



Mircea Eliade & Ioan P. Coulano

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES

PAIDÓS ORIENTALIA

Mircea Eliade

Ioan P. Couliano

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES

PAIDÓS ORIENTALIA

Diccionario de las religiones

© 2022, Mircea Eliade & Ioan P. Couliano

Título original: *Dictionnaire des Religions*

Publicado en francés, en 1991, por Plon, París

Traducción de Isidro Arias Pérez

1ª edición en la colección Surcos, 2007

De esta edición:

Diseño de cubierta e interiores: Departamento de Diseño
de Editorial Planeta Perú

Revisión técnica: Erick Weis / Elizabeht Bautista

Imagen de cubierta: Detalle de "Krishna sostiene el Monte
Govardhan para proteger a los pobladores de Braj". c. 1590

Derechos reservados

© 2022, Editorial Planeta Perú S. A.

Bajo su sello editorial Paidós

Av. Juan de Aliaga N.º 425, of. 704

Magdalena del Mar, Lima, Perú

www.planetadelibros.com.pe

Primera edición: marzo 2022

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN: 978-612-4404-21-4

Registro de Proyecto Editorial: 31501202100557

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N.º 2021-14040

Impreso en Gráfica Esbelia Quijano S. R. L.

Jirón Recuay N.º 255, Urb. Chacra Colorada, Breña, Lima, Perú

Lima – Perú, febrero 2022

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes del Código Penal). La editorial no se hace responsable por la información brindada por el autor en este libro.

Para Christinel Eliade

*Afirmo que, en Su sabiduría,
Él no era propenso a dar más y que Él no lo quería.
Por qué Él no lo quería, lo ignoro, pero Él lo sabe.*

Alberto Magno (1206-1280),
Opera XXVI, 392.

*Kānāfi' l-imkan abda'mimmā kān. En potencia existen
cosas más maravillosas que lo existente de hecho.*

Al-Biqāī (1404-1480),
Tahdim al-arkān, fol. 48 a.

Índice

Prefacio	xi
Nota bibliográfica y abreviaturas.....	xvii
Introducción: La religión como sistema.....	xxi
 Primera parte: Las religiones	29
Capítulo 1: Religiones de África	31
Capítulo 2: Religiones de América Central	49
Capítulo 3: Religiones de América del Norte	57
Capítulo 4: Religiones de América del Sur.....	69
Capítulo 5: Religiones de Australia	83
Capítulo 6: Budismo	87
Capítulo 7: Religión de Canaán.....	115
Capítulo 8: Religión de los celtas	121
Capítulo 9: Confucianismo.....	127
Capítulo 10: Cristianismo	135
Capítulo 11: Chamanismo	179
Capítulo 12: Religiones dualistas	185
Capítulo 13: Religión de Egipto.....	195
Capítulo 14: Religión de los eslavos y bálticos	205
Capítulo 15: Religión de los germanos.....	209

Capítulo 16: Religiones de Grecia	217
Capítulo 17: Religión helenística	233
Capítulo 18: Hinduismo	239
Capítulo 19: Religiones de los hititas	257
Capítulo 20: Religiones de los indoeuropeos	261
Capítulo 21: Islam	265
Capítulo 22: Jainismo	293
Capítulo 23: Judaísmo	299
Capítulo 24: Religiones de Mesopotamia	323
Capítulo 25: Religiones de los misterios	331
Capítulo 26: Religiones de Oceanía	337
Capítulo 27: Religiones de la prehistoria	343
Capítulo 28: Religión de los romanos	349
Capítulo 29: Sinto	355
Capítulo 30: Taoísmo	365
Capítulo 31: Religión del Tíbet	373
Capítulo 32: Religión de los tracios	377
Capítulo 33: Zoroastrismo	383
 Segunda parte: Índice comentado	 397

Prefacio

En mayo de 1975, al final del segundo trimestre que yo había pasado en Chicago como estudiante, Mircea Eliade me habló por primera vez del proyecto de este *Diccionario*, aunque el contrato solo se firmaría bastantes años después. Ocupado en terminar la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, no volvió a pensar en el proyecto hasta que, en 1984, hablamos del mismo en dos ocasiones, en París y en Groninga, respectivamente. En ese momento, Mircea Eliade deseaba condensar la *Historia* en un solo volumen, un compendio sobre las religiones para el lector no especialista, pero sus energías estaban comprometidas con otros proyectos, como la dirección de los trabajos para la *Enciclopedia de las religiones*, publicada en inglés por la editorial Macmillan de Nueva York. Tal vez por ese motivo se le ocurrió entonces la idea de fundir el diccionario y el resumen de la historia de las religiones en un solo volumen, en el que las religiones serían presentadas por orden alfabético más bien que cronológico. Una segunda parte serviría de índice general y contendría algunas informaciones suplementarias, pero la lectura (alfabética) de los capítulos de la primera parte no sería menos agradable e instructiva que la de la «novela de la

historia de las religiones» que Eliade no podía escribir por falta de tiempo. Una vez puestos de acuerdo para la adopción de esta fórmula, la mantuvimos sin ninguna modificación esencial.

Existe un número relativamente considerable de diccionarios de las religiones, compilaciones de un solo autor u obras colectivas (véase la *Nota bibliográfica* a continuación de este prefacio). Pero es evidente que escribir un diccionario de las religiones que al mismo tiempo sea correcto (desde el punto de vista científico) y accesible es una empresa descabellada, a menos que el autor o los autores no dispongan de un filtro que les permita proyectar una luz original sobre el sistema de las religiones. (Pero, entonces, ¿no es acaso probable, o incluso inevitable, que tarde o temprano la crítica les reproche el carácter parcial y personal de tal empresa?). Mircea Eliade poseía sin duda su propio filtro hermenéutico, así como una experiencia incomparable en el estudio de las religiones. Por otra parte, él estaba dotado de una curiosidad tan rara como su flexibilidad metodológica. Al final de su carrera, envidiaba la libertad y la creatividad que gozaban los científicos con respecto a los historiadores y a los otros universitarios en el sector de las ciencias humanas, las inhibiciones de los cuales las explicaba Mircea Eliade en virtud del gran complejo de inferioridad que sufrían los interesados. En los artículos más complejos de este *Diccionario* se subrayará el carácter de *sistema* de la religión; esta concepción, aunque expresada de diferente modo, está presente en Mircea Eliade desde sus primeros libros. Y si la introducción del *Diccionario* parece situar en una nueva perspectiva las relaciones entre una serie de métodos de carácter sistémico de los que hasta ese momento se habían señalado más bien los contrastes, es que la conciliación era posible y sin duda inevitable. En efecto, entre método y metodología hay la misma distancia que entre ciencia y tecnología, y premisas cercanas pueden dar lugar a resultados muy dispares.

