe brevemente el contexto histórico en el que se produjeron los textos antijudíos, y las nuevas condiciones políticas, sociales y religiosas de la España visigoda de comienzos del siglo VI. Señala, como característica de los textos antijudíos de los siglos VI y VII, un cambio cualitativo con respecto a épocas pasadas: no buscan polemizar con los judíos o combatirlos desde el punto de vista ideológico, sino establecer una legislación civil y canónica en que se limiten los derechos civiles de los judíos, con el fin, no sólo de impedir la expansión del judaísmo fuera de sus límites, sino de reprimir y acabar con este grupo minoritario.

Una Bibliografía general (pp. 25-30) da paso a la primera parte del libro, que consta de cuatro capítulos.

El capítulo I: “La legislación civil visigoda” (pp. 33-79) comienza con una introducción de tipo histórico en la que se analizan las características de los distintos reinos germanos, la expansión de los godos y la difícil convivencia de las poblaciones goda y romana; tras la derrota de los godos en Vouillé en el año 507, la mayor parte de los supervivientes pasó a la Península Ibérica, dando comienzo así a una nueva etapa, con la creación del reino visigodo de Toledo que duraría dos siglos, hasta la invasión musulmana. A continuación, el autor hace una revisión de la legislación civil visigoda, mostrando su evolución desde el Derecho romano hasta la elaboración de los nuevos códigos legales. El *Breviario* de Alarico II (506) y el *Liber iudiciorum*, en las dos versiones, de Recesvinto (654) y de Ervigio (681) pueden ser considerados los textos legales que rigen la sociedad visigoda de los siglos VI y VII. Desde el punto de vista de la legislación contra los judíos, distingue el autor dos períodos: el arriano (desde la derrota en Vouillé, en el 507 hasta la conversión de Recaredo, en el 589) y el católico, que llega hasta la invasión musulmana del 711. El primer periodo está marcado por la aplicación del *Breviario*, con leyes, en general, más tolerantes con los judíos. El segundo periodo se caracteriza por la unión de

monarquía e Iglesia en un intento por cohesionar la sociedad bajo un mismo credo religioso, lo que produce una abundante legislación antijudía tanto en los códigos civiles como en los sucesivos concilios. La actitud de los monarcas frente a la cuestión judía no es siempre homogénea, y va desde una mayor permisividad a un mayor recrudecimiento, según muestran las sucesivas leyes que elaboran; en general, se intenta aislar y asfixiar al judaísmo mediante medidas represivas, entre las que se incluye la conversión forzosa que, sin embargo, no dan el éxito esperado. La legislación de Égica, con su política de recompensas y exenciones fiscales a los conversos, a los que otorga los mismos derechos que a los cristianos, dio un nuevo giro a la situación. Como resultado de todo lo expuesto, comienza a surgir un nuevo problema: el criptojudío.

El capítulo II: “La legislación conciliar y la legislación civil canónica” (pp. 81-120) es, como su nombre indica, un estudio sobre la actividad conciliar durante el reino visigodo. Los concilios más importantes coinciden con el periodo católico y tienen lugar en Toledo: en el concilio III (589) se formaliza la conversión de Recaredo, el XVIII se convoca durante el reinado de Égica. Tras un detallado análisis del papel que los concilios desempeñaron dentro de la iglesia hispana y su repercusión fuera de este ámbito (p. 88), el autor hace un recorrido por la historia de los concilios, desde los primeros de la cristiandad hasta el periodo visigodo, y de las colecciones canónicas que se elaboraron en España: la primera, redactada algo después del 572, conocida como *Capitula Martini*, recoge cánones en su mayor parte de concilios griegos; la última, denominada la *Hispania*, con sus tres redacciones (Isidoriana, Juliana y Vulgata) constituye la colección canónica más importante de los 10 primeros siglos de la Iglesia. Especialmente interesantes son las novedades que encontramos en los concilios visigodos, tanto en lo relativo a los miembros que lo componen (no sólo representantes del clero sino también abades y nobles laicos), como en los temas que tratan: aunque los principales problemas siguen siendo los de tipo religioso y doctrinal para regular la vida del clero y sus costumbres, también tratan aspectos políticos y sociales, como la regulación de los bienes patrimoniales de las iglesias, o la regulación de la sucesión monárquica.

El capítulo III: “La lucha contra el proselitismo judío” (pp. 121-160) comienza planteando la situación religiosa del reino visigodo del s. VII, marcada por la unidad de fe en el catolicismo, excepto por lo que se refiere a la minoría judía. Revisa, a continuación, el autor las posturas de algunos historiadores que han intentado justificar la legislación represiva contra los judíos en la época visigoda, basándose en la importancia, tanto numérica como económica, de esta minoría y en el riesgo que suponía para mantener la unión política y espiritual del reino: a la luz de la crítica actual, estas afirmaciones no pueden mantenerse debido a la escasez de documentos acerca de los asentamientos judíos en la Península. Se estudia a continuación la situación económica y social de los judíos visigodos (pp. 126-132) así como su supuesta actividad proselitista, que sería reprimida mediante sucesivas leyes; la circuncisión, prueba irrefutable del ser judío, fue sucesivamente prohibida; primero,

Recaredo prohibió la circuncisión de esclavos cristianos, y ordenó su liberación al volver a la fe cristiana; más tarde esta prohibición se hizo extensiva también a los judíos, a los que se castigaba, si la practicaban, con la confiscación de sus bienes y la mutilación. Para evitar cualquier situación de preeminencia de los judíos que pudiera llevar a un cristiano a judaizar, se les prohibió tener esclavos, acceder a cargos públicos y contraer matrimonios mixtos; además se intentó proteger la pureza del cristianismo «mediante la más estricta censura ideológica y doctrinal» (p. 149). En el resto del capítulo se analiza la actitud que los distintos reinos bárbaros que ocuparon la Hispania romana tuvieron respecto a la cuestión judía.

En el capítulo IV: “El ataque a los fundamentos del judaísmo” (pp. 161-206) se expone la nueva actitud de los legisladores visigodos con respecto a otras épocas anteriores: no se trata ya sólo de evitar el proselitismo judío, sino de hacer desaparecer el judaísmo de suelo hispano. A esto van encaminadas las sucesivas leyes tanto de tipo disuasorio, con prohibiciones, castigos y multas contra las prácticas judías como de tipo persuasivo, incentivando su conversión al cristianismo con exenciones fiscales, derechos civiles etc. La supervivencia de las comunidades judías, que de una u otra forma conseguían eludir las leyes, se basaba en su organización y cohesión internas gracias a la vigencia de sus instituciones. Ante el fracaso de las sucesivas ordenanzas, asistimos a un cambio cualitativo en la legislación: el ataque frontal a los fundamentos del judaísmo. Tras una detallada exposición de las principales instituciones judías, como el derecho judío, la familia, la educación o la celebración de sus ritos ancestrales, presenta el autor las medidas que los distintos reyes visigodos y concilios de Toledo pusieron en vigor, para conseguir sus objetivos, desde las prohibiciones de celebrar sus fiestas, incluso el matrimonio judío, hasta la desintegración de las familias mediante el bautismo forzoso de sus hijos que eran arrancados del núcleo familiar.

En el segundo tomo, correspondiente a la segunda parte del libro, “Autores y textos”, se ofrece al lector un abundante número de textos de polémica antijudía, tanto legislativos como doctrinales, producidos en el reino visigodo. Desde el *Breviario de Alarico II*, en los comienzos del siglo VI, (cap. V) hasta las leyes de Égica y los cánones de los concilios XVI y XVII de Toledo, en los últimos años del siglo VII, (cap. XVI) el autor hace un exhaustivo estudio de los textos más significativos que reflejan la actitud de la monarquía y el clero visigodos para con los judíos, enmarcándolos en el contexto histórico en que se produjeron y proporcionando un importante estudio biográfico de sus autores; así, por ejemplo, en el cap. IX, dedicado a Isidoro de Sevilla, hace un extenso estudio sobre la vida y obra del último de los Padres de la Iglesia, analizando el contenido polémico de algunas de sus principales obras, especialmente *De fide catholica* (p. 374), obra de apologética cristiana y polémica antijudía, de la que traduce una selección de los fragmentos más significativos.

Al final de cada capítulo se ofrecen referencias bibliográficas de ediciones y de estudios sobre la obra o autor en cuestión.

El análisis sucinto del contenido de esta obra que presentamos sólo ofrece una ligera idea de su magnitud e importancia. Tanto desde el punto de vista descriptivo de la situación de las comunidades judías en la época inmediatamente anterior a la conquista musulmana, como desde el punto de vista histórico y del estudio de los textos, puede el lector interesado acceder de forma fácil y directa a una de las épocas más complejas en la historia de la formación de la cultura y religiosidad españolas. Por su enfoque generalista y a la vez pormenorizado, y por el importante corpus literario que significa la antología de textos, es una obra recomendable para todos aquellos, especialistas o no, que quieran abordar desde los más diversos puntos de vista las causas de las tensiones que se dieron en la Península Ibérica entre las comunidades judías y cristianas durante toda la Edad Media; causas, argumentos y leyes que están en la base de la mayor parte de las obras de polémica redactadas en latín, en romance o en hebreo, y que permiten una mejor comprensión del problema de fondo.

Amparo ALBA CECILIA
Universidad Complutense

CHILSON, Clark y KNECHT, Peter (eds.), *Shamans in Asia*. London and New York, Routledge Curzon, 2003, viii + 199 pp., il., 25 cm.

Hacia ya algún tiempo que no se publicaba una serie monográfica dedicada a la descripción de diferentes experiencias shamánicas concentradas en el ámbito asiático, al fin y al cabo aquel del que surgió el modelo de shamanismo hoy en día ampliamente conocido. Peter Knecht y Clark Chilson aprovechan el decimosexto aniversario de la permanencia en prensa de la serie Asian Folklore Studies, una prestigiosa publicación dedicada al tratamiento de diferentes manifestaciones religiosas en Asia, entre ellas, cómo no, la shamánica. Para ello, los autores han reunido seis artículos ciertamente significativos aparecidos entre 1984 y 1999, cuyo objetivo es reflejar una información etnográfica de primera mano. Chilson y Knecht tienen toda la razón al afirmar que «[...] although shamanism had grown much in the last two decades, there was no book widely available that gave firsthand ethnographic accounts of shamans in different areas of Asia» (p. viii), puesto que aunque la *Bibliotheca shamanistica* editada por Mihály Hoppál es hoy por hoy el trabajo más completo y riguroso de cuantos pueden encontrarse dedicados al shamanismo euroasiático,¹ su accesibilidad es más bien reducida, por no decir restringida. Por lo tanto, debe ser celebrado el hecho de que una editorial como Routledge Curzon ponga a disposición del interesado este magnífico volumen, haciendo así posible su adquisición sin problema alguno.

¹ Ed. M. Hoppál, *Bibliotheca shamanistica*, 12 vols., Budapest, 1995-2004.

La introducción firmada por Peter Knecht (pp. 1-30) es muy clara y concisa, dos fines a los que el autor de la misma seguro aspiraba justo antes de comenzar su redacción. Aunque parezca éste un comentario baldío, lo cierto es que las introducciones a este tipo de textos suelen ser algo insulsas, al ajustarse a patrones ya determinados donde se viene a repetir lo dicho en los trabajos canónicos. Knecht, aunque también tiene algo de repetitivo, acierta a la hora de comentar determinados fenómenos, como por ejemplo el del género sexual del shamán, ya que no todo en el shamanismo se reduce a la figura masculina y este volumen es un magnífico ejemplo de cómo las mujeres también tienen una participación ciertamente activa en los rituales y ceremonias shamánicos, tanto que en ocasiones son ellas mismas quienes adquieren el papel de shamán. Otro asunto de vital importancia es determinar si el shamanismo está en declive o no. Para responder a esta duda sería en primer lugar necesario desmontar la validez del término “shamanismo”, introducido por Mircea Eliade y que desvirtúa un tanto la realidad de las manifestaciones shamánicas, ya que sería más correcto hablar de “shamanidad”, y no de “shamanismo”. Sea como fuere, muchos autores, entre ellos el citado Mihály Hoppál, ya han dejado por escrito que al menos en Asia todavía sigue habiendo un respeto y una naturalidad ante el fenómeno shamanístico, que difícilmente puede hablarse de declive. La situación en otros partes del globo quizás sea algo más precaria, sobre todo en América, pero lo cierto es que cada vez más la conciencia nativa se impone a la voluntad del hombre “moderno” y el deseo de regresar a sus raíces es más fuerte. Esta sensación es recogida por Knecht: «[a]s repressive ideologies and political systems started to dissolve many ethnic groups in Asia and elsewhere began to reflect on their distinctive cultural properties in order to reconnect themselves with their tradition and their cultural roots» (p. 1). Por lo tanto, todavía es pronto para hablar de posibles declives. Éste comenzará cuando los nativos así los estimen oportuno, mientras tanto, mientras existan grupos que se niegan a rechazar el valor de sus tradiciones, el “shamanismo” se mantendrá tan vivo como lo fue en los albores de los tiempos. Knecht pone punto y final a la introducción corroborándolo: «[s]hamanism is not a system of beliefs and practices that has a definitive form. As such it is capable of “elastic adaptation” [...] and can thus respond to a variety of cultural and social circumstances. Because of its ability to adapt to new situations, shamanism will probably persist as long as there are people who believe that spirits have the power to support, or to sabotage, their lives» (p. 24). *Dixit.*

Cada uno de los seis artículos, de extensión más o menos variable, se presenta sin responder a una organización temática de ningún tipo. F. Georg Heyne ofrece un trabajo clásico sobre los evenki criadores de reno que habitan en territorio chino (pp. 31-50). Se dice “clásico” porque la primera ceremonia shamánica documentada tiene como protagonistas a los evenkies o tungusos. Ésta aconteció cuando los rusos, en pleno el siglo XVI, se encontraban explorando Siberia. Durante mucho tiempo los rusos-soviéticos mantendrían la misma opinión con respecto a los shamanes que aquellos primeros exploradores, es decir, que los evenkies, y por extensión todas las poblaciones nativas de Siberia, debían ser “reeducadas” para abandonar el estado de primitivismo.

tivismo en el que se encontraban. Sea como fuere, el objetivo del autor es reflejar la importancia de la figura del shamán y su estatus social dentro de la comunidad a la que sirve. La presencia del shamán proporciona seguridad y tranquilidad, mientras que durante su ausencia los espíritus se aprovechan y expanden la enfermedad y el desastre. Al margen del contenido, no se entiende por qué el apellido ruso Широкогоров se translitera <Sirokogorov>, cuando lo habitual es utilizar las grafías <Ś> o <Sh> para dar cuenta de la letra rusa Ѣ, pero nunca <Ś>.

Anwarul Karim se ocupa del shamanismo en Bangladesh (pp. 51-85), sobre el cual se ha escrito relativamente poco. El año de publicación original de este artículo es 1988, pero desde entonces la bibliografía al respecto no ha experimentado un crecimiento precisamente abrumador.² Karim presenta una introducción magnífica a la cuestión, poniendo de manifiesto la importancia y el papel social que en aquellas tierras desempeña el shamán, cuya primera función es, como en otras tantas comunidades shamánicas, la de sanador. Tras haber entrevistado a once shamanes, la gran mayoría mujeres, y observado sus técnicas de sanación, Karim opina que «[i]t may be said that, even though modern science dismisses faith healing or shamanism as superstition and as a matter of witchcraft, shamans [...] can be understood as playing the role of psychoanalysts» (p. 82). Pese a la variedad de shamanes (*ojha, faquir, baul faquir, bediya*, etc.), todos buscan lo mismo: que el alma del enfermo se libre de los malos espíritus y recupere su vitalidad, ya sea mediante medios “mágicos”, ya sea en colaboración con la medicina tradicional. Mención aparte merecen los testimonios de Karim según según los cuales las posesiones espirituales no son tan propias del mundo imaginario como se tiende a pensar: «[i]n Kushtia, to the surprise of everybody, a young uneducated village girl was heard speaking in English while she was possessed by a spirit. A modern doctor was puzzled when after failing to help a patient suffering from severe pain, he took X-rays that showed signs of needle punctures» (p. 82). Manténgase este tipo de episodios al margen, al no estar vinculados de forma estrecha con el mundo académico.

El siguiente estudio no es menos sugerente. Jean Mottin traslada la acción hasta la Indochina para tratar el shamanismo hmong (pp. 86-96), es decir, el practicado por una etnia de origen lingüísticamente sino-tibetano que se extiende por Laos, China, Tailandia o Vietnam. El trabajo de Mottin se limita a la descripción de los principales rasgos de sus creencias animistas y la interacción de estas con el shamanismo. La función principal de shamán hmong es, cómo no, la de curador, y de hecho al ancestro del shamán se le denomina *siv yis* ‘el que puede o tiene la capacidad de curar’. El artículo finaliza con una descripción de una ceremonia o *séance*, término inglés que literalmente significa ‘sesión de espiritismo’. Se describe entre otras cosas la batalla del shamán con el mal para liberar el alma de un enfermo, episodio éste muy típico y común dentro de las ceremonias shamánicas.

² Destáquese no obstante el artículo de J. Wilce, “Madness, Fear, and Control in Bangladesh: Clashing Bodies of Power/Knowledge”, *Medical Anthropology Quarterly* 18, 3, pp. 357-75.

La ceremonia hmong tiene su continuidad en el trabajo de John A. Grim, ya que también se ocupa de ceremonias, en este caso de una coreana: el *chaese kut*. Este estudio tiene un interés especial, dado que el shamanismo coreano se caracteriza por el papel preponderante que desempeña la mujer, la cual en efecto tiene la posibilidad de ser shamán. La palabra con la que se denomina a estas shamanes era antaño *mudang*, pero por la pérdida de prestigio que ha sufrido el mismo durante los últimos años ha sido sustituido por *mansin*, literalmente ‘diez mil espíritus’ (p. 118 n. 2). Por supuesto, hay shamanes masculinos, los *paksu mudang*, pero estos son mucho menos frecuentes que sus parejas femeninas. Entre las diversas ceremonias que practican los y las shamanes coreanos, el *chaese kut* tiene como fin expulsar la mala fortuna para hacer sitio a la suerte y la esperanza. A la descripción detallada del autor le sigue un breve estudio comparativo con los shamanes siberianos y/o japoneses por un lado, y con la sociedad y la religión por otro (pp. 114-6).

Los dos últimos trabajos, a cargo de la especialista Naoko Takiguchi, son quizás los más interesantes, al centrarse en la figura del shamán en la sociedad ryūkyū, localizada en las islas homónimas y cuyos miembros hablan una lengua emparentada con el japonés, junto a la cual conforman la familia japonésica. Se trata de un ámbito de estudios muy reducido, por lo que cualquier tipo de aportación siempre es bienvenida. Ambos estudios se sitúan en el archipiélago de Miyako. El primero ofrece una descripción clásica de los principales aspectos de las creencias autóctonas: dioses, tierra y cielo, lugares sagrados, el mar o los ancestros. Especial atención merece el mundo del Más Allá, que de acuerdo a la concepción de Miyako es al mismo tiempo lugar para el castigo eterno, pero también para la creación de la vida. El dios Niija Asa Tida se encarga de juzgar a los difuntos y los castigos por él impuestos son tan terribles que «[t]he dead are always looking for a chance to escape [...]» (pp. 132). Su esposa, la diosa Niija Mma Tida, es la encargada de hacer posible entre tanta muerte la aprisión de nuevas vidas. En este mundo residen igualmente las ocho divinidades Kang-nung, protectoras de la familia. La autora destaca el mantenimiento de lo tradicional por parte de los habitantes de esta isla.

El segundo estudio presenta un interés particular por una razón bien sencilla: Naoko Takiguchi procede al análisis del diario de un shamán (pp. 153-90), algo nada habitual en otros ámbitos de esta misma disciplina. Resulta cuanto menos curioso comprobar como vive y siente la persona sobre la cual se aplica la concisa definición con la que la autora abre este estudio: «[b]y definition the shaman is a liminal being. He is a mediator between this and the other world; his presence is betwixt and between the human and supernatural» (pp. 153). El texto recoge reproducciones del diario original y se estructura en traducción del contenido y posterior comentario. Los pasajes tratados cubren un lapso de tiempo comprendido entre 1974 y 1976 y describen entre otras cosas el proceso iniciático, su relación con los dioses y el medio natural que la rodea, el tratamiento con determinados clientes, los cuales desean básicamente ser curados de una enfermedad o del infortunio, e incluso sobre maldiciones.

A modo de conclusión, este libro concede la oportunidad de poder manejar trabajos etnográficos de primera magnitud. Sin embargo, las apenas doscientas páginas deben hacer entender al versado en estos temas que una aproximación académica más profunda, por ejemplo sobre la metodología etnográfica y antropológica empleada en los estudios shamánicos o la opinión crítica de los estudios contenidos, es por completo inviable. Por lo tanto, este pequeño volumen podría dirigirse en concreto a aquellos que desean una introducción suave, pero práctica, a la materia. Sirva de consuelo y de aliciente, no obstante, la bibliografía que cada autor incluye al final de las artículos y el estupendo índice analítico que los editores han decidido incluir (pp. 191-9) y que cada vez más se opta por ignorar. Craso error, como el que se cometerá si no se consulta esta obra.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE

CLOTTES, Jean y LEWIS-WILLIAMS, David, *Los chamanes de la prehistoria*, traducción de Javier López Cachero, revisión técnica María Ángels Petit, Barcelona, Ariel, 2001, 176 pp., il., 23 cm.

El libro que aquí nos ocupa es la esperada traducción al castellano de uno de los trabajos más polémicos que se hayan publicado jamás en el campo del arte rupestre paleolítico.¹ De hecho, la relevancia de las conclusiones a las que se llegan en él afecta a otras disciplinas como la antropológica, en tanto en cuanto se plantea un origen novedoso y quizás, eso ya depende de los especialistas, revolucionario de la religión shamánica, donde los conceptos de arte y mentalidad se ven fuertemente unidos y complementados. No menos importante se presenta para los autores el papel de los estados alterados de la conciencia (EAC), cuyo valor se torna ahora indispensable.²

Jean Clottes [JC], eminentе especialista en prehistoria europea, y David Lewis-Williams [DLW], afamado antropólogo social y arqueólogo, autor de una reciente obra igualmente polémica,³ han conseguido recoger en este volumen todos sus planteamientos acerca de la más que probable (y no tan descabellada o vacua como muchos piensan) relación que supuestamente existe entre las representaciones conservadas de tiempos pretéritos, Paleolítico Superior para ser más exactos, y el shamanismo, como forma de expresión religiosa y artística. Esto ya había sido propuesto por otros estudiosos, sobre todo en el campo de la ciencia de las religiones, como Mircea Eliade (1907-1986),⁴ Andreas Lommel,⁵ Joan Halifax⁶ o Weston La

¹ *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, 1996.

² P. Vitebsky, *El chamán*, trad. Mónica Rubio, Madrid, 1995, pp. 46-8, 64, 80-1, 148.

³ *The mind in the cave: consciousness and the origin of art*, Londres, 2002.

⁴ *El shamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1976.

⁵ *Shamanism: The Beginnings of Art*, New York, 1967.

⁶ *Shaman: Art and Imagination*, Londres, 1988.

Barre (1911-1996),⁷ pero sus argumentos no eran tan sólidos como los aquí presentados. La “novedad” de los planteamientos, que pasan por la interpretación de los significados que el arte de la época nos ofrece, han causado una muy mala impresión entre algunos especialistas en prehistoria y arte rupestre. Tanto es así, que los autores han tenido que dividir su obra en dos partes: una primera dedicada a la exposición de sus teorías, y una segunda dedicada en exclusiva a responder y contestar en la medida de las posibilidades las más importantes y sustanciales críticas que se les han hecho.

El arte paleolítico europeo, llamado franco-cantábrico por la cantidad de yacimientos presentes en Francia y la península Ibérica, fue reconocido como tal en 1902, tras el famoso *“mea culpa” d'un sceptique* de Émile Cartailhac (1845-1921),⁸ que previamente había rechazado la autenticidad de las cuevas de Altamira. Varios años antes, en 1888, el descubridor de esas mismas cuevas, Marcelino Sanz de Sautuola (1831-1888), fue vilipendiado por la comunidad científica hasta el día de su muerte por afirmar lo mismo de lo que se retractó Cartailhac, al igual que el olvidado Edward Piette. Ahora sus respectivos trabajos son respetados y el valor del que hicieron gala para defender una posición, por aquel entonces muy comprometida, es alabado. Pues bien, este arte rupestre franco-cantábrico, junto con el propio de los san, es utilizado como evidencia material por Clottes y Lewis-Williams.

En el capítulo 1 (pp. 11-33) se presentan las principales características del shamanismo,⁹ con un especial énfasis en su diversidad y al mismo tiempo en sus elementos comunes entre culturas. De idéntico modo, JC y DLW prestan una gran atención al trance, pivote de su hipótesis, describiendo las etapas en las que se divide, según han podido demostrar las últimas investigaciones (pp. 15-19): un primer momento en el que el afectado sólo ve formas geométricas, que a continuación intenta racionalizar concediéndoles volúmenes, contornos o colores conocidos, para finalizar sufriendo las alucionaciones o visiones típicas del shamán. Pese a la corrección descriptiva de este primer capítulo, debe necesariamente aclararse que no todas las culturas shamánicas utilizan el trance como medio de comunicación con los espíritus y con el Más Allá. Aunque se trata de una característica muy extendida, no es un universal que pueda observarse en todas partes. Al final de este capítulo se hace una presentación del arte shamánico san, que jugará un papel esencial en la propuesta de los autores.

⁷ *The Peyote Cult*, New Haven, 1938.

⁸ “Les cavernes ornées de dessins. La grotte d'Altamira, Espagne. “Mea culpa” d'un sceptique”, *L'Anthropologie* 13 (1902) pp. 348-54.

⁹ Palabra originaria de la lengua siberiana evenki (*ša-* ‘saber’, *šá-man* ‘aquel que sabe o conoce’, con acento sobre la primera sílaba), de historia etimológica compleja, cuya ortografía original se ha pervertido en su paso por el francés, de ahí la posibilidad de escribirla en castellano con *ch* o *sh*, aunque siempre será más correcta la segunda.

La elección del pueblo san no es ni mucho menos casual o caprichosa. Los san¹⁰ son un pueblo nativo de África del Sur situados en los territorios actuales de Bostwana, Namibia y el Kalahari. Pertenecen a la familia lingüística *khoisan*, al igual que sus vecinos los *hotentotes*, que se denominan a sí mismos *khoi-khoi* ‘hombres de hombres’, o mejor traducido, ‘gente verdadera, genuina’. En castellano se denomina a los san, también de forma peyorativa, *bosquimanos* (en inglés *bushman* ‘hombre arbusto’, denominación que es usada ocasionalmente a lo largo del libro). Tanto los san como los *khoi-khoi* son sociedades especialmente antiguas sobre las que se han edificado teorías muy diversas en todos los campos relacionados con los orígenes del hombre. En esta ocasión es su arte el que toma el protagonismo y parece ser que la selección efectuada por los autores se basa en criterios de accesibilidad (estos pueblos están muy estudiados desde cualquier perspectiva imaginable) y sobre todo, a las espectaculares e innegables semejanzas que existen entre el estilo y la temática san y las correspondientes del Paleolítico Superior.