El género propio de la obra de consulta difícilmente puede contentarse con un principio estructurador. Necesita datos actualizados sobre toda una categoría de fenómenos que, a menos de poseer conocimientos especializados, escapan al control del historiador. Fiel a un ideal que Mircea Eliade había enunciado en repetidas ocasiones, personalmente he tratado de ensanchar sin cesar el horizonte de mis conocimientos en historia de las religiones hasta integrar en ella la bibliografía esencial de todas las religiones conocidas. Sin los informes que publico habitualmente desde 1974 en *Aevum*, *Revue de l'histoire des religions*, *History of Religions*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, *Journal for the Study of Judaism*, *Journal of Religion*, *Church History* y otros me habría sido imposible llevar a feliz término este proyecto de diccionario de las religiones. Igualmente, los contactos mantenidos en determinados momentos de mi vida con eminentes historiadores y filósofos han marcado profundamente mis investigaciones. Me gustaría mencionar aquí particularmente a Ugo Bianchi en Milán, a Michel Meslin y Jacques Flamant en París, a Maarten J. Vermaseren en Amsterdam de 1978 a 1983, a Moshe Barasch en Jerusalén, a Carsten Colpe en Chicago en 1975, a Hans Jonas, con quien me he encontrado en New Rochelle, Luxemburgo y Groninga, a Hans Kippenberg, Florentino García Martínez y Hans Witte en Groninga, a Michel Stone en Wassenaar, a Gösta Ahlstrom, Dieter Betz, J. J. Collins y Adela Yarbro Collins, Wendy Doniger, Robert Grant, David Hellholm, Bernard McGinn, Joseph M. Kitagawa, Arnaldo Momigliano, Michael Murrin, Frank Reynolds, Larry Sullivan, David Tracy y Anthony Yu en Chicago, y a otros muchos colegas y amigos cuya obra y/o presencia han ejercido sobre mí un influjo profundo y en ocasiones me han permitido evitar esas meteduras de pata que todo generalista parece estar condenado a cometer.

Entre el 23 de marzo de 1986 y el 22 de abril de ese mismo año, fecha de su muerte, vi a Mircea Eliade todos los días. Hasta el 13 de abril nuestras discusiones de trabajo tuvieron en general por objeto este *Diccionario*. Yo le presenté todo tipo de notas bibliográficas, aunque en ese momento no se había iniciado aún la redacción propiamente dicha del mismo. Como la *Enciclopedia de las religiones* se encontraba ya en la imprenta y Mircea Eliade había visto todos los artículos de la misma, me confió la tarea de escribir el texto del *Diccionario* a partir de los tres primeros volúmenes de su *Historia de las creencias*, del cuarto tomo (obra colectiva de la que todavía estábamos a la espera de unos cuantos capítulos) y de la *Enciclopedia*. Evidentemente, Mircea Eliade habría revisado y modificado mi manuscrito antes de entregárselo al editor.

Por desgracia, este *Diccionario* no tuvo esa suerte. Mircea Eliade no está ya entre nosotros para dar la aprobación final a este trabajo. Sin embargo, conociendo su enorme interés por la culminación de este proyecto, no quise abandonarlo en modo alguno. Como la tarea corría el peligro de superar mis fuerzas, discutí con la señora Christinel Eliade la posibilidad de contar con un colaborador. Tuve la suerte de encontrar en H. S. Wiesner, M. A. del famoso Instituto de Lenguas Orientales de la Universidad de Chicago y M. A. en religión por la Universidad de Harvard, una colaboradora perfectamente informada de la obra de Mircea Eliade y de la bibliografía relativa a varias civilizaciones antiguas y modernas del Oriente Medio.

A lo largo del trabajo, comenzado en Wassenaar (Países Bajos) cuando yo era *Fellow in Residence* del Instituto Holandés de Estudios Superiores —entidad a la que con gusto quiero agradecer aquí la acogida que me dispensó—, decidimos revisar todas las fuentes importantes, tanto las primarias como las secundarias, previamente a la redacción de cada uno de los

artículos. Nuestra actividad prosiguió en Cambridge (Massachusetts), en Chicago, en la Universidad Americana de El Cairo, en Andalucía, donde investigamos el esplendor morisco, y en Amherst (Massachusetts), donde pudimos disfrutar de la hospitalidad de Kurt y Dorothy Hertzfeld y de la magnífica biblioteca del Amherst College. La complejidad de la tarea que traíamos entre manos explica suficientemente por qué el texto definitivo del *Diccionario* no estuvo listo antes del año 1989. Al mismo tiempo, el proceso de verificación al que habíamos sometido todo el material era para nosotros una garantía de que el mismo Mircea Eliade habría aprobado nuestro trabajo sin tener que introducir en él excesivas modificaciones.

Esto último no lo sabremos jamás con certeza. Pero todos aquellos que conocieron a Mircea Eliade recuerdan la extraordinaria generosidad de un hombre cuya única ambición profesional era la de hacer avanzar la disciplina de la historia de las religiones. Personalmente, estoy convencido de que él habría aceptado con entusiasmo todo lo que este *Diccionario* supone de nuevo desde el punto de vista metodológico, aunque naturalmente asumo la plena responsabilidad de su contenido y de su forma. Si Mircea Eliade es el autor intelectual de este proyecto, los eventuales errores del mismo corresponden sin duda a sus redactores.

Ioan P. Couliano
Chicago, 5 de enero de 1989

Nota bibliográfica y abreviaturas

En la actualidad existen numerosos diccionarios de las religiones. El más completo desde el punto de vista cuantitativo es el *Diccionario de las religiones*, publicado bajo la dirección de Paul Poupard (París, PUF, 1984, segunda edición en 1985, 1838 págs.; trad. cast.: Barcelona, Herder, 1987, 1889 págs.); en él han colaborado numerosos autores de orientación católica.

Otra obra del mismo estilo (veintinueve autores) es la publicada en inglés bajo la dirección de John R. Hinnels: *The Facts on File Dictionary of Religions*, Nueva York, Facts on File, 1984, 550 págs.; la misma obra ha sido publicada simultáneamente por Penguin Books con el título de *The Penguin Dictionary of Religions* (Harmondsworth, 1984). Esta obra se proponía reemplazar otros compendios más antiguos, como *A Dictionary of Religion and Ethics*, publicado bajo la dirección de Shailer Mathews y Gerald Birney Smith (Nueva York, Macmillan, 1921, 513 págs.), o *An Encyclopedia of Religion*, bajo la dirección de Vergilius Ferm (Nueva York, The Philosophical Library, 1945, 844 págs.; a pesar del título de «enciclopedia», en realidad se trata de un diccionario).

En inglés existe, además, *A Dictionary of Comparative Religion*, bajo la dirección general de S. G. F. Brandon (Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1970, 704 págs.; trad. cast., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, 1553 págs. en 2 vols.). Para las religiones clasificadas de acuerdo con criterios geográficos y cronológicos, contamos con una obra como la de Geoffrey Parrinder, *World Religions. From Ancient History to the Present* (Nueva York-Bicester, Facts on File, tercera edición en 1983, publicado originalmente en 1971 con el título de *Man and His Gods*, 528 págs.), que contiene la exposición de veintiuna religiones (o grupos de religiones). Existen además toda una serie de diccionarios dirigidos a un público muy amplio, y abundantemente ilustrados, como el de Richard Kennedy, *The International Dictionary of Religion* (Nueva York, Crossroad, 1984, 256 págs.).

En alemán, Franz König ha publicado el *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe* (Friburgo de Brisgovia, Herder, 1956, 955 págs.; trad. cast., *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1964, LXXII + 1484 págs.); al mismo tiempo, en 1985 (Stuttgart, Kröner, 679 págs.) se ha editado una vez más (cuarta edición, bajo la dirección de Kurt Goldammer) el *Wörterbuch der Religionen*, de Alfred Bertholet y Hans Freiherrn von Campenhausen (1952).

Existen historias generales de las religiones en italiano, francés y alemán, escritas por especialistas en todos los campos. La mejor es la *Histoire des Religions*, publicada en la *Encyclopédie de la Pléiade* bajo la dirección de Henri-Charles Puech (3 vols., Gallimard, París, 1970-1976, 1486 + 1596 + 1460 págs.). Cuantitativamente más modesto, el *Handbuch der Religionsgeschichte*, publicado bajo la dirección de Jan Peter Asmussen, Jörgen Lassøe y Carsten Colpe (3 vols., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-1975, 525 + 536 + 550 págs.), fue escrito por sabios escandinavos (con la co-

laboración de Carsten Colpe y de Mary Boyce) y traducido posteriormente al alemán.

Nuestro *Diccionario* no se inspira en ninguna de las obras precedentes. En la medida de lo posible, ha sido escrito a partir de las fuentes y de la bibliografía crítica de las treinta y tres religiones o grupos de religiones que investigan en su primera parte, adoptando en general el punto de vista de la *Historia de las creencias y las ideas religiosas* de Mircea Eliade (publicados 3 vols. de la ed. original francesa: París, Payot, 1976-1984, 491 + 519 + 361 págs.; 3 vols. en la trad. cast.: Barcelona, Paidós, 1999, 664 + 680 + 456 págs.) y consultando siempre la obra dirigida por Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols. (Nueva York, Macmillan, 1987). Estas dos últimas obras aparecen citadas respectivamente en las bibliografías que cierran cada capítulo con las siguientes siglas:

Eliade, H (seguido del volumen y apartados correspondientes), y ER (seguido del volumen y las páginas).

En el texto solo hemos usado las abreviaturas estrictamente necesarias. Así, a. C. significa «antes de Cristo» (o de la era cristiana o común) y d. C. significa «después de Cristo» (o de la era cristiana o común). El signo especial (↔), que por lo demás es el único que va incorporado al texto, significa «véase» o «consúltese», y señala el número donde se trata de la religión en cuestión en la primera parte; por ejemplo, (↔ 6) significa «véase —o consúltese— el capítulo sobre el budismo»; generalmente sigue un segundo número, que se refiere a un apartado concreto dentro del capítulo general señalado por el primer número; por ejemplo, (↔ 6.10) significa «véase el apartado consagrado al budismo tibetano en el capítulo general sobre el budismo». Cuando va solo —es decir, no seguido de número alguno—, el signo (↔) indica

simplemente que la palabra precedente figura en la parte general del *Diccionario*. Por ejemplo, «... el budismo (↔)...» significa: «El término *budismo* figura en la parte general de este *Diccionario*». En todo caso, para no hacer excesivamente complicado el uso del *Diccionario*, hemos tratado de no abusar del signo (↔).

La transcripción de las palabras en sánscrito y árabe sigue, en la medida de lo posible, los sistemas internacionales, aunque algunos nombres que se repiten a menudo solo han sido transcritos con toda corrección cuando aparecen por primera vez en el texto. La transcripción de las palabras chinas y hebreas se ha simplificado, siguiendo el modelo de *The Encyclopedia of Religion* y otras obras de consulta.