El capítulo 2 (pp. 35-56) analiza el arte rupestre paleolítico desde dos puntos de vista esenciales, el formal y el temático. En lo formal, JC y DLW consideran indispensable y de suma importancia conocer al detalle el lugar de las representaciones artísticas, así como los materiales utilizados y las técnicas que han sido aplicadas. Las condiciones atmosféricas en las que el dibujo fue realizado también resultan vitales. Sólo analizando de la mejor forma posible la obra se podrá determinar, entre otras cosas, la actitud psicológica del artista y hallar una posible interpretación. En cuanto a la temática, los animales y las figuras geométricas ocupan el primer lugar, siendo la retratación del ser humano un recurso pictórico de escasa presencia. Esto encajaría con el papel del hombre dentro de los procesos shamánicos, donde, exceptuando como es lógico al propio shamán, es más espectador que protagonista.

El capítulo 3 (pp. 57-75) contiene las bases y las supuestas evidencias que apoyan la identificación entre el arte rupestre paleolítico y el shamanismo, por lo que se antoja el más importante de todos. JC y DLW comienzan repasando las propuestas que se han formulado con anterioridad, ya desde hace más de un siglo. Con esto los autores pretenden reflejar la dificultad de su postura. A este respecto la cita del eminente prehistoriador Michel Lorblanchet es de lo más representativa: «el conocimiento preciso de los significados está tan lejos del dominio de la arqueología del arte prehistórico que debemos modestamente satisfacernos con aprehender las estructuras antes de hablar propiamente del sentido de las representaciones» (p. 74). En opinión de los autores, es necesario superar esta fase de recuento y de valoración material, y empezar a abordar la interpretación propiamente dicha.

En el capítulo 4 (pp. 77-92) los autores sugieren que las cuevas serían el lugar idóneo para las alucinaciones experimentadas por el shamán durante el trance: «[...] las cuevas eran los lugares de tránsito que conducían al estrato inferior del cosmos chamá-

¹⁰ Término procedente de la lengua nama de Namibia cuyo significado es ‘cazadores’. Tiene cierto tono despectivo.

nico» (p. 92). Esto se debería al ambiente allí generado como consecuencia de las pinturas, la humedad, la oscuridad e incluso las dimensiones del habitáculo. Un ambiente opresivo, oscuro, húmedo, con pinturas de un tamaño, textura y color determinados, puede favorecer efectivamente la consecución de EAC del mismo modo que los siberianos o los esquimales lo consiguen con las vibraciones del tambor.¹¹ El resto de la estructura de las cuevas, con distintas estancias dependiendo de la fase o etapa, simularía el viaje que el shamán experimenta en su contacto con el mundo de los espíritus.

El quinto y último capítulo (pp. 93-106) igualmente especula sobre el posible origen de dos yacimientos al aire libre como centros ceremoniales, lugar de reunión para el grupo humano pertinente. Asimismo, el arte mueble (representaciones que pueden ser transportadas de un lugar a otro, confeccionadas en plaquetas de piedra, cuernos o huesos), constituirían símbolos de poder, al margen de las propias pinturas plasmadas en las paredes (el denominado arte parietal), quizás a modo de amuletos. Este capítulo viene acompañado por 29 láminas en color que recogen multitud de representaciones en cuevas muy célebres de España y Francia: Altamira, El Castillo, Lascaux, Trois-Frères o Rougffignac. Resultan del todo ilustrativas a la par que explicativas. Es un complemento ideal a las ilustraciones que continuamente inundan el texto, aunque más explícitas y claras como cabría esperar.

Esta primera parte finaliza con una selecta bibliografía (pp. 107-111).

La segunda parte (pp. 113-174), como ya se ha apuntado, está dedicada únicamente y exclusivamente a las críticas negativas que ha recibido el libro en el espacio de tiempo comprendido entre la primera edición francesa y la presente traducción. El repaso de dichas críticas se hace de una forma muy ordenada, tocándose cada uno de los puntos de la propuesta de JC y DLW que supuestamente son merecedores de una revisión somera por parte de algunos miembros de la comunidad científica. Las objeciones que los críticos esgrimen son en esencia cuatro: imposibilidad de conocer los significados, superficialidad de las comparaciones etnológicas, interpretación errónea del shamanismo y contradicciones del propio arte paleolítico. Pero lo único que puede sacarse en claro es que los especialistas que no están dispuestos ni siquiera a plantear ideas nuevas neceariamente deben mostrarse hostiles. Abundan las descalificaciones categóricas sin ningún tipo de base argumental, con Paul Bahn a la cabeza, y las alternativas brillan por su ausencia.

La bibliografía recogida (pp. 169-174) es irónicamente más amplia que la consultada para la elaboración del la propia hipótesis y da muestras de la seriedad y sinceridad con la que los autores han afrontado esta parte, siempre desagradable, de su trabajo. No en vano, ellos mismos admiten que (p. 105): «[N]uestra ambición es mucho más modesta y somos conscientes de que quedan todavía muchos hechos por explicar».

En conclusión, relacionar los EAC propios de los rituales shamánicos y el arte rupestre del Paleolítico Superior es una opción arriesgada donde las haya y huelga decir que su aceptación, de tener lugar, no será inmediata ni general. El principal

¹¹ Vitebsky, *op. cit.*, 1995, pp. 78-81.

obstáculo al que se enfrentan JC y DLW es la cronología descontrolada que su propuesta pretende abarcar: demasiada amplitud espacio-temporal tanto en el ámbito shamánico, (p. 105) «[...] debemos admitir que muchos tipos de chamanismo han coexistido durante un período determinado y, por otro lado, que se han producido divergencias entre un período y otro», como en el artístico. Si a esto sumamos la interpretación que de este mismo ámbito artístico se hace, siempre dependiendo de los principios shamánicos, obtenemos una combinación donde el trabajo y el estudio se hacen necesarios de inmediato y en profundidad. Sin embargo, y en honor a la verdad, se trata de la propuesta más interesante que se haya formulado hasta la fecha en un campo caracterizado por la “quietud” de sus postulados. Pese a las investigaciones posteriores que se realicen, este libro se mantendrá sin duda como la mejor introducción a la materia, y tal y como apuntan los mismos autores (p. 56), «los problemas no resueltos son múltiples y abundantes las sombras en el conocimiento».

José Andrés Alonso de la Fuente

HOPPÁL, Mihály, *Shaman Traditions in Transition*. Budapest, International Society for Shamanistic Research, 2000, 110 pp.

Mihály Hoppál, actual director del *European Folklore Institute*, organismo que, entre otras cosas, promueve enérgicamente el estudio de culturas shamánicas, presenta esta colección compuesta por algunos de sus artículos inéditos hasta la fecha. Limitada al ámbito euroasiático, Hoppál define éste como aquel espacio que comprende poblaciones uralo-altaicas, es decir, pueblos urálicos (fineses, saami, húngaros, estonios y una gran cantidad de indígenas siberianos, como nenets, vepsos, etc.), mongólicos, tungusos y túrcicos, así como coreanos, chukchíes, yukayiros, korjakos o ketos. Resulta intrigante sin embargo porqué el autor decide excluir, o al menos no nombrar en esta ocasión, a las comunidades esquimo-aleutianas, cuando su pertenencia a este conjunto poblacional es *communis opinio*.¹ De hecho, sus características shamánicas se ajustan sin problemas a las euroasiáticas, siendo un punto ciertamente importante por ejemplo la existencia de espíritus auxiliares que prestan sus servicios al shamán durante el desarrollo de determinadas ceremonias.² Por lo tanto, parece cuanto menos obligatoria la mención de los esquimo-aleutianos entre los pue-

¹ Cfr. por ejemplo Eds. R. B. Lee y R. Daly, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, 2001, p. 119.

² El vínculo que existe entre los grupos esquimo-aleutianos y el resto de Siberia es harto recurrente y de hecho hace muy poco tiempo se ha presentado un modelo de lengua común, denominado proto-uralo-siberiano, que en efecto viene a demostrar que las lenguas urálicas, chukotko-kamchatkas y esquimo-aleutianas, así como la yukayira, descienden de un tronco común. No sería disparatado, por lo tanto, hablar de una herencia común que sin duda tendría su primera manifestación en el campo de lo religioso, cfr. M. Fortescue, *Language Relations across Bering Strait*, London and New York, 1998.

blos shamánicos euroasiáticos. Continuando con la definición de shamanidad euroasiática, Hoppál llama la atención sobre otros dos puntos supuestamente euroasiáticos, como la condición de actor que tiene el shamán durante la representación de las ceremonias y el hecho de alcanzar un estado de trance de forma consciente. En realidad todos los shamanes del mundo comparten estas cualidades y no se comprende por qué se limitan sólo al ámbito euroasiático. Puesto que este no es el lugar más idóneo para intentar matizar una definición que exigiría todo un libro para poder ser explicada en profundidad, debe remitirse al lector al segundo volumen de la *Bibliotheca shamanistica*, precisamente editada por Hoppál,³ y que se ocupa de cuestiones teóricas y terminológicas con respecto a esta shamanidad, la euroasiática, que en efecto existe como tal.

Uno de los objetivos del Hoppál es poner de manifiesto cómo el shamanismo ha sobrevivido a la limpieza religiosa que tuvo lugar tras la llegada de los rusos. Para ello, analiza diferentes rituales, como el sacrificio del caballo en las sociedades mongólicas, o el estatus de los shamanes con respecto a la nueva situación política y a la sociedad, como por ejemplo entre los shamanes nenets, donde una rígida jerarquía ha de ser respetada. De entre todos los trabajos destacan especialmente dos. En el primero, “Conversations on Buryat Shamanhood”, el autor ofrece el texto de sus entrevistas con distintos shamanes buriatos, comunidad ésta de etnia mongólica. Uno de estos shamanes es una mujer, Haria Dambayevna Tsibenova, que tuvo como padre a un oficial de la KGB, y su segundo marido fue un astronauta. Lo extraordinario del asunto, al margen de las curiosas circunstancias de su vida, es la consideración que el shamanismo le merece hoy en día: «Because my father worked for the KGB, my mother performed a prescribed rite on me in order to keep my capabilities hidden» (p. 72). La definición de shamán que hace Dambayevna es interesante: «[...] a shaman is a seer – they see a person's past and present, how that person feels in relation to their work and colleagues, how they feel at home in their family, how their family lives, and they can see people's future» (p. 77). El segundo entrevistado es un joven shamán de 38 años, llamado Valentin Valerievich Hagdaev, que nació con el pulgar doble, lo cual automáticamente le confirió poderes mágicos, así como un estatus social elevado. La última entrevista es con Nadezhda Ananina Stepanova, presidenta de la *Society for the Revival of Buryats Religions “Khese Khengerek”*. También shamán, su actitud con respecto a la actual situación del shamanismo es que, por el bien de su futuro, debe darse a conocer en todo el mundo.

El segundo de estos artículos, “Shamanism at the turn of the Millennium” (pp. 84-94), es un alegato a favor del shamanismo y una toma de posición en contra de aquellos que opinan que el shamanismo como tradición ha desaparecido.⁴ Esta idea es fruto

³ Ed. M. Hoppál, *Bibliotheca shamanistica*, vol. 2 *Shamanism in Siberia*, Budapest 1996. Algunos volúmenes de esta colección contienen estudios sobre shamanismo esquimó-aleutiano.

⁴ Vienen a la mente de inmediato las palabras de P. Vitevsky, *El Chamán*, trad. Mónica Rubio, Barcelona, 1996, diciendo que «[el] chamanismo en Siberia es prácticamente algo del pasado» (p. 162).

del comunismo soviético, que intentó erradicar a toda costa las prácticas shamánicas, así como prohibir las lenguas nativas de los nativos siberianos. Hoppál, a partir de sus experiencias personales, opina que en algunas partes de Siberia el shamanismo sigue tan vivo como hace dos mil años, por ejemplo entre los oroches, dagures o evenkies. En China, por el contrario, se practicó un tipo de comunismo diferente del soviético, por lo que las comunidades shamánicas han podido sobrevivir sin problemas. Uno de los libros más famosos de Mircea Eliade,⁵ considerado erróneamente por muchos como una especie de Biblia de las artes shamánicas, también ha contribuido a esa visión decadente del shamanismo, irónico si se tiene en cuenta que Eliade no vio un shamán o una ceremonia shamánica en su vida. El propio Eliade introdujo el término “shamanismo”, igualmente desacertado, ya que daba a entender que todas las formas de religión shamánica pueden ser reducidas a un único modelo, lo cual está lejos de ser cierto. Por esa razón en los trabajos especializados se prefiere la denominación “shamanidad”, traducción del inglés *shamanhood*, alemán *schamanentum* o ruso *шаманство*.⁶ El alegato de Hoppál finaliza «Shamanism was alive, is alive, and will go on living» (pp. 94). La bibliografía recogida al final (pp. 99-110) queda limitada a los temas abordados, luego no hay comentarios, recomendaciones o guías para profundizar en la materia, sólo referencias especializadas, en la mayoría de casos muy difíciles de localizar.

En el apartado de erratas deben señalarse algunas de bulto que responden a la falta de revisión general que con seguridad no ha recibido el manuscrito una vez concebido como libro. Revisión si cabe más que necesaria si lo que se publica son artículos inéditos, que por lo tanto no han estado bajo la lupa de un comité editorial. En la p. 24 el lector lee «See the picture in the next page», con la desesperanza que provoca no ver imagen alguna en la página siguiente. Asimismo, en la misma página se informa de que el término ‘yurak’⁷, utilizado para denominar a los nenets, pertenece a una terminología antigua que ya ha caído en desuso. Por desgracia, el término en cuestión sigue empleándose en aquellos círculos donde precisamente su uso debe ser erradicado, es decir, en obras de carácter general. En la bibliografía no aparecen algunas obras citadas, p. ej. Noglas (1999) o Hoppál (1996b). En la p. 49 es posible ver escrito el término tuva *düngür* y líneas más adelante *dungur*. La obra elemental del gran shamanista húngaro Vilmos Dióseggi, *Sámánok nyomában Szibéria földjén* apare-

⁵ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.

⁶ Entre los especialistas no hay duda de que en la redacción de este trabajo tuvo más peso específico el Eliade escritor que el Eliade académico. Dice Hoppál a propósito de esto: «We must also note from Eliade's book that the work he did on shamans was commissioned and he did it in order to make a living at the end of the forties in one of the most elegant neighbourhoods of Paris, so that he could work on a novel at the same time, because that was what was important for him at the time» (p. 90).

⁷ El término deriva de la palabra zyryana-komi *yaran*, con la que este pueblo alude a todos los samoyedos en general. Los rusos lo tomaron más tarde popularizándolo hasta extremos insospechados. De hecho, existen gramáticas escritas fuera de Rusia donde se emplea el glotónimo ‘yurak’, p. ej. G. Décsy, *Yurak Chrestomathy*, Bloomington 1966.

ce traducida de diversas formas: «In search of the shamans in the land of Siberia» (p. 71) o «Tracing shamans in Siberia» (p. 40), algo que por otro lado no debería extrañar, ya que este magnífico trabajo no ha sido traducido siquiera al inglés.

En conclusión, el libro de Hoppál deja bien a las claras que la shamanidad euroasiática sigue siendo una expresión religiosa en plena vigencia y que los achaques históricos no han conseguido hacerla desaparecer. No obstante, habría sido de gran utilidad que el autor abordase la situación registrada en otros lugares del mundo, para que el lector pudiese apreciar que esta realidad euroasiática también existe por ejemplo en América del Sur. Igualmente útil hubiese sido hacer hincapié en la terrible suerte que otras comunidades shamánicas han corrido, para de este modo hacer un ejercicio de contraste y valorar más aún si cabe la fortaleza de estos pueblos básicamente siberianos.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE

MARTÍN, Juan Luis, *Ecué, Changó y Yemayá. Ensayos sobre la subreligión de los afro-cubanos*. Sevilla, Espuela de Plata, 2004, 165 pp., 21 cm.

De nefasto recuerdo para la humanidad es sin duda alguna el tráfico de esclavos que trajo consigo la aparición de los imperios coloniales. Muchas fueron las rutas y caminos que multitud de grupos étnicos recorrieron bajo el látigo de sociedades “superiores” que no dudaron en segundo en valerse de ellos para levantar inmensos dominios allí donde sus fronteras naturales y políticas tocaban a su fin en el Viejo Mundo. Uno de tantos viajes comprendía el continente negro y el Caribe, en especial Cuba, a donde entre los siglos XVI y XIX llegaron miles de nativos africanos. Con estos movimientos poblacionales no sólo arribó mano de obra, sino todo lo que rodeaba al ser humano que acababa de ser vendido como si de una vaca se tratase. Obviamente, las creencias religiosas de estos nativos se instalaron en Cuba, aunque de forma clandestina, ya que los negreros (y no negreros, pero igualmente participantes) se mostraron bastante intransigentes en materia religiosa. Estas religiones monoteístas se irían mezclando con el paso de los años, hasta el punto de fusionarse en algunos casos con el mismo cristianismo. Para dar fe todos estos acontecimientos, la editorial sevillana “Espuelas de Plata” reedita un clásico de la religión afro-cubana. Han pasado más de setenta años desde que la primera edición viese la luz en La Habana, allá por 1930 y mucho se ha publicado al respecto.¹ Sin embar-

¹ Destáquense, entre las más recientes, las siguientes obras: Miguel Barnet, *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha, la Regla de Palo Monte*, La Habana, 1995; Anthony D. Pinn, *Varieties of African American Religious Experience*, Minneapolis, 1999; Julio García Cortez, *Patakí. Leyendas y misterios de orishas africanas*, Miami, 1980; Eds. Gary Edwards y John Mason, *Black Gods. Orisha Studies in the New World*, New York, 1985; Maria Dornbach, *Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba*, Budapest, 1993;

go, libros como éste sobreviven al paso del tiempo y se abren camino entre la innovación y el descubrimiento. A una muy breve introducción (pp. 5-6), se suman dieciséis capítulos de extensión muy variable (entre las seis y las veinte páginas aprox.) no lineales, es decir, cada uno relata cuestiones diversas y autónomas, desde el origen de las poblaciones africanas en Cuba, deteniéndose sobre todo en datos lingüísticos, hasta los contactos establecidos entre el cristianismo y la religión afro-cubana. Cierra el volumen un índice general (pp. 165).

Juan Luis Martín (1898-1973), autor de este libro, fue un destacado lingüista especializado en culturas y lenguas africanas, en concreto bantúes, cuya alma inquieta le llevó a desempeñar diversos oficios que no hicieron otra cosa que acrecentar su interés por lo religioso y lo etnológico-cultural, hasta el punto de poder establecerse una línea divisoria entre su trabajo lingüístico y el periodístico, antropológico y etnológico. A JLM se debe una de las primeras descripciones de este complejo religioso que constituye el cuerpo de creencias afro-cubanas. Es una pena, no obstante, que con motivo de esta reedición no se haya preparado una nota introductoria sobre JLM o sobre las circunstancias en las cuales este libro fue escrito. Sea como fuere, el tratamiento que en este libro se dispensa de la magia, la santería, la hechicería, el politeísmo, el contacto de religiones, etc. ha de ser entendido en el contexto de su tiempo. Las principales divinidades u *orichas* del panteón yoruba –Ecué, divinidad máxima identificada posteriormente con Jesucristo, Changó, patrón de los hechiceros e identificado con el rayo, o Yemayá, el agua, el arco iris, después la Virgen– están tratados con el filtro de una época donde la ausencia de estudios y de medios se suplía con conocimientos enciclopédicos basados más en interpretaciones pioneras que en confirmaciones ya establecidas. Por esa razón, algunos de los pasajes pueden resultar un tanto chocantes e incluso inapropiados. Así, en la página 6 se comenta que Friedrich Maximilian Müller (1823-1900) es el fundador de la filología. Sin duda alguna el autor se debe estar refiriendo al nuevo concepto de estudio comparativo entre filología y mitología que en efecto Max Müller desarrolló a mediados del siglo XIX. En ese sentido, sus ensayos sobre mitología comparada siguen siendo textos de lectura obligada. En p. 5 se habla de “subreligión”, término presente incluso en el título del libro que no es del todo justo ni acertado. Ciento es que en 1930 Robert Redfield aún no había enunciado su teoría de grandes y pequeñas tradiciones religiosas, siendo esta última quizás el calificativo que se merece el conjunto de creencias descrito por JLM, pero sin duda “subreligión” posee un matiz peyorativo que desde luego resulta por completo prescindible. No obstante, en ocasiones se deja entrever una aceptación liviana del deplorable principio que establece que una sociedad culturalmente compleja posee una lengua o

Natalia B. Aróstegui, *Ifá. Su historia en Cuba*, Ciudad de la Habana 1996 y *Los orishas en Cuba*, La Habana 1990; Brian Gates (ed.), *Afro-Caribbean Religions*, London 1980; Jesús Fuentes Guerra, Culsto afrocubanos. Un estudio etnolingüístico, La Habana 1996; Ronald Seagal, *The Black Diaspora*, New York 1995, y Sydney M. Greenfield y Andre Droogers (eds.), *Syncretism in Africa and the Americas*, Blue Ridge Summit 1999.

una religión en consecuencia complejos, y viceversa, es decir, una sociedad primitiva ha de ser poseedora de una lengua y una religión simples y sin secretos. Esto, por supuesto, falsedad palmaria donde las haya, no se cumple con las manifestaciones religiosas localizadas en Cuba y originarias de África. En la misma página 5 el autor comenta que «[e]ste libro versa más bien a la interpretación, a la comparación de religiones, a la exposición de un sentido subreligioso, que a descubrir ritos y prácticas» y en la p. 7 afirma que las artes mágicas no deben ser consideradas partes de la religión. A partir de semejantes afirmaciones se antoja cuanto menos complicado imaginar cuáles son los conceptos de “religión”, “ritual”, “magia” o “práctica” que JLM maneja, ya que son precisamente estos ámbitos de la investigación los que a primera vista resultarían más interesante comentar.

Sea como fuere, el estudio comparativo que JLM lleva a cabo involucra, como ya es fácilmente predecible, a las religiones de África y a los restos del naufragio afro-cubanos. Puesto que las prácticas y rituales que tienen lugar en Cuba (porque aunque el autor reconoce que no desea describir estas prácticas, finalmente lo hace) están influenciados por otras corrientes religiosas, como el cristianismo o incluso otras variantes africanas, es necesario acudir al centro cultural de origen para restituir su aspecto y valor originales. Es por esta razón que JLM es la persona indicada al menos en este aspecto, ya que su magisterio en culturas africanas, en especial bantúes, resulta de gran utilidad. El resto de comparaciones llaman la atención más por curiosidad que por seriedad académica. En la p. 153 se establece un lazo de unión entre los lucumíes y los maya simple y llanamente porque el autor considera de alguna relevancia el hecho de que ambas religiones mantenga una tensión entre el Bien y el Mal, cuando esto caracteriza a la religión no como fenómeno particular, sino ya como fenómeno universal. A continuación encuentra otras similitudes con las religiones de Creta o de la India. En la última página el autor se pregunta sobre la filiación lingüística de los lucumíes y menciona varias posibilidades, como hausa u hotentote. El nombre común de los lucumíes es *yoruba* (que irónicamente significa ‘extranjero’), cuya lengua es oficial en Nigeria, y su parentesco genético con el ebe o el ibo, lenguas del tronco kua, a su vez encuadradas en la macro-familia (de dudosa integridad) nigero-congolesa o congoleña. El hausa (de *háusáawáa*, término con el que sus hablantes se denomina a sí mismos) es una lengua cédica de tradición ancestral, tanto que en la actualidad se emplea en la zona como *lingua franca*, mientras que el hotentote (nombre despectivo que ha sustituido al nativo *khoi-khoi* ‘hombres auténticos’) pertenece a la que supuestamente es la más antigua de las familias lingüísticas del mundo, la *khoisan*, a la que también pertenecen los bosquimanos (otra denominación peyorativa que sustituye a *san*, de significado oscuro). Lo extraño del asunto es que esta vinculación lingüística es muy antigua y no se comprende como un especialista de la talla de JLM la desconoce. Además, el ámbito de influencia hotentote (parte meridional de Namibia) queda bien lejos de la hausa o la yoruba. No queda más remedio que considerar esta comparación lingüística como las comparaciones religiosas previamente comentadas.

En conclusión, el marco descriptivo de este trabajo sigue siendo magnífico pese a los años que separan la primera de esta segunda edición. No habría estado de más la elaboración de un léxico auxiliar o un *index verborum*, cuya utilidad habría quedado justificada desde la primera página, donde el frenesí terminológico, que va más allá de la mera recopilación de nombres tribales africanos, incluye *ntu, muñanga, mandinga, nca, día, fan, ñul, nsisim, embó*, etc. Sin embargo, el aspecto teórico deja mucho que desear, y si bien la lectura de este libro se recomienda por su alto grado informativo, ésta ha de realizarse de forma prudente. Muy pocas posibilidades tiene el lector español de encontrar una obra como ésta, así que será mejor aprovechar la presente.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE

AIGLE, Denise, BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte y CHAUMEIL, Jean-Pierre (eds.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, 443 pp., il., 24 cm.

En el ‘Avant-Propos’, firmado por Roberte N. Hamayon (pp. 7-13), se establece que el objetivo principal de esta obra no es otro que el de reflejar desde el mayor número de perspectivas posibles el estudio de algunos aspectos de la relación que existe entre el shamanismo y otras manifestaciones religiosas de su entorno. Este campo de investigación no ha recibido atención alguna en muchos años, siendo la disponible muy general y ajustada a cánones teóricos no especialmente lúcidos. Por esta razón, el año en el que este libro ve la luz (2000) no debe ser indicativo ni mucho menos de antigüedad (que en cualquier caso no es sinónimo de incorrección), sino la constatación, desde un punto de vista actual, de que el tema abordado, que no ha recibido mayores atenciones desde entonces, continúa siendo un *desideratum* en la investigación shamánica. Los motivos por los cuales tiende a preferirse otros aspectos descriptivos es posiblemente el carácter teórico-comparativista que exige el tratamiento de una situación de contacto como la que se describe en este libro. Por regla general, la shamanística moderna está más interesada en los problemas internos que en los externos, pese a lo importante que en ocasiones es conocer los antecedentes culturales bajo los cuales tiene lugar cualquier manifestación de shamanismo. Otra razón de peso está directamente relacionada con la excepcional factura de los trabajos que se han venido realizando hasta la fecha, y a los que necesariamente ha de sumarse el que aquí se reseña.

A través de tres secciones, el shamanismo se presenta en relación con tres de las más grandes religiones, en cuanto a número de practicantes se refiere, del mundo. La primera parte se ocupa del shamanismo y el budismo en tierras del Tíbet, Korea, Vietnam, Taiwán o Mongolia (pp. 14-147), la segunda del shamanismo y el cristianismo en América Latina, con México, Guatemala y el Amazonas como principales focos de interés (pp. 148-322), y la tercera y última, del shamanismo y del

Islam instalada en países de la antigua Unión Soviética, tales como Kazajstán, Uzbekistán o Turkmenistán (pp. 323-434). Cada una de estas partes, precedida por una introducción general, contiene un número de estudios, entre siete y nueve, escritos mayoritariamente en francés, de extensión más bien reducida, pero de argumentación concisa, práctica y sobre todo muy ilustrativa. Todos los artículos poseen un aparato de notas muy rico, completado con la correspondiente bibliografía.