La religión como sistema

El epistemólogo Karl R. Popper tenía más razones de las que él creía para deplorar lo que llamó «la pobreza del historicismo». En efecto, las metodologías históricas se muestran remisas a asimilar nociones que hoy resultan corrientes y que hace ya tiempo han provocado cambios revolucionarios en otras ciencias humanas; entre esas nociones habría que citar las de «sistema», «complejidad» e «información». La obra de Edgar Morin ha tenido el mérito de popularizarlas en Francia, lo que nos dispensa de definir las aquí. La obra del matemático francés Benoît Mandelbrot ha abierto extraordinarias perspectivas en la descripción de las propiedades matemáticas de los objetos naturales en términos de «fractales». Toda ramificación infinita que responde a una determinada ley es un «fractal». Los pensamientos que circulan en el espacio de mi conciencia producen este texto manipulando el fractal de la lengua francesa, el de un lenguaje especializado, el del género «diccionario» y el de la especie «introducción», obediendo igualmente a otras órdenes latentes: «simple», «claro», «sucinto», «sin anotaciones», «público no especialista», circunspección, etc. Pero mi mirada se dirige a la ventana, en busca de la

luz que volverá a la hora del crepúsculo, y un nombre familiar suscita una sonrisa en mis labios. Mi vida es un sistema muy complejo de «fractales», un sistema que se mueve simultáneamente en varias dimensiones. Enumero algunas de ellas, como «profesor», «colega», «vecino» o «amor», «lectura», «música», «cocina»... No haré más larga la lista. A cada instante, yo estoy hecho de todas esas dimensiones y de otras muchas en número ilimitado, que (hasta ahora) no han sido definidas ni siquiera por el «Grand Robert» y que se combinan entre sí en número prácticamente infinito. Un espacio matemático cuyo número de dimensiones es infinito se denomina «espacio Hilbert». Con el matemático norteamericano Rudy Rucker, puedo definir mi vida como «un fractal dentro del espacio Hilbert».

Aunque mucho más complejo, el desarrollo de esta jornada en la ciudad de Chicago es igualmente «un fractal en el espacio Hilbert», y lo mismo podríamos decir de la historia de esta ciudad, de la historia del Oeste norteamericano, de la historia de Estados Unidos, de la del continente americano y de la del mundo entero, desde el comienzo del mundo hasta nuestros días. *Todas* estas historias, que se contienen las unas en las otras, constituyen ramificaciones ilimitadas, con un número ilimitado de dimensiones.

Si es posible admitir definiciones tan generales que parecen no comprometernos a nada, será más difícil de aceptar la idea de que la vida, fenómeno anárquico por excelencia, «constituye sistema». En realidad, mi vida se organiza a partir de un mecanismo de opción binaria, porque a cada instante topa con una «información» que genera «un sistema»: a las 6:35 de la mañana suena mi despertador, poniéndome ante la opción de levantarme o no. Si, como sucede normalmente, me levanto, se me plantea la alternativa de ducharme o no, y acto seguido las alternativas del desayuno, de la elección de alimentos, etc. Durante todo ese tiempo,

mis pensamientos siguen un curso determinado por mis actividades, mis sentimientos, etc., moldeándose siempre de acuerdo con situaciones y modelos comunicativos infinitamente complejos. Sé qué es mi vida (un fractal dentro del espacio Hilbert), pero me resulta imposible describirla en toda su complejidad, a menos que la reproduzca tal como es. Solo puedo vivirla (cosa que hago). No sucede lo mismo con algunas opciones fundamentales que yo realizo a cada instante, aquellas que «constituyen sistema». Me es posible describirlas, aunque sé que ellas solo representan una de las facetas de un sistema infinitamente más complejo.

Pero ¿cómo constituye la religión sistema? Autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil, Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss, que por lo demás representan orientaciones muy diversas, han coincidido en subrayar la idea de que la religión responde a ciertas *estructuras* profundas. En su obra fundamental, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), expresó Durkheim la idea de que el sistema religioso es heterónomo, en el sentido de que el mismo codifica otro sistema: el de las relaciones sociales en el interior de un grupo. Como Durkheim, Georges Dumézil se mantuvo hasta el final de su vida fiel a la concepción del mito como «expresión dramática» de la ideología fundamental de cada sociedad humana (*Heur et malheur du guerrier*, pág. 15). Por el contrario, después de analizar en varias ocasiones el mito de Asdiwal entre los indios tsimshian de la costa noroccidental de América del Norte, Claude Lévi-Strauss llega a una conclusión diametralmente opuesta a la de Durkheim y Dumézil, y escribe concretamente que «ese mito [...] opta sistemáticamente por transponer todos los aspectos de la realidad social dentro de una perspectiva paradójica» (*Paroles données*, pág. 122). Esto significa que, para Lévi-Strauss, el sistema de la religión es autónomo con respecto al sistema de la sociedad. A despecho de todas las diferencias que los separan,

entre Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss hay de común el hecho de que ambos ponen de relieve las «reglas» de acuerdo con las cuales se construye la religión, y consiguientemente el carácter sistémico de esta; ambos subrayan, además, la autonomía de la religión respecto de la sociedad.

Pero ¿cómo es posible dar forma práctica a los resultados de esta comprobación relativamente vaga, según la cual la religión (y todo lo demás) es un sistema? En realidad, de lo que aquí se trata no es tanto de señalar un descubrimiento reciente cuanto, más bien, de precisar lo que el mismo implica en primer lugar, a saber, que los datos de la religión son *sincrónicos*, y que su distribución diacrónica es una operación cuyas causas estamos dispensados de analizar aquí; o, en el caso de decidirse a analizarlas, será necesario referirse incesantemente a dimensiones siempre nuevas de «fractales» infinitamente complejos. Dentro de esta perspectiva, la religión no posee una «historia» y la historia en un momento dado no se define por una «religión», sino solamente por algunos restos incompletos de una religión. Porque una religión es, en primer lugar, un sistema infinitamente complejo y, a continuación, la parte de ese sistema que ha sido elegida durante el curso de su historia; ahora bien, solo una parte infinitesimal de ese «fractal» está presente en un momento dado que podemos llamar «ahora». El «ahora» del budismo es algo mucho más reducido que el budismo que ha existido (y continúa existiendo), que a su vez es mucho más reducido que el sistema del budismo tal como es idealmente (es decir, comprendiendo *todas* las ramificaciones posibles del «fractal» generado por sus premisas, por sus condiciones de existencia, etc.).