Entrados en materia, todos los artículos están concebidos de tal forma que siempre se valore la aportación, positiva y/o negativa, que estas “grandes” religiones han hecho a la causa shamánica. La sección dedicada a los contactos con el cristianismo en la América latina, caracterizado por un extremismo muy marcado (idéntica situación puede observarse en los trabajos dedicados al Islam), pone de manifiesto cómo el cristianismo siempre intenta influir sobre el shamanismo, mientras que éste último nunca tiene intención de modificar un ápice los planteamientos del primero. Un caso paradigmático se encuentra en el artículo de Christian Culas, “Messianisme et chamanisme chez les hmong” (pp. 59-90), donde tras muchos años de convivencia el shamán acepta el concepto de Mesías (con todo lo que ello conlleva, cfr. esquemas en pp. 76-7, donde se observa como se ajusta la visión del mundo una vez se otorga al shamán dicha distinción) y asume su papel como tal dentro de la sociedad. El mesianismo es también estudiado por Jean-Pierre Goulard, “La parole et le livre dans la configuration religieuse d’Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna” (pp. 267-81), con idénticos resultados, es decir, modificación del sistema establecido para adaptarlo en parte a la “nueva fe”. Valga como ejemplo igualmente el trabajo presentado por Natalia L. Zhukovskaya, “Mith and Reality in the Life of Shaman. The Biography of a Buryat Shaman” (pp. 51-8), donde se relatan las vivencias de un shamán miembro de una minoría étnica, la buriata, situada en los confines de Siberia y vinculada al tronco lingüístico mongólico, que debe adaptarse a los tiempos que corren tras la llegada del comunismo soviético y donde el contacto con la Iglesia ortodoxa provoca la práctica desaparición del shamanismo. Esto obliga, lógicamente, a que los antiguos shamanes se deban reciclar y encontrar su lugar en una nueva sociedad que no acepta sus actividades religiosas. Por supuesto, la actitud del que profesa una religión mayoritaria siempre es negativa para con el relacionado con el shamanismo. Así, Hyun-Key Kim Hogarth, en su trabajo “The Power Structure between Buddhism and Shamanism in Contemporary Korea Society” (pp. 91-103), comenta que «[...] the Buddhist officials regard the shamanistic elements in their religion highly undesirables and shameful» (p. 97) o »[...] for the Buddhists, any connection with shamanism, which is generally associated with “primitiveness”, can only be extremely embarrassing» (p. 100). No obstante, fue un shamán coreano quien dijo en 1930 que para él el Budismo era como una gran casa (*great house*), mientras que el shamanismo era como una pequeña, es decir, este shamán, veinte años antes de que el antropólogo norteamericano Robert Redfield (1897-1958) estableciese la división entre grandes y pequeñas tradiciones, tenía la suficiente visión reli-

giosa como para interpretar qué es lo que estaba sucediendo en aquella época y clasificar los movimientos religiosos de su entorno.

Al final del volumen se recogen unas breves notas biográficas de cada uno de los 24 participantes (pp. 435-9), así como un índice general de materias (“Table des Matières”, pp. 441-3). Es una lástima que los editores no considerasen oportuna la elaboración de índices auxiliares, en especial onomásticos y analíticos, puesto que habrían facilitado la localización de términos muy concretos que asaltan una y otra vez al lector no especializado.

A modo de conclusión, la presente obra ofrece pruebas palpables de que todavía existe una cantidad desmesurada de vías de investigación, en este caso orientadas al comparativismo religioso. Pese a lo útil y recomendable que resulta la lectura de este volumen, es necesario dejar constancia de que la accesibilidad, tanto física como temática, no es sencilla. Al simple hecho de tratar una cuestión más o menos de interés reducido en Europa, se unen algunas características implícitas del texto, como por ejemplo la definición de shamanismo, que no existe como tal al darse por supuesta. Sea como fuere, la principal conclusión que se extrae de este libro es, como bien dice Vladimir N. Basilov en “Malika-apá. Peripheral Forms of Shamanism? An Example from Middle Asia” (pp. 361-9), que «[...] we can compare the shamans with the pictures of a kaleidoscope: the elements which constitute these pictures are the same, but with every turn of an object we see their new and new combinations—and the number of variations has no limit» (p. 369), comentario que viene a responder dos preguntas muy interesantes planteadas por Hamayon en el prefacio: «est-elle liée de façon inherente à un exercice pragmatique et à un facteur charismatique, jusqu’où peut-elle se codifier, s’institutionnaliser?» y «peut-on avoir le même type de relation avec un Dieu transcendant et avec un esprit?» (p. 13). Por lo tanto, el estudio contrastivo de sociedades shamánicas sometidas no al yugo, pero sí a la constante presión de “grandes” religiones, puede deparar resultados sorprendentes que sin duda alguna contribuirán a engrandecer la ciencia de las religiones comparadas.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE

DUMARCET, Lionel, *Las grandes religiones de Asia*, trad. Gustau Raluy Bruguera, Barcelona, Editorial De Vecchi, 2004, 223 pp., 25 cm., il.

Lionel Dumarcet (a partir de ahora abreviado LD), profesor de historia y especialista en ciencia de las religiones, ofrece, gracias a esta magnífica traducción al castellano, la posibilidad de viajar a través de Asia con el objetivo de conocer las “grandes” religiones que allí están localizadas. No obstante, el libro comienza con un par de sentencias no muy afortunadas, tales como «[l]a primera palabra que nos viene a la mente cuando pensamos en Asia y en religión es, sin duda, *budismo*. Esta

asociación, que no es incorrecta, aunque sí parcial, [...]» (p. 5), en efecto ciertamente parcial, y «[t]ambién surgen referencias a la misteriosa China o al lejano Japón» (p. 5), como si estos dos países, junto a Corea, no representasen ningún mundo religioso importante vinculado a Asia. Pese a este comienzo un tanto errático, unas pocas líneas más develarán que LD es consciente en todo momento de la labor que tiene entre manos cuando se dispone a presentar las denominadas por él mismo “grandes religiones” de Asia: «Abordar toda esta extensión desde el punto de vista religioso implicaría tratar todas las religiones del planeta, y ello no es posible por cuestiones de límites editoriales y de competencia científica» (p. 5). Séale concedido, pues, un margen de trabajo respetable.

Este libro podría haberse titulado sin problemas *Introducción a las grandes religiones de Asia*, puesto que el carácter divulgativo de su prosa y la nula intención de entrar a debatir espinosas cuestiones científicas, ambas directrices evidentes desde el principio, así lo delatan. De hecho, las primeras páginas permiten al lector (neófito) comprender la situación actual de Asia desde puntos de vista diversos: al margen de las breves y concisas palabras, algunas de ellas ya citadas, de la introducción (pp. 5-6), el primer capítulo o parte (pp. 7-28), como viene a identificarse en el libro, trata sobre cuestiones muy generales, p. ej. los primeros rastros antropológicos descubiertos en tierras asiáticas (pp. 9-13), símbolos recurrentes de la prehistoria religiosa de la zona, aludiendo a estatuillas de sexo femenino, vinculadas a la madre tierra, fecunda y protectora, al sol y a la luna (pp. 15-7) o la revolución que supone la entrada de la humanidad en el neolítico, que obviamente tiene sus consecuencias en el ámbito de las creencias religiosas (pp. 19-20). Ahora bien, al autor de esta reseña se le escapa el porqué de incluir en esta parte el shamanismo (pp. 19-28), además con ortografía incorrecta galicista “chamanismo”. Si bien es cierto que el shamanismo se viene practicando desde tiempos inmemorables (como mínimo desde el paleolítico superior), no menos lo es el hecho de que constituye la religión mayoritaria de los grupos étnicos de las regiones central y oriental de Asia, ya sean samoyedos, ugríos, yeniseicos, chukotko-kamchatkos, esquimales siberianos, túrcicos, mongoles, coreanos o tungusos. El shamanismo es sin duda el movimiento religioso más importante de esta parte del continente asiático y que LD no tendrá ningún reparo en ignorar al concederles un apartado propio e independiente. Súmese a esto que la información proporcionada hace gala de algunos comentarios obscuros, por ejemplo al tratar la divinidad suprema de estos, afirmando que «[e]n el caso del grupo más importante de los citados, el de los turco-mongoles, se conoce con el nombre de tengri, el vocablo más antiguo conocido de este grupo lingüístico, que puede traducirse por “Cielo” o, mejor aún, “dios Cielo”» (p. 27). Varias son las observaciones que han de realizarse ante semejante afirmación. El término “tengri” con seguridad no es el más antiguo documentado en lenguas turco-mongoles, denominación por otro lado compleja desde el punto de vista lingüístico y que incita al error.¹ En cualquier caso, se trata de una palabra túrquica muy extendida,

¹ Si el autor se refiere a las lenguas “altaicas”, falta por mencionar a las manchú-tungusas.

cf. antiguo turco (inscripciones orjónidas, antiguo uiyur) *teyri*, turcomano *tanrı*, čaya-taj (antiguo uzbeko) *teyri*, uzbeko *tayri*, azerí *tanrı*, čuvašo *tura*, tuva *dēr*, tofalar *dēre*, kirguizo *tejir*, bašquiro *täyre*, etc. todas derivadas a partir de proto-túrcico **teyrj*.² No es sino de fuentes túrcicas, y bajo la forma de préstamos, que esta palabra viajera llega al mongol clásico *tengeri*, y de éste al evenki *tiyeri* o al solon *teyer*, estas dos últimas lenguas tungusas.³

Sea como fuere, un libro no puede ser calificado únicamente por un par de páginas. El resto de capítulos están mejor planteados, quizás por la ingente cantidad de bibliografía especializada y el mayor conocimiento de LD. China (pp. 31-100) y la India (pp. 103-87) son epígrafes geográficos que encierran una gran complejidad religiosa. En el caso de China, el autor opta por estudiar en primer lugar las divinidades agrarias, la religión imperial y su panteón particular, y las religiones no oficiales, como el neotaoísmo (pp. 71-77), el budismo (pp. 77-84) o la sincrética (p. 84), una combinación de corrientes que surgió a raíz de la invasión mongola, que trajo consigo la llegada de la dinastía Yuan (1279-1368). Las artes marciales y su relación con lo religioso merecen igualmente la atención de LD, todo un acierto (pp. 85-6). Por su parte, el capítulo dedicado a la India trata las diferentes manifestaciones religiosas del país tras realizar una fantástica introducción general, con especial hincapié en la civilización del Indo. A continuación se analiza la India védica (pp. 111-24), el brahmanismo (pp. 125-30), el hinduismo (pp. 131-64), el jainismo (pp. 165-72), el budismo (pp. 173-84) y el sijismo (pp. 185-7).

Los siguientes capítulos son igualmente interesantes. El tercero de ellos (pp. 89-100) está dedicado a describir la tensión existente entre los elementos iranios e hindúes, Zaratustra, el mazdeísmo y el neomazdeísmo. Estas cuestiones, que tal vez podrían haber sido etiquetadas con el epígrafe de “Oriente Próximo”, deja bien a las claras que no hay intención alguna de describir la situación de los auténticos pueblos de Asia Central, que como ya se ha apuntado antes, son de mayoría shamánica y tan asiáticos como el resto de grupos étnicos y geográficos estudiados a lo largo de la obra. El capítulo quinto (pp. 191-6) traslada al lector hasta Japón. En esta ocasión el autor ofrece una panorámica de la religiosidad nipona un tanto sesgada, ya que aparte del *shintō* (introducido en el siglo VI d.C. para enfrentarse al creciente dominio del budismo) y la mitología recogida en los monumentos literarios del *Nihongi* y el *Kojiki*,⁴ no se discute acerca de la situación prehistórica más moderna, tal y como ya se hiciera en otros capítulos con la India o China. Lo más grave de todo es que tras haber estudiado China y Japón LD opta por ignorar Corea, quizás sea porque los planteamientos ideológicos

² Cfr. entre otros G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972, pp. 523-4.

³ G. Doerfer, *Mongolo-Tungusica*, Wiesbaden, 1985, p. 236.

⁴ El *Nihongi* o *Nihon shoki* “Crónica de Japón”, fue acabado en el 720, ocho años después del *Kojiki* “Crónica de los sucesos antiguos”. Ambos están escritos en un impecable chino clásico y son obras de referencia para comprender el pensamiento religioso japonés antes de la llegada del budismo o *butsu-do*, que se consolida ya en la época Heian (794-1192).

más antiguos de este país con respecto a la religión se aproximan al shamanismo. En cualquier caso, el sexto capítulo (pp. 197-206) se dedica al maniqueísmo y al nestorianismo. Esta elección hace poner en duda el título original de la obra, puesto que por “grandes religiones” queda claro que no se alude a las que son practicadas por mayor número de personas, sino a las más célebres y sencillas de tratar dada la bibliografía a disposición del investigador. Cierra el volumen un glosario ciertamente útil (pp. 207-16), la bibliografía (pp. 217-20), cuyo carácter general y divulgativo explica muchas de las inconveniencias encontradas en el texto, y el índice general (pp. 221-3).

En conclusión, la ingente cantidad de fotografías, la ausencia total de referencias cruzadas en el texto, así como la no presencia de índices auxiliares, sean onomásticos, topográficos, analíticos o de cualquier otro tipo, deben llamar la atención del especialista y del lector neófito, aunque por razones bien distintas. El primero no encontrará ideas, propuestas, análisis, ni siquiera discursos aproximativos novedosos o enriquecedores (más bien todo lo contrario, al menos en lo que concierne a organización y selección), mientras que el segundo disfrutará de una introducción ilustrada, aunque de escaso valor científico y sin ningún apoyo bibliográfico que le permita continuar disfrutando del apasionante e inabarcable mundo del pensamiento religiosos asiático.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE
Universidad Complutense

ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2005, 347 pp.