Es necesario subrayar una vez más que esta perspectiva no es nueva. Los heresiólogos cristianos como Ireneo de Lyon o Epifanio de Salamina y los doxólogos árabes como al-Nadīm y Shahrastānī compartían ya una concepción sistémica de la religión, sabiendo

muy bien y mostrando a cada paso que toda herejía es la variante de otra y que las diversas doctrinas religiosas se corresponden según reglas relativamente evidentes. ¿Y quién mejor que el historiador de los dogmas cristianos para saber que todas esas ideas por las cuales muchas personas se mostraban dispuestas a matarse entre sí se derivaban la una de la otra según un mecanismo que no poseía ninguna «realidad» fuera de las conciencias humanas, esos aparatos cuya función parece ser la de moler hasta el infinito pensamientos según ciertas premisas que a su vez se derivan de presupuestos aleatorios? Es imposible saber (empíricamente) si Jesucristo posee el mismo rango que Dios Padre o si le es inferior, y, en el caso de que ni posea el mismo rango ni le sea inferior, cuál es entonces la exacta relación jerárquica que media entre ambos. Pero resulta perfectamente posible *predecir*, si se conocen los datos del sistema (en este caso, que hay una Trinidad divina compuesta de tres «personas» o al menos de tres miembros que tienen nombres individuales), *todas* las soluciones posibles del problema, soluciones que en realidad no son en absoluto «históricas» (aunque hayan sido enunciadas por diversos personajes en diferentes épocas), puesto que las mismas están sincrónicamente presentes dentro del sistema. Dicho de otra manera: antes de que aparezca un Arrio, o un Nestorio, yo sé que habrá un Arrio o un Nestorio, porque las soluciones de estos forman parte del sistema, y es ese sistema el que piensa a Arrio, y el que piensa a Nestorio, en el momento mismo en que tanto Arrio como Nestorio creen a su vez pensar el sistema. Y lo que es válido para la cristología o la mariología lo es igualmente para cualquier otro sistema, incluidas la ciencia y la epistemología, e incluso el análisis sistémico de cada uno de esos sistemas.

No es este el momento de ocuparnos de las consecuencias de esta perspectiva sistémica. Pero ¿cómo se justifica el hecho de haberla adoptado en un simple diccionario, que es una obra

de consulta? Lo hemos hecho porque la perspectiva en cuestión le permite al lector intuir los mecanismos que crean los diversos aspectos de una religión. Pero es evidente que solo nos ha sido posible utilizar el análisis sistémico cuando la complejidad de los datos lo permitía, por ejemplo, en el caso del budismo, del cristianismo y del islam. Cuando el espacio reservado a la exposición de los elementos esenciales de una religión era excesivamente reducido nos hemos contentado con ofrecer una descripción sintética, teniendo en cuenta en la medida de lo posible las fuentes primarias y secundarias más importantes.

De esta manera, nuestro *Diccionario* presenta al menos tres «dimensiones» o niveles de lectura: el nivel de una exposición «objetiva», en la que han tenido cabida los datos esenciales de numerosas religiones; el nivel «literario», que a cada lector le permitirá leer, ya que no la «novela» de la historia de las religiones, como anhelaba Mircea Eliade, al menos una serie de relatos que versan sobre el mismo tema; y, finalmente, el nivel de un análisis de las estructuras de los sistemas religiosos, de sus semejanzas y diferencias. Como la luz de la lámpara que se fija sobre la pantalla, mis pensamientos que se alejan del ordenador y estas páginas que quedarán grabadas en él, las tres dimensiones de este libro estarán presentes simultáneamente a cada paso. Porque los libros tienen su propia vida, que no es otra cosa que un «fractal» dentro del espacio Hilbert.

Breve información bibliográfica. Sobre la descripción matemática de la naturaleza y del pensamiento, véase muy especialmente el libro de Rudy Rucker, *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Boston, Houghton Mifflin, 1987). Sobre las relaciones entre Georges Dumézil y Emile Durkheim, véase C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of*

the Theories of Georges Dumézil (Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1966). Sobre las relaciones existentes entre el mito, la ideología y la sociedad, véase G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París, Flammarion, 1985). La famosa «gesta de Asdiwal» ha sido estudiada en el capítulo noveno de la *Anthropologie structurale deux* (París, Plon, 1973), de Claude Lévi-Strauss, y en *Asdiwal revisité*, en *Paroles données* (París, Plon, 1984). Sobre las críticas de Durkheim que aparecen en la obra de Lévi-Strauss, véase Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive* (Milán, Feltrinelli, 1979), y Sandro Nannini, *Il pensiero simbolico* (Bologna, Il Mulino, 1981), págs. 17-25. Sobre la evolución de la perspectiva sistémica en Mircea Eliade, véase mi libro *Mircea Eliade* (Asís, Cittadella, 1978). Para un análisis sistémico de todo un conjunto de religiones, véanse mis *Gnoses dualistes d'Occident* (París, Plon, 1990).

Primera parte

Las religiones

Religiones de África

[1.0] *Clasificación.* El hombre hizo su aparición en África hace al menos cinco millones de años. Actualmente, el continente da cobijo a numerosos pueblos, que hablan más de 800 lenguas (730 de las cuales están clasificadas). Para distinguirlos entre sí, los habitantes de África han sido agrupados por «razas» y «áreas culturales», pero, desde hace ya veinticinco años, estos dos criterios de delimitación han demostrado su insuficiencia. Aunque la delimitación de las lenguas no sea del todo precisa, la clasificación lingüística es con mucho la preferible.