La figura de Nāgārjuna constituye uno de los más altos exponentes del pensamiento mundial y, por dicho motivo, es recogido por Jaspers [1883-1969] dentro de su estudio sobre los grandes filósofos de la humanidad. Esta razón es suficiente para abordar la atenta lectura que nos propone Juan Arnaud.

La palabra Nāgārjuna es susceptible de ser interpretada desde diversos puntos de vista pues el propio pensador está asociado con la leyenda. Según señala Scharfstein [1998, p. 240] Nāgārjuna procede de la palabra nāga, que significaría *nacido del océano* y de la palabra ārjuna que traduce como *el que ha asegurado el poder de la verdadera doctrina*. La palabra nāga, haría referencia a la parte legendaria de la vida de Nāgārjuna que Arnaud describe en sus apéndices. Según diversas leyendas, de origen chino y tibetano, Nāgārjuna habría descendido al reino de las serpientes Nāgas, cuyo dominio es el océano, para arrebatarles sus poderes. Con la palabra ārjuna, se haría referencia a *la persona que posee los medios para someter el poder del pecado mundial*.

La obra de Arnaud comienza introduciéndonos en la figura de Nāgārjuna y su obra. Señala que existen pocos datos fiables sobre el gran filósofo el cual pudo haber vivido *circa* el siglo II o III de la era cristiana. Igualmente oscuros son los

datos sobre el lugar de nacimiento pudiendo haber nacido bien al sur de la India, cerca de Amaravati, bien al noroeste. Se le asoció siempre con la figura de un mago-alquimista.

Lo esencial de la figura que se estudia en este libro es que fue el fundador de la escuela Madhyamika (*De la vía media*) dentro del budismo Mahāyāna. Esta escuela llegará a ser una de las principales del pensamiento budista con influencias que nos llegan hasta nuestros días. Pero el pensamiento de un autor se articula a través de su obra por lo que Juan Arnau nos indica acertadamente que existe un serio problema a la hora de determinar los textos genuinos del filósofo al serle atribuidos trabajos que buscaban adquirir notoriedad. Pero lo que sí es cierto es que su obra principal es la titulada *Mūlamadhyamakārikā*, que se puede traducir como *Fundamentos de la vía media*. Esta obra se encuentra dividida en 27 capítulos y 450 estrofas. La idea central que se desarrolla en dicha obra trata sobre el origen condicionado de todas las cosas y su consecuente vacuidad. Pasemos pues a conocer la propuesta de Nāgārjuna a través del estudio de Juan Arnau.

El pensamiento budista, tras la muerte del Buda, tuvo como tema central el reflexionar sobre los constituyentes tanto del hombre como de las cosas. Estas reflexiones se recogen en la denominada literatura nikāya que sería posteriormente sistematizada en la literatura abhidharma. La tesis central de este pensamiento puede resumirse en la afirmación de que *nada existe aparte de esas realidades elementales denominadas dharmas*. Esta problemática aparece claramente reflejada en la obra *Las enseñanzas de Milinda* en la que se plantea la cuestión de cuáles son los elementos que habría que quitar a un objeto para que deje de ser el referente de una palabra. Tanto la palabra *hombre* como la palabra *carro* formarían una pseudo-identidad dado que no son más que un conjunto de realidades más elementales. Los dharmas se consideran que son reales si bien, al margen de los dharmas, los seres no son más que palabras. Esto implica que el mundo no es más que una ilusión creada por los dharmas que nos hacen ver *carros, personas* donde, en realidad, sólo existen combinaciones fugaces de elementos que surgen y desaparecen. La diferencia esencial con el atomismo griego radicará en que los dharmas, esos elementos últimos constitutivos de la realidad, existen sólo de forma instantánea. La naturaleza de las cosas son: a) impermanentes, b) instantáneas.

Las ideas del budismo antiguo se pueden resumir pues en: a) inexistencia del yo, y b) existencia fugaz y transitoria de los dharmas. A partir de estas reflexiones Nāgārjuna realizará su propuesta.

La idea central del gran pensador es la idea de *vacuidad* (śūnyatā). Por ello, Juan Arnau se esfuerza en diversas partes de su obra, consigliéndolo, en aclarar el significado de dicho extraño concepto. Vacuidad es ausencia de esencia alguna, carencia de naturaleza propia, relationalidad, contingencia universal. La vacuidad, en Nāgārjuna, se extiende absolutamente a todo, al sujeto, al mundo, al lenguaje, al propio nirvana. Un universo en el que todo es interdependiente, como las dovelas de un arco. Ahora los dharmas, tanto físicos como mentales, tampoco tendrán naturaleza propia.

Las consecuencias de esta idea central, y su radicalismo, se muestran en todas y cada una de las áreas a las que Nāgārjuna la aplica, tanto al aspecto ontológico como epistemológico.

En el campo de la Metafísica, el mundo es visto por el gran pensador como un mero espejismo. Y es en este punto donde la propuesta de Nāgārjuna sobre la causalidad resulta sorprendente. El filósofo sostiene que no existe razón lógica para suponer que el efecto no pueda preceder a la causa. Arnau llega a afirmar que la causalidad y su forma de entenderla es el centro de toda la filosofía de Nāgārjuna. El filósofo defiende que, en la causalidad, tan importante es la causa como el efecto sin que se pueda hablar de ninguno de ellos de forma separada; ni la causa ni el efecto tienen entidad propia, ambas son interdependientes. Por ello, cabría afirmar que el tiempo carece de dirección, no hay un primero y un después, un delante, un atrás. La causalidad no sería más que una mera impresión, una ilusión causada por la regularidad de los hábitos de la percepción y de la mente. Dicha regularidad haría que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, siendo nosotros los que ponemos el nombre de causa y efecto. Pero estas causas carecen de valor ontológico pues no pasarían de ser meras designaciones convencionales; en realidad, nada surge ni nada perece.

Este problema de la direccionalidad de la causalidad y, por ende, del tiempo se ha planteado en el pensamiento occidental pero en otros ámbitos. La concepción del tiempo que subyace a la física clásica newtoniana es la de un tiempo reversible. Para comprender esto se puede acudir a un ejemplo. Pensemos que grabamos con una cámara de video el movimiento de un péndulo. Si después vemos la película podríamos verla perfectamente desde el principio hacia el final y viceversa sin que notásemos diferencia alguna, lo que vemos es lo mismo, el péndulo de un lado hacia el otro, sin que podamos determinar si la película va hacia delante o hacia atrás.

Pero desde los estudios de Carnot sobre las máquinas de vapor, se ha asentado sólidamente la segunda ley de la termodinámica, la cual nos indica que todos los fenómenos tienen una direccionalidad, siempre se va desde el orden al desorden, de lo diferenciado a lo indiferenciado. Si ordeno mi cuarto (todo muy diferenciado), indefectiblemente, al cabo de un tiempo, lo volveré a encontrar desordenado, las cosas mezcladas, con dificultad para encontrar algo (todo muy indiferenciado). Si se niega la direccionalidad en la causalidad ¿dónde se deja la segunda ley?.

Pero el pensamiento de Nāgārjuna es más profundo. Si la primera consecuencia de la idea de vacuidad se aplicaba a la metafísica, el filósofo la extiende también al propio lenguaje. Ya se dijo que causa y efecto no son más que meros nombres que no designan entidades con naturaleza o existencia propia. Se debe pensar en términos de relationalidad, no de causalidad pues la idea de relationalidad evita que creamos en la existencia de entidades que sólo son creadas por nuestra mente. Si las palabras tienen referentes, pero dichos referentes no son entidades cerradas sino que carecen de esencia alguna, dichas palabras y sus significados estarán siempre atrapados por el con-

texto en que se utilicen. Los significados estarán pues sujetos a las transformaciones derivadas de su uso así como a las intenciones y emociones del hablante.

Nos encontramos pues ante una teoría del significado no referencial pero no en el sentido de que no existan los referentes, sino que éstos son mutables, móviles, inacabados, sin existencia propia, vacuos. Constantemente hablamos en términos de contrarios como al decir causa / efecto, substrato / predicado, sujeto / objeto, verdad / error, bien / mal, absoluto / relativo, cuerpo / mente, sustancia / característica, sagrado / profano, placer / dolor pero todo eso no es más que una forma de hablar. Acertadamente Arnau propone el ejemplo de la copa de Necker [p. 178] en la que es posible ver una copa o dos caras muy cerca una de la otra pero ninguna de las partes es independiente, ambas son vacías.

La propuesta de Nāgārjuna, ahora en el ámbito del lenguaje, deriva en su planteamiento de la teoría de la doble verdad a) la verdad convencional y, b) la verdad inefable. El lenguaje no es más que pura convención cuya finalidad es la de comunicarnos. Esta verdad convencional descansará en el acuerdo, en el correcto empleo de las reglas de cada juego del lenguaje. Pero al lado de ella se encuentra la verdad inefable, la última, que se configura como aquella situada más allá de cualquier lenguaje. Esto conduce a una de las conclusiones más sorprendentes de Nāgārjuna cuando afirma que el samsāra y el nirvana son lo mismo.

Uno de los grandes temas de discusión en la filosofía india es el determinar en qué consiste la liberación tan anhelada. Nāgārjuna, aplicando su idea de la vacuidad, nos dirá que el nirvana es un modo de ver, un modo de contemplar, un modo de estar en el mundo. No se trata de escapar a otra realidad, de salir de ningún laberinto pues Ariadna está en nuestra mente, no hay afuera. El lenguaje se convierte en retórica.

Todo lo anterior bien podría conducir a un nihilismo negativo. Pero la propuesta del sabio escapa a esa posibilidad. El tercer ámbito en el que aplica su visión de la vacuidad es el ámbito de la acción. El papel del aspirante a bodhisattva y que camina por la senda de la vacuidad se plasma en un doble compromiso : a) el adoptar un nuevo modo de hablar (el de la vacuidad), y b) la formulación del voto del bodhisattva.

La nueva forma de hablar hace referencia a comprender el cómo nuestro lenguaje nos engaña haciéndonos creer que existen cosas con naturaleza propia. El lenguaje es el que compartimenta y diferencia una cosa de otra; sólo las metáforas no traicionarán al mundo.

Para no caer en un discurso sin sentido, se hace preciso el compromiso moral y ético que se materializa por medio del voto del bodhisattva. Este voto consiste en un compromiso del aspirante a dedicar su vida a la liberación de sí mismo y a la salvación del prójimo por medio de la compasión. La meta del aspirante se fija ahora en alcanzar el despertar (pues no es otra cosa el nirvana) con el fin de rescatar al resto de los seres. La conducta del bodhisattva se concreta en el altruismo ideal (pues es una meta inalcanzable al ser infinitos los seres), en un vivir para los demás.

Para terminar es interesante resaltar la forma en la que Juan Arnau relaciona el pensamiento de Nāgārjuna con corrientes neopragmatistas especialmente con el pen-

samiento de Rorty. Lo objetivo se plantea, de este modo, como la facilidad de crear consenso entre los indagadores, la facilidad para obtener acuerdos. La verdad no es algo que haya que encontrar sino algo que hay que construir. No obstante, es importante resaltar aquí cómo esta verdad por acuerdo plantea serios problemas filosóficos pues los acuerdos están sujetos a pactos que se alcanzan en función de mayorías y lo que hoy es bueno y considerado lícito mañana pasa a ser considerado malo e ilícito. En este punto es importante recuperar ese compromiso ético del Mahāyāna, el vivir con el horizonte del altruismo, una referencia sólida en un mundo sin esencias, en el que la única esencia es la carencia, el vacío.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNAU, Juan (2004). *Fundamentos de la vía media*. Madrid : Siruela
- JASPERS, Karl (1883-1969). *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*. Madrid : Tecnos. 3 vol.
- MATAIX, Carmen (1999). *El tiempo cosmológico*. Madrid : Síntesis
- MATILAL, Bimal Krishna (1986). *Buddhist Logic and epistemology: studies in the Buddhist analysis of inference and language*. Boston
- RORTY, Richard (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid : Cátedra
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami (1998). *A comparative history of world from Upanishads to Kant*. New York : State University of New York Press.

Emilio GARCÍA

Himnos a Isis. Traducción y estudio preliminar de Elena Muñiz Grijalbo. Trotta – Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid, 2006, 173 pp. (ISBN 84-8164-818-3; 84-475-3019-1).

Los estudios sobre los cultos isíacos han experimentado en los últimos años un desarrollo sobresaliente. La historiografía hispana reunió a diversos especialistas en un libro homenaje al Prof. Álvarez de Miranda¹, pero merece destacarse especialmente la publicación de las actas de los dos primeros coloquios internacionales sobre el tema, de un volumen de la geografía cultural el isismo y de la publicación en otros tres de sus fuentes epigráficas, todo ello con L. Bricault como editor². La flo-

¹ Ed. R. Rubio, *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje al Prof. Álvarez de Miranda*, Ed. Clásicas, Madrid, 1996.

² Ed. L. Bricault, *De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque International sur les Cultes Isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999*, Leiden/Boston/Köln, 2000; Ed. idem, *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque International sur les Études Isiaques, Lyon III, 16-17 Mai 2002*, Leiden/Noston, 2004; Ed. Idem,

ración de esta actividad en torno a las cuestiones suscitadas por el sistema religioso que tuviera a Isis como centro es algo que se explica por la multiplicación de las informaciones aportadas por la arqueología reciente: por poner tan sólo un ejemplo, el hallazgo y la excavación del santuario de Isis y la Magna Mater en Mainz, la antigua *Mogontiacum*, está suministrando nuevos datos sobre las prácticas religiosas hasta ahora desconocidos. En este estimulante contexto historiográfico aparece este interesante libro de Elena Muñiz sobre los himnos de Isis, apenas estudiados de forma unitaria hasta la fecha y desde luego no con la integración de todos los materiales que aquí se contienen.

Las composiciones laudatorias de las divinidades tiene una larga historia en el mundo antiguo, desde los himnos sumerios y acadios editados por A. Falkenstein y W. Soden, los asirio-babilonios publicados por M.J. Seux, la tradición egipcia culminante en el famoso “Himno a Atón” compuesto por Akhenatón o los bien conocidos dedicados a los dioses griegos. Este tipo de obras está igualmente presente en la tradición paleocristiana, así como en el ámbito del maniqueísmo³. Sin embargo, los himnos de Isis tienen una especial interés por documentar en el nivel más teológico la prodigiosa expansión de la diosa egipcia en el mundo mediterráneo y en sus periferias, un fenómeno de difícil parangón en la historia de las religiones antiguas, paralela a la helenización de la antiquísima deidad: de hecho, de los dieciseis textos considerados, doce se han hallado fuera de Egipto demostrando, al igual que otro tipo de documentación arqueológica, epigráfica, papirolográfica o iconográfica, la enorme extensión de la geografía cultural isíaca que utiliza el griego como principal vehículo de expresión.

El libro se estructura en dos partes claramente diferenciadas, un estudio preliminar y la traducción de cada uno de los 16 himnos considerados, con sus glosas correspondientes. El estudio preliminar constituye un completo y crítico estado de la cuestión acerca de este tipo de documentos, con tres capítulos bien diferenciados. El primero plantea la cuestión de la existencia de un prototipo original para estas composiciones que habría sido grabado en una estela de Menfis erigida en las cercanías del templo de Hefesto, asimilación griega del egipcio Ptah. Tal modelo menfita es postulado por los himnos hallados en Cime (Asia Menor) y en la isla de Andros, así como por las informaciones de Diodoro de Sicilia. Nada impide aceptar la existencia de dicho prototipo en la primera época helenística, en torno al s. III (p. 13), aunque en mi opinión la mayor antigüedad relativa del himno de Maronea y de la larga letanía de Oxirrinco respecto de los himnos que reflejan más estrechamente el modelo originario –los de Cime, Salónica e Íos, datados entre los ss. I y III d.C.–

Atlas de difusión des cultes isiaques (IVe av. J.-C. – Ier. S. apr. J.-C.). Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres 23, Paris, 2001; Ed. *Idem, Recueil des inscriptions concernants les cultes isiaques*, 3 vols., Paris, 2005.

³ C.P.E. Springer, “The Hymns of Ambrose”, *Religions of Late Antiquity in practice*, ed R. Valantasis, Princeton/Oxford, 2000, pp. 34-356; V. Limberis, “Hymns to Mary, the Mother of God, the Theotokos”, *op. cit.*, pp. 357-363; J.D. Beduhn, “Manichean Hymnody”, *op. cit.*, pp. 364-369.

no parece dificultad menor para la tesis de tal modelo fuera el único para las composiciones que nos han llegado en honor de la helenizada Isis, cuyos testimonios contrastan con los himnos –de sabor mucho más egipcio y escritos en jeroglífico– de santuarios como File o Esna.

La autora apunta hacia el clero egipcio, más que a los soberanos lágidas –que parecen estar tras la construcción de esa divinidad híbrida que fue Serapis–, como presuntos autores de estos himnos, uno de los instrumentos esenciales en la propagación de Isis por el Mediterráneo (p. 23). La asimilación con la griega Deméter y sus misterios –ya señalada por Heródoto, *Hist.* 2, 59– sería una de las causas que permitirían explicar el inmenso éxito de la “Diosa de las mujeres”, extraordinario y único desde la perspectiva histórico-religiosa. Frente a la tesis de Harder y de Bergman sobre el carácter genuinamente egipcio de esos himnos y de su paradigma original (a partir de las características repeticiones que caracterizan a estas composiciones, las relaciones parentales de Isis con Osiris y Horus, sus acciones cósmicas en la separación del cielo y la tierra o en la institución del culto a los dioses), la omnipotencia cósmica de la deidad o el carácter decididamente cultural de sus acciones apuntan más bien a una elaboración sincrética de época helenística llevada a cabo por aquellos sacerdotes egipcios para facilitar su expansión por un mundo mediterráneo de habla sustancialmente griega, en un proceso –“de catolicidad” podría decirse– comparable en mi opinión al de la transformación del judaísmo de los seguidores de Jesús de Nazaret en un nuevo sistema judeo-cristiano por obra de Pablo de Tarso, o –si bien sobre unas bases igualmente distintas– al de la construcción de la nueva religión mitraica, soteriológica como las anteriores, a partir de la antiquísima divinidad del politeísmo iraní.

Tiene razón la autora cuando, en la segunda de las secciones del estudio preliminar, manifiesta la inadecuación del término “aretalogía” (entendido, en sentido técnico, como un elenco de virtudes con que el devoto alaba a la divinidad y agradece su intervención milagrosa), así como la ociosidad de las disputas entre los partidarios de emplear esa denominación (al menos, como hace Grandjean, para algunas de las composiciones) y quienes, como Longo, la rechazan de plano. Igualmente convence la propuesta de usar, precisamente por su mayor ambigüedad, el término “himno” para aludir a estos textos, habida cuenta de que vienen caracterizados sobre todo por su uso cultural⁴. Ahora bien, sería precisamente la heterogeneidad de tales liturgias un elemento sustancial para entender porqué buena parte de las composiciones se alejaron de ese teórico prototipo original representado por la de Cime (de hecho, algunos himnos parecen puras creaciones literarias).

La tercera sección se dedica a la categorización de los himnos isíacos en el contexto de los cultos greco-orientales –de carácter en buena parte mítérico– que flo-

⁴ De acuerdo con Queremón, estoico del s. I d.C., los sacerdotes de los dioses egipcios recitaban himnos de alabanza tres o cuatro veces al día, al amanecer, mediodía, atardecer y por la noche (Chaer. Fr. 10; Porph. *Abstin.* 4, 6, 8).

recen en el mercado religioso del Imperio romano⁵. La autora subraya en concreto el proceso general de autonomía de la plegaria en el conjunto de los rituales y su redefinición desde la petición hacia la acción de gracias (p. 48). Elena Muñiz destaca, igualmente de forma muy acertada, los componentes esenciales de un nuevo comportamiento religioso que desde el s. I a.C., caracteriza a estos sistemas religiosos henoteístas –es decir, no exclusivistas como los monoteístas, pues la preferencia más o menos intensa del devoto no excluye otras divinidades–: la aparente paradoja de la inaccesibilidad y cercanía del dios, la polinomia o multitud de epítetos referidos a una misma deidad –Isis de los “mil nombres”–, inmejorablemente exemplificada en la letanía de Oxirrinco, el carácter supremo o altísimo de la entidad sobrenatural, la relación mucho más directa del devoto con la deidad de que caracterizaba al modelo de la religión politana, decididamente más intramundana –o “locativa” por seguir la terminología de J.Z. Smith–. Es especialmente el carácter salvífico, es decir, extramundano, de los cultos misteriosos el elemento que sitúa al nuevo iniciado en una situación de liminalidad permanente, al hacer de su vida entera un puro ritual (p. 59) encaminado a lograr la salvación –de donde el carácter “utópico” señalado por Smith para estos sistemas–, lo que se traduce igualmente en la “salida afuera” de las imágenes divinas desde sus santuarios, paseadas procesionalmente para acentuar la comunicación con los fieles, y autores como Turcan defienden que la adoración cotidiana de las imágenes habría sido una forma de piedad oriental introducida en Occidente por el isismo.

La segunda parte del libro contiene la excelente traducción y comentario de los himnos, incluyendo la bibliografía específica para cada una de las composiciones. La ordenación –y este es el único reparo relativo que cabe poner a la obra– no sigue el orden cronológico que parecería más deseable, pues comprensiblemente se parte del himno de Cime, considerado de forma prácticamente unánime como la versión más completa del teórico modelo original, y de los de Salónica e Íos tan relacionados con él⁶ y, como él, redactados en primera persona⁷. Al optar por este criterio se convierte lo que no es sino una hipótesis más o menos fundamentada (la existencia de un modelo datable en el s. III a.C. del que derivaría la mayor parte del material existente) en criterio ordenador por encima de la datación de los diversos textos. Pero es cierto que el criterio de ordenación empleado podría justificarse si se piensa que la cronología de diversas composiciones está lejos de ser segura o unánime-

⁵ Véase por último J. Alvar, *Los misterios. Las religiones “orientales” en el Imperio romano*, Barcelona, 2001.

⁶ Algunos autores extienden más imprudentemente el modelo estereotipado de la letanía de Cime a otros textos –además de los que razonablemente acepta la A.–: sería el caso de Maronea, Andros, Cirene o el texto de Diodoro Sículo, e incluso una posible influencia se reconoce en los himnos de Isidoro o en el papiro de Oxirrinco (referencias en G. Corrington Streete, “An Isis Arethalogy from Kyme in Asia Minor, First Century B.C.E.”, en Valantasis 2000 –cit. N. 3- 369-383).

⁷ Este rasgo se da igualmente en los salmos funerarios maniqueos en la voz del Espíritu Vivo: Beduhn 2000 (vid. n. 3).

mente compartida: la datación de Cime oscila entre el s. I a.C.⁸ y los ss. I-II d.C., fecha más tardía por la que se inclina la autora.

Uno de los rasgos más insólitos de la naturaleza de Isis en el himno de Cime es el que la presenta como señora de la guerra, del rayo y de la tormenta (vv. 41-41). A las consecuentes observaciones de la autora para explicarlo (asunción por Isis de los poderes de deidades semíticas como Anat, Astarté o Baalat –pp. 80-81–) quizás no sea ocioso añadir que esta caracterización no aparece en Salónica, Íos o en otro himno (pues no es seguro que la expresión «De ti nacen los ensordecedores truenos...» –p. 157– contenida en un papiro de Oxirrinco del s. III d. C. pertenezca a un himno isíaco). Como bien señala la autora, los lectores griegos del himno difícilmente podrían dejar de advertir la absorción por parte de la omnipotente Isis de los poderes tradicionales de Zeus, pero es toda la personalidad mítica dominante en el Asia Anterior desde mediados del II milenio, a través de divinidades diversas –Teshub en el ámbito hurrito-hitita, Baal en el cananeo– que, como el heleno Zeus, encarnan la divinidad activa y triunfadora en el conocido mitema del conflicto entre generaciones divinas, la que parece haber sido absorbida en este proceso de “imperialismo religioso” por Isis. La expansión totalizadora de Isis supera así, lo mismo que en el triunfo de la diosa sobre el Destino –o, lo que es lo mismo, sobre la terrible doctrina babilónica de la *Heimarméne*– o en el decreto de la que las mujeres fueran “amadas por los hombres” (no sólo amadas: el himno-letanía de Oxirrinco indica que «igualaste el poder de las mujeres al de los hombres» p. 133), cualquier experiencia similar conocida en tiempos anteriores. Quizás esta sea en mi opinión la razón de que el himno de Cime utilice de forma aparentemente incongruente epítetos masculinos para calificar a Isis: *tyrannos* de la tierra en el v. 3, *theos* (“dios”) como es llamada por las mujeres en el v. 10. Naturalmente, esa expansión sería decididamente ayudada por la política filoísica de emperadores como Calígula, los Flavios, Cómodo o Caracala, una vez superados las difíciles vicisitudes iniciales del culto en la *Vrbs Roma*, que culminan en la persecución tiberiana del año 19 d.C.

La automanifestación predicativa que caracteriza los himnos considerados “standard”, aunque existente igualmente en los himnos de Andros o de Diodoro de Sicilia, del s. I a.C., no define sin embargo al más antiguo de los textos, que es paradójicamente el hallado más recientemente: la llamada “aretalogía de Maronea”, procedente de esta ciudad de Tracia, que presenta rasgos específicos en el contexto de estos documentos (descendencia de Isis de la Tierra y no de Crono, matrimonio con Serapis y no con Osiris, conexión especial con Eleusis y sus misterios) y un formato excepcional, como bien observa la autora, posiblemente relacionado con algún certamen poético o musical. El himno de Andros enfatiza el dominio del mar que tiene la diosa, un aspecto que parece claramente helenístico y que se celebra ritualmente en la “Navegación de Isis” (*Navigium Isidis*), que abre en marzo el período de los viajes por mar (*Ploiaephisia*) y que todavía se celebraba en Italia en el s. V d. C.

⁸ Referencias en Corrington Streete 2000 (vid. n. 6).

Los cuatro himnos compuestos por Isidoro en honor de Isis-Hermuthis, nombre griego de la diosa agraria egipcia Renenunet, conservados en una columna del templo de Medinet Madi, en El Payum, pueden plantear una dificultad añadida al teórico modelo común de Cime-Menfis, dado su sabor más marcadamente “egipcio” que otras composiciones y su relativamente temprana datación en el s. I a.C. Una atmósfera igualmente egipcia se respira en el himno de la *Koré Kosmou* (“Hija del Mundo”), del s. III, perteneciente al *Corpus Hermético*, en el que, subrayando una relación ya conocida en otros himnos –como el de Cime–, se enfatiza la conexión de la diosa con Hermes (versión griega del egipcio Thot), dios de la sabiduría secreta que Isis transmitirá a su hijo Horus, divinidad también de las letras sagradas, la simpatía universal, la demonología, la filosofía y hasta la magia (de ahí la apelación a la diosa también en contextos mágicos y de la religiosidad popular: «Señora, Isis, Némesis, Adrastea, polinominada, polimorfa», como reza uno de los papiros mágicos griegos –*PGM VII*, 503-504–).