En 1966 Joseph H. Greenberg propuso una división del continente africano en cuatro grandes grupos lingüísticos, cada uno de ellos integrado por varias familias. El más importante es el grupo Congo-Kordofán, la familia principal del cual es la nígero-congoleña. Una subfamilia perteneciente a esta última abarca las lenguas bantúes. El área lingüística del grupo Congo-Kordofán cubre el centro y el sur de África.

Un segundo grupo lingüístico, que comprende las lenguas de los nilóticos, del Sudán occidental y del curso medio del Níger, es el grupo nilótico-sahariano.

Al norte y al noreste se extiende el área del grupo afroasiático, que comprende las lenguas semíticas habladas en Asia occidental, el egipcio, el bereber, las lenguas kusitas y las del Chad, como el hausa.

El cuarto grupo reúne las lenguas comúnmente llamadas de «clic» (de acuerdo con los cuatro sonidos característicos de la lengua de los bosquimanos); Greenberg las denominó *khoisan* y sus hablantes principales son los bosquimanos y los hotentotes.

Las fronteras religiosas no siguen los meandros de las fronteras lingüísticas. Los países del norte han cobijado la larga historia del islam egipcio y bereber; este último está sobre todo impregnado de cultos femeninos de posesión, que algunos han comparado de buena gana con el antiguo culto griego de Dionisos, y de magias africanas. En medio de este sincretismo afroislámico, el *marabut*, capaz de recibir la *baraka* o fuerza espiritual, es el personaje central. Antes del islam, las tribus bereberes habían conocido el judaísmo y el cristianismo africano, el cual, en la expansión del movimiento puritano donatista combatido por Agustín (354-430), anunciaba ya ese particularismo de los bereberes que siempre les ha llevado a escoger una forma de religión no coincidente exactamente con la de sus dominadores.

Al oeste la situación es diferente. El Senegal se lo reparten los cultos autóctonos, la cruz y la media luna. Cuanto más avanzamos hacia el sur, más compleja se hace la elección. En Guinea, Liberia, Costa de Marfil, Sierra Leona y Benín, el sincretismo se impone. Los mandés son islámicos, pero no sucede ya lo mismo con los bambaras, los miniankas y los senufos. En la federación nigeriana prosperan los cultos autóctonos. La religión de los yorubas es una de las más importantes de la región.

El sincretismo domina en el África ecuatorial y en el sur evangelizado por los portugueses y las misiones protestantes

británicas y holandesas. Al este, el sincretismo entre los bantúes aparece dominado por el estandarte del Profeta. Finalmente, las tribus de los Lagos (azandes, nuers, dinkas, masais), a despecho de la actividad misionera inglesa, siguen practicando las religiones de sus antepasados.

Ante semejante diversidad, al historiador de las religiones no le resultará fácil la elección. Puede proceder «a vuelo de pájaro» sin detenerse en ninguna parte, como ha hecho B. Holas en sus *Religions de l'Afrique noire* (1976); puede estudiar el tema desde una perspectiva fenomenológica, sin otorgar ninguna importancia a las divisiones geográficas e históricas, como ha hecho Benjamin Ray en *African Religions* (1976); finalmente, puede escoger un cierto número de religiones representativas y describirlas individualmente, comparándolas las unas con las otras, como ha hecho Noel Q. King en *African Cosmos* (1986). Cada una de estas opciones tiene ventajas e inconvenientes. En una obra de consulta como la nuestra, la única solución viable es la de tratar de combinar esos tres enfoques.

Pero, antes de seguir adelante, hemos de constatar que, sin ser universales, hay dos rasgos que comparten numerosas religiones autóctonas de África: la creencia en un Ser Supremo, a menudo un *deus otiosus* que vive apartado de los asuntos humanos y que, consiguientemente, no está activamente presente en el ritual; y la adivinación en una doble forma (por posesión de espíritus oraculares y por medio de diversos métodos geománticos), que parece provenir de los árabes.

[1.1] RELIGIONES DEL ÁFRICA OCCIDENTAL

[1.1.1] *La religión de los yorubas* es probablemente la religión africana que cuenta con el mayor número de practicantes (más de quince millones), en Nigeria y países limítrofes, como Benín.

Recientemente, un número relativamente importante de africanistas han investigado sus inagotables sutilezas.

Todavía a comienzos del siglo XX, la colectividad yoruba estaba dominada por una cofradía secreta que nombraba al supremo representante del poder público (el rey). Previamente a su nombramiento, el futuro rey no estaba al corriente de nada, por no ser miembro de la cofradía de los Ogbonis.

Ser miembro del citado club significa hablar una lengua ininteligible a los profanos y practicar formas de arte hierático y monumental que el común de los yorubas no sabe descifrar. Envuelto en el secreto iniciático, el culto interno de los Ogbonis continúa siendo un misterio para nosotros. El lugar central le corresponde a Onile, la Gran Diosa Madre del *ile*, que es el «mundo» elemental en estado caótico, antes de ser organizado. El *ile* se opone, por una parte, al *orun*, que se identifica con el cielo en cuanto principio organizado, y, por otra parte, al *aiye*, el mundo habitado, que proviene de la intervención del *orun* en el *ile*. Todo el mundo conoce las formas asumidas por los habitantes del *orun*, los *orisas*, que son objeto de cultos esotéricos, y el *deus otiosus* Olorun, que no recibe culto alguno; en cambio, la presencia del *ile* en la vida de los yorubas está cargada del inquietante misterio de la ambivalencia femenina. La diosa Yemoya es fecundada por su propio hijo Orungan y de este incesto nacen numerosos dioses y espíritus. Yemoya es la maestra de los brujos yoruba, que la han tomado por modelo a causa del curso excepcional y atormentado de su vida. Otra situación asociada a la brujería es la esterilidad, representada por la diosa Olokun, esposa de Odudua.