No podría pensarse en una persona más adecuada para escribir este libro necesario que la profesora Elena Muñiz, a pesar de su juventud uno de nuestros mejores especialistas sobre los sistemas religiosos de época imperial romana, como muestra una trayectoria cimentada a partir de la sólida base de su tesis doctoral sobre los problemas inherentes a la cristianización del sentimiento religioso pagano. Creo por ello que los amantes de la Antigüedad en general, y los estudiosos de sus sistemas religiosos en particular, debemos agradecer a la autora por habernos procurado por vez primera en español la traducción y el comentario de estos importantes documentos, así como por haber llevado a cabo una tan atinada evaluación de los mismos en el horizonte evolutivo de los cultos existentes en el Imperio romano.

Francisco MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza

ABUMALHAM, Montserrat (coordinadora), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Editorial Trotta, S. A., & Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid, 2005, 231 pp. ISBN: 84-8164-749-7 (Trotta) y 84-475-2955-X (PEUB).

El Islam es ante todo una religión, es decir, una forma de vida y comportamiento elaborada sobre una doctrina cuyas fuentes son tenidas por divinas o relacionadas con lo divino. Es lógico que, a la hora de estudiar el Islam, en cualquiera de sus facetas, el interesado haya de dirigirse ante todo a ese carácter de religión; y, por lo tanto, si quiere sacar algo en claro, debe acudir a esas fuentes concretas, que por abundantes, son difíciles de tener a mano, y por estar mayoritariamente en árabe, no son asequibles a todos.

Tenemos ante nosotros un libro infrecuente, tanto por su contenido como por sus intenciones, en el panorama editorial español. Esto hace que pueda ser tenido por

doblemente “raro” o por doblemente valioso, según se mire. Por lo que se refiere al contenido, lo cierto es que, a excepción del Corán y de algunas otras obras y documentos concretos, escasean las traducciones castellanas de literatura religiosa de tradición musulmana. Y por lo que se refiere a sus intenciones, tampoco es frecuente encontrar libros de semejante temática y que, como el que aquí se reseña, estén dirigidos a un público relativamente amplio, sobre todo estudiantil universitario. Vale la pena destacar entonces que producciones como ésta no son tenidas en cuenta para los tan traídos llevados “sexenios”, es decir, no cuentan a la hora de valorar económica (y académicamente) la labor investigadora de sus coordinadores y autores, pues se consideran exclusivamente didácticas y, en ocasiones, hasta de divulgación. He ahí uno de los motivos por los que muchos profesores universitarios no se embarcan en semejantes empresas, que consideran “estériles”. De ahí también su escasez.

Montserrat Abumalham ha hecho acopio de valor y de un inmejorable equipo de arabistas e Islamólogos españoles para producir esta antología, “muestra significativa de los muchos géneros religiosos que el islam árabe ha cultivado a lo largo de los siglos” (p. 9). Sus textos han sido cuidadosamente seleccionados (y traducidos del árabe) por cada uno de los colaboradores, quienes han tenido en cuenta los escritos relacionados con al-Andalus “para mostrar cómo el islam andalusí contribuyó en gran medida al desarrollo de la espiritualidad musulmana y la especulación religiosa” (ídem). Cada texto (o grupo de textos) lleva una valiosa introducción al género o a la obra en cuestión y está profusamente anotado a pie de página para su mejor comprensión y remisión a fuentes y bibliografía diversa, cuya relación se encuentra al final del libro.

La antología intenta señalar “el valor propio de la tradición riquísima y plural que se ha desarrollado en el seno del islam” y tiene la intención de “proporcionar un elemento de estima de esta tradición. De igual modo, se pretende paliar una lectura monolítica de esta religión” (p. 11). Buenos objetivos, desde luego. Y bien logrados, sin duda.

El índice del libro es el siguiente: “Introducción”, por Montserrat Abumalham (pp. 9-13), “El Corán” (Ídem, pp. 15-36), “Hadit” (Ídem, pp. 37-45), “Descripciones del Paraíso” (Juan Pedro Monferrer, pp. 47-80), “La oración” (Cristina de la Puente, pp. 81-97); “Vidas de santos” (Fernando Rodríguez Mediano, pp. 99-116), “Textos legales” (Delfina Serrano & Amalia Zomeño, pp. 117-34), “Relatos de conversiones al islam” (Mercedes García-Arenal, pp. 135-54), “Polémica anticristiana” (Maribel Fierro, pp. 155-170), “Mística” (Montserrat Abumalham, pp. 171-189) y “Pensamiento islámico contemporáneo” (Emilio González Ferrín, pp. 191-211). Sigue a continuación una amplia bibliografía (pp. 213-227) y unos apuntes sobre los autores (pp. 229-231).

Es obvio que “no está todo lo que es”: faltan, desde luego, textos importantes. Con honradez lo señala la coordinadora en la página 11 de su introducción, donde dice que, “no obstante, esperamos que con esta primera muestra de un abanico suficientemente amplio de textos, el lector se haga una idea de la profundidad y variedad de los mismos y de la tradición musulmana, desde la época fundacional hasta

hoy mismo". Pero sí que "es todo lo que está", ¡y vaya si es y si está! Porque, ¿qué antología está "completa", si su mismo fin es el de la selección?

Enhorabuena, pues, por esta antología selecta, valga la redundancia, de textos religiosos de la tradición islámica. Nuestros estudiantes (y nuestros colegas enseñantes) contarán (contaremos) a partir de ahora con una herramienta de trabajo de la que no disponíamos. Quien firma, que reconoce no ser especialista en el asunto de literatura religiosa aunque sí interesado en ella, claro, por el mero hecho de trabajar sobre otros aspectos del Islam, aplaude con entusiasmo la aparición de este volumen. Ojalá (quiera Dios) que tenga reediciones donde se aumenten y perfilen cualesquier aspectos que la coordinadora o los autores consideren que puedan ser objeto de ello. Mientras tanto, a disfrutar, que para eso dicen que estamos en la vida.

Juan A. SOUTO
Universidad Complutense

PARDO PRIETO, Paulino César, *Libertad de conciencia y sistema concordatario histórico español*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2004, 363 páginas, ISBN 84-9773-162-X.

Hace tiempo que se notaba la falta de un trabajo exhaustivo sobre la evolución histórica del sistema concordatario español, y esta monografía del Profesor Pardo Prieto viene en cierto modo a colmar esta laguna. El autor no se ha limitado al estudio de los Concordatos más recientes, como los de los siglos XVIII, XIX y XX, sino que esta investigación hunde sus raíces en la legislación medieval y de inicios del Estado moderno, aportando una sugerente interpretación de los elementos sustanciales que se encuentran en la base del origen de las relaciones concordatarias entre el Estado y la Iglesia Católica en España, en un contexto histórico en que la Iglesia aparece como una suerte de *Estado dentro del Estado*, como el autor señala en la página 45.

En la obra se ponen nítidamente de manifiesto las dos grandes notas que caracterizan el sistema concordatario histórico español: la de confesionalidad y la de institucionalización de la relación, de modo que lo primordial no van a ser los individuos a la hora de definir las reglas de la negociación entre el Estado y la Iglesia, con lo cual para entender el trasfondo de lo que se está dilucidando en los Concordatos es preciso conocer las cuestiones que preocupan a ambas instituciones de cara a garantizar su preeminencia social, no los derechos fundamentales de los individuos, pues es ésta una categoría que resulta desconocida, en el discurrir de estas relaciones y pactos, de modo que a nuestros ojos sólo cabe una reacción de perplejidad al desmontarse, a resultas de este estudio, la forma e intensidad en la que derechos y libertades individuales hoy indiscutiblemente reconocidos, quedaron postergados durante siglos.

A partir del empleo sistemático de las técnicas del reconocimiento de efectos y de la remisión formal, se resuelven de modo *sui generis* los problemas surgidos en la intersección entre dos ordenamientos primarios como el ordenamiento confesional y el del Estado. Un modelo de relaciones que comienza a perfilarse a partir de la definición de las bases de la emancipación del Estado de la tutela de la Iglesia, que puede ya verse claramente perfilada en opinión del autor a partir de la dinastía de los Trastámaras, cuando los monarcas castellanos pretenden el reconocimiento de ámbitos de gestión autónomos que afectan directamente a la vida de la Iglesia, y que provocan el interés de los reyes castellanos por participar en la reforma de las instituciones eclesiales.

La bipolaridad manifestada en torno a dos elementos, el Estado y la Iglesia, especialmente celosos de velar por la defensa de sus propias esferas de competencias, producirá pronto roces que deberán resolverse de algún modo, optándose finalmente por la vía concordada, como la Concordia *Facchinetti* de 1640, que pretende relajar la tensión entre ambos polos, redistribuyendo las relaciones de poder, de modo que quede garantizada la primacía social de la Iglesia y del Estado de manera simultánea en la medida más amplia que sea posible.

Este texto legal es un preludio de lo que va a ocurrir en el siglo XVIII, en que en el contexto de un pleno expansionismo del regalismo borbónico, las oportunidades de roce van a aumentar sustancialmente, frente al escenario dibujado en la España de los austrias. Los textos concordados de 1717, 1737 y 1753 son una obra maestra de esa relación de utilidad configurada en el conocido esquema *do ut des*, en que la Iglesia sólo va a poder ver garantizada su posición de privilegio social a cambio de dar amplia rienda al intervencionismo regio en sus asuntos internos. Este periodo histórico es estudiado en las páginas 67 a 135, con una especial profundidad, detalle de fuentes, y a la vez, una gran sentido de síntesis, que dibujan un magnífico *retrato de época*.

El Concordato de 1851 es definido por el autor como un *Concordato de defensa*, pensado para blindar los privilegios que favorecen a la Iglesia y a la clase social que sustenta a la Monarquía, en el que a cambio de otorgar la sanación de los bienes desamortizados adquiridos por la clase social en el poder, la Iglesia va a conseguir el control del sistema educativo, y matrimonial, y además, con el paso verá como se consolida en su favor la dotación de culto y clero.

Los Convenios con la Iglesia en tiempos de la dictadura del General Franco, y muy especialmente el Concordato de 1953 culminarán este proceso histórico, blindando la hegemonía social de la Iglesia Católica, en todo lo referente a educación, matrimonio, financiación, y en suma, se garantiza una posición de monopolio religioso (sólo timidamente diluido con la Ley de Libertad Religiosa de 1967) en una sociedad que paradójicamente comienza a dibujarse nítidamente como mucho más plural en el campo religioso, especialmente a partir del acelerado proceso secularizador desatado en los años 60, y sobre todo, en los 70.

El estudio de todos estos antecedentes históricos es a nuestro juicio crucial para conocer ciertos aspectos que afectan a elementos claves de las reglas de juego entre la

Iglesia y el Estado, incluso en nuestros días, pues al haber nacido en el contexto de un Estado Confesional, muy diferente al modelo laico dibujado en la Constitución de 1978, proyectan una cierta sombra sobre los Acuerdos de 1979, que se traducen en aspectos como la financiación por el Estado de la Iglesia Católica, el adoctrinamiento religioso dentro del sistema educativo con cargo a fondos públicos, y en la posibilidad de reconocer eficacia civil a resoluciones matrimoniales canónicas, en un país cuya Constitución proclama a los cuatro vientos que *ninguna confesión tendrá carácter estatal*.

Se me antoja que buena parte de esa ola de contestación contra los Acuerdos de 1979, un cuarto de siglo después de su firma, a la que hace referencia en su Prólogo el Profesor Llamazares Fernández, en la página 24 de la obra, se deba precisamente a los efectos de esa sombra histórica que pesadamente se dibuja sobre ellos. En este contexto, esta obra arroja paradójicamente muchas claves para entender cómo se configuró en tiempos pretéritos la proyección actual de la citada sombra.

El estudio realizado por el Profesor Pardo Prieto me ha resultado especialmente sugerente de cara a conocer cómo, por qué y en qué modo se perfiló históricamente el desarrollo de las limitaciones a la libertad ideológica y religiosa desde la España del Antiguo Régimen hasta nuestros días, garantizándose una posición de predominio de la Iglesia Católica, controlándose desde la Iglesia y el Estado la libertad de conciencia de los súbditos, y coartándose eventuales atisbos de disidencia religiosa, en un país en que la Iglesia y las autoridades públicas acudieron prestas al sofocamiento de movimientos heterodoxos como la Reforma, dibujando artificialmente un panorama de homogeneidad ideológica y religiosa, que sin embargo sólo se desmorona hasta bien entrado el siglo XX, pese a algún esfuerzo legislativo en sentido contrario, como la Constitución de la II República Española, o más tibiamente, la Constitución de 1869.

No quisiera dejar pasar por alto el hacer una referencia a la rica bibliografía aportada al final de la obra, en las páginas 339 a 363, que abarca a más de medio millar de publicaciones científicas sobre esta materia, lo que da a nuestro juicio una verdadera dimensión del rigor con el que está realizada esta investigación, en la que se han tomado en consideración la opinión de autores nacionales y extranjeros de una amplio espectro de posiciones ideológicas, (algo que no es regla universal en nuestra disciplina), y que constituye un material de enorme utilidad para quienes deseen profundizar en estos temas.

Sólo me queda reconocer lo mucho que he aprendido con la lectura de este libro, así como expresar mi deseo de poder ver pronto la nueva obra, en cuya publicación está trabajando el Profesor Pardo Prieto, sobre el vigente sistema español de acuerdos, culminando una investigación que a buen seguro constituirá un punto de referencia a la hora de conocer el modelo de relaciones entre el Estado y la Iglesia en España.

Alejandro TORRES GUTIÉRREZ.
Dpto. de Derecho Público. Universidad Pública de Navarra