Una tercera situación que conduce a la brujería es la de la Venus yoruba, la diosa Osun, protagonista de toda una serie de divorcios y escándalos. Ella es la inventora de las artes mágicas, y los brujos la consideran una más del grupo.

El mundo organizado permanece apartado del *ile*. El creador es Obatala, el dios que forma el embrión en el seno materno. Con él, el *orun* ha enviado en el *aiye* al dios de los oráculos Orunmila, cuyos instrumentos de adivinación están presentes en las casas tradicionales de los yorubas. La adivinación Ifa, que es una forma de geomancia proveniente de los árabes, se sirve de dieciséis figuras básicas para determinar el pronóstico en virtud de las diversas combinaciones de esas figuras. El adivino no interpreta la sentencia, sino que se limita a recitar algunos versos pertenecientes al repertorio tradicional, un poco al estilo de los comentarios del *I King*, el antiguo libro de adivinación china. Cuantos más versos conozca un adivino, tanto más lo respetarán sus clientes.

Otro *orisa* importante es Esu el Tramposo (*trickster*), pequeño e itifálico. Por una parte, hace reír; por otra parte, engaña. Hay que aprender a hacérselo propicio por medio de sacrificios de animales y de ofrendas de vino de palmera.

El patrono de los herreros, cuyo estatuto es muy particular en todo el territorio de África, con implicaciones de aislamiento y sospecha, pero también con atribución de poderes mágicos ambivalentes, es el dios guerrero Ogún. La misma ambivalencia reaparece en las ideas de los yorubas acerca de los gemelos. La anomalía del nacimiento gemelar les plantea a los pueblos africanos un dilema: hay que o bien neutralizarla, en cuanto ruptura que es del equilibrio del mundo (en cuyo caso uno de los gemelos o los dos deben ser suprimidos), o bien reverenciarla de manera especial. Los yorubas afirman que, en tiempos pasados, ellos preferían la primera solución, pero que un oráculo les ha ordenado adoptar actualmente la segunda. Los hermanos gemelos reciben entre ellos una atención del todo especial.

Si Obatala moldea el cuerpo, Olodumare le insufla el espíritu (*emi*). Con ocasión de la muerte, los componentes del ser humano retornan entre los *orisas*, que los redistribuyen entre los nuevos

nacidos. Sin embargo, algunos de esos componentes son inmortales, porque los espíritus pueden volver de nuevo a la tierra y tomar posesión de un danzante Egungun. Este comunica el mensaje de los muertos a los vivos.

La danza Geledé es una ceremonia que combina el terror y la alegría; se celebra en el mercado, en homenaje a las ancestras, las diosas terroríficas que es necesario apaciguar.

[1.1.2] Religión de los akans. Los akans son un pueblo de lengua twi, del mismo tronco kwa que los yorubas, que constituyen una docena de reinos independientes en Ghana y Costa de Marfil, el más importante de los cuales es el de los asantes (Ashanti). La organización clánica, en ocho unidades matrilineales, no coincide con la organización política. Como los yorubas, los asantes tienen su propio *deus otiosus* celeste, Nyame, que ha huido del mundo de los humanos a causa del ruido insoportable que hacen las mujeres al batir los ñames para reducirlos a puré. En todas las casas asantes tiene Nyame un altarcito dispuesto en un árbol. En su calidad de dios creador, es invocado constantemente al lado de la diosa de la tierra, Asase Yaa.

Los asantes veneran a las divinidades personales *abosoms* y a las divinidades impersonales *asumans* e invocan a los antepasados (*asamans*) con la ayuda de unos taburetes ennegrecidos con sangre y con otras materias. La casa del rey posee sus taburetes negros que reciben ofrendas periódicas. La institución regia de los asantes comporta un rey (Asantehene) y una reina (Ohenemmaa), que no se identifica ni con su esposa ni con su madre, sino que es una representante del grupo matrilineal que vertebra el grupo político. La fiesta religiosa central en todos los reinos akans es el Apo, un tiempo de reflexión sobre los antepasados y de ceremonias purificadoras y propiciatorias.

[1.1.3] *La visión del mundo de los bambaras y de los dogons de Mali.* En 1951 escribió Germaine Dieterlen, en su *Essai sur la religion bambara*: «Nueve pueblos al menos, de importancia desigual (dogons, bambaras, “herrereros”, kurumbas, bozos, mandingos, samogos, mosis y kules), viven sobre el mismo sustrato metafísico, si no religioso. Es común a todos ellos el tema de la creación por medio de un verbo, inmóvil al principio, pero cuya vibración determina paulatinamente la esencia y posteriormente la existencia de las cosas; otro tanto hay que decir del movimiento en espiral cónica del universo, el cual está en constante expansión. Todos ellos comparten la misma concepción de la persona, así como del gemelaje primordial, expresión de la perfecta unidad. Unos y otros admiten la intervención de una hipóstasis de la divinidad que, a veces, toma la forma de un redentor, señor del mundo, que se manifiesta por doquier bajo idénticas apariencias. Todos creen en la necesidad de la armonía universal y de la armonía interna de los seres, una y otra vinculadas entre sí. Uno de los corolarios de esta idea es el sutil mecanismo del desorden que nosotros, a falta de otra palabra mejor, llamamos impureza, y que acompaña al mecanismo de prácticas catárticas muy desarrolladas».

En la cosmogonía de los dogons, los arquetipos del espacio y del tiempo están inscritos bajo forma de números en el seno del dios celeste Amma. Es el Zorro Tramposo (*trickster*) pálido, Yurugu, quien instituye el espacio y el tiempo reales. Según otra versión, el universo y el hombre son creados a partir de una vibración primordial que avanza de forma helicoidal a partir de un centro y cuyo incentivador está ofrecido por siete segmentos de diferentes longitudes. Integración del hombre en el cosmos y antropomorfización de este último son las dos operaciones que definen la visión del mundo propia de los dogons. Así, según G. Calame-Griaule (*Ethnologie et langage*), el dogon «busca su reflejo en todos los espejos de un universo antropomórfico en el que

cada brizna de hierba y cada pábilo es portador de una “palabra”. La misma importancia tiene la palabra entre los bambaras, como lo subraya Dominique Zahan (*Dialectique du verbe chez les bambaras*): «El verbo establece [...] un acercamiento entre el hombre y su Dios, al mismo tiempo que una vinculación entre el mundo objetivo concreto y el mundo subjetivo de la representación». La palabra pronunciada es como un niño que viene al mundo. Hay toda una serie de operaciones e instrumentos que tienen por objetivo hacer más fácil el alumbramiento de la palabra por la boca: la pipa y el tabaco, el uso de la nuez de cola, el pulimento de los dientes, el uso de cepillos de dientes, el tatuaje de la boca. En el fondo, el acto de alumbrar la palabra no deja de estar desprovisto de riesgos, porque es algo que rompe la perfección del silencio. Este secreto que se calla tiene un valor iniciático que caracteriza la condición original del mundo.

Al principio, el lenguaje no era necesario, porque todo lo que existía se integraba en una «palabra inaudible», un zumbido continuo confiado por Bemba, el creador rudo, fálico y arborícola, al creador celeste refinado y acuático Faro. Muso Koroni, la mujer de Bemba que había engendrado las plantas y los animales, sintió celos de su marido, que copulaba con todas las mujeres creadas por Faro. Por esta razón, ella, a su vez, lo traicionó y Bemba la persiguió y la agarró por la garganta apretándole el cuello. De ese tratamiento violento de la esposa infiel al marido infiel, nacen esos cortes en el flujo sonoro continuo que son absolutamente necesarios para engendrar palabras, un lenguaje.

Como los dogons, los bambaras creen en la degradación de la humanidad, de la que es uno de los signos la aparición del lenguaje. En el plano individual, la degradación se caracteriza por el *wanzo*, la feminidad desarreglada, bruja, del ser humano que, en su estado perfecto, es andrógino. El soporte visible del *wanzo* es el prepucio. La circuncisión le quita al andrógino su componente

femenino. Desvalijado de su feminidad, el hombre se lanza a la búsqueda de una esposa, y de esa manera aparece la comunidad. La circuncisión física tiene lugar con ocasión de la primera iniciación infantil, el *n'domo*, mientras que la última de las seis *dyows* (iniciaciones) sucesivas, el *kore*, tiene por objetivo restituirle al hombre la feminidad espiritual, haciéndolo de nuevo andrógino, es decir, perfecto. El *n'domo* señala la entrada del individuo en la existencia social; el *kore*, en cambio, señala la salida del mismo, para alcanzar la plenitud y la espontaneidad divinas. Los dogons y los bambaras han construido sobre sus mitos y rituales una sutil y compleja «arquitectura del conocimiento».

[1.2] RELIGIONES DEL ÁFRICA ORIENTAL

El área este de África comporta cien millones de habitantes, pertenecientes a los cuatro grandes grupos lingüísticos mencionados anteriormente ($\leftrightarrow$ 1.0) y que forman más de doscientas sociedades diferentes. Un swahili simplificado sirve de lengua de comunicación en la región, pero la mayor parte de esas gentes hablan lenguas bantúes, como los gandas, los nyoros, los nkores, los sogas y los gisus en Uganda; los kikuyus y los kambas en Kenia; y los kagurus y los gogos en Tanzania. Las religiones de los pueblos bantúes presentan algunos rasgos comunes, como el carácter de *deus otiosus* del creador, que, a excepción de entre los kikuyus, es contemplado como una figura lejana que no interviene en los acontecimientos cotidianos. Consiguientemente, su presencia en el ritual es en general escasa. Las divinidades activas son los héroes y los antepasados, consultados a menudo en sus santuarios por medio de intermediarios que, en estado de trance, se ponen en comunicación directa con ellos. En principio, los espíritus de los muertos también pueden poseer al intermediario. Por ese motivo, conviene apaciguarlos y ofrecerles ofrendas periódicas.

Varios rituales tienen por objetivo liberar a la sociedad de determinados estados de impureza, contraídos en virtud de la transgresión, voluntaria o involuntaria, del orden.

La adivinación de tipo geomántico simplificado se encuentra en la mayor parte de los pueblos del África oriental. Se la practica con el fin de ayudar a realizar las decisiones binarias (sí/no), para descubrir a un culpable o para predecir el futuro. El maleficio o embrujamiento es considerado causa de la muerte, de la enfermedad y de la mala suerte, y la adivinación sirve para descubrir al autor de un perjuicio mágico, a fin de castigarlo. El estudio de E. E. Evans-Pritchard sobre los azandes esclarece las relaciones existentes entre la hechicería y los oráculos.

Todos los pueblos del África oriental conocen la iniciación en la pubertad, que generalmente es más compleja entre los muchachos que entre las chicas. La mayor parte de los pueblos bantúes practican la circuncisión y la clitoridectomía o labiadectomía. Las iniciaciones guerreras en edad más avanzada sirven a veces para cimentar la unidad de algunas organizaciones secretas, como el Mau Mau de los kikuyus de Kenia, que ha tenido un importante papel en la liberación del país.

Entre los pueblos nilóticos del África oriental hay que mencionar a los shilluks, los nuers y los dinkas en la República de Sudán, los acholis en Uganda y los inos en Kenia. La religión de los nuers y los dinkas nos resulta particularmente familiar gracias a los excepcionales trabajos de E. E. Evans-Pritchard y Godfrey Lienhardt. Como otros habitantes de la región de los Lagos (los masais, por ejemplo), los nuers y los dinkas son ganaderos trashumantes. Este dato ecológico es importante en su religión. Los primeros seres humanos y los primeros bovinos fueron creados al mismo tiempo. El dios creador no tiene otra participación ulterior en la historia humana. Los diversos espíritus que se pueden invocar, así como los antepasados, están próximos al hombre.