



**Edición:** Primera, diciembre de 2019  
**ISBN:** 978-84-17133-27-6  
**Depósito Legal:** M-38944-2019  
**Código Thema:** JBCC9 [Historia de las ideas]  
QDH [Historia de la filosofía, tradiciones filosóficas]  
**Código IBIC:** JFCX [Historia de las ideas]  
HPC [Historia de la filosofía universal]  
**Tirada:** 600 ejemplares  
**Lugar de impresión:** Barcelona, España / Buenos Aires, Argentina

**Ilustración de portada:** *Saint Augustin, De Civitate Dei*, Raoul de Presles, 14e siècle  
**Diseño:** Gerardo Miño  
**Composición:** Eduardo Rosende

© 2019, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl



**Dirección postal:** Tacuarí 540 (C1071AAL), Ciudad de Buenos Aires, Argentina  
c/López de Hoyos 15 (28006), Madrid, España  
**Teléfono de contacto:** (54 11) 4331-1565  
**Correo electrónico:** [info@minoydavila.com](mailto:info@minoydavila.com)  
**Página web:** [www.minoydavila.com](http://www.minoydavila.com)  
**Redes sociales:** @MyDeditores, [www.facebook.com/MinoyDavila](http://www.facebook.com/MinoyDavila)

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.  
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

E. DELL'ELICINE, H. FRANCISCO, P. MICELI y A. MORIN (comps.)

# TENER POR CIERTO.

Prácticas de la creencia  
de la antigüedad romana a la modernidad



Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSCEA N° 17

## PROGRAMA



### **Consejo de dirección:**

- MARCELO CAMPAGNO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);  
JULIÁN GALLEGO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);  
CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires).

### **Comité asesor externo:**

- JEAN ANDREAU (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París);  
JOSEP CERVELLÓ AUTUORI (Universidad Autónoma de Barcelona, España);  
CÉSAR FORNIS (Universidad de Sevilla, España);  
ANTONIO GONZALÈS (Université de Franche-Comté, Francia);  
ANA IRIARTE (Universidad del País Vasco, España);  
PEDRO LÓPEZ BARJA (Universidad de Santiago de Compostela, España);  
ANTONIO LOPRIENO (Universidad de Basilea, Suiza);  
FRANCISCO MARSHALL (Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil);  
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN

La sinceridad material de la creencia premoderna, por <i>Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco, Paola Miceli y Alejandro Morin</i> .....	7
1. Cuando hacer es creer, por <i>John Scheid</i> .....	23
2. La creencia en la Edad Media, por <i>Jean-Claude Schmitt</i> .....	33
3. El nacimiento del concepto de creencia (siglos XII-XVII), por <i>Jean Wirth</i> .....	51
4. Eliezer Ben Hyrcanus. Jesús y la construcción de la creencia correcta en la literatura rabínica de la Antigüedad Tardía, por <i>Rodrigo Laham Cohen</i> .....	111
5. Religión e identidad: la categoría de <i>dēn</i> en el mundo sasánida, por <i>Héctor Francisco</i> .....	133
6. ¿Cuándo sobrevendrá el fin de los tiempos? Julián de Toledo y el <i>Prognosticon futuri saeculi</i> , por <i>Dolores Castro</i> .....	159
7. De no creer: modos de desalentar la creencia en el reino visigodo de Toledo (589- 711), por <i>Eleonora Dell'Elicine</i> .....	181

8. El “creer verdadero”: prueba escrita y testimonio en un pleito castellano del siglo XIII, por <i>Paola Miceli</i> .....	195
9. Creencia y criminalización de la <i>cogitatio</i> en el derecho bajomedieval, por <i>Alejandro Morin</i> .....	221
10. “ <i>L’escole du Diable</i> ”: la posesión demoníaca como estrategia <i>adversus athei</i> en la Francia del siglo XVI, por <i>Ismael del Olmo</i> .....	237
11. La difícil búsqueda de un “¿quién vive?”. Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada, por <i>Constanza Cavallero</i> .....	267

## INTRODUCCIÓN

### LA SINCERIDAD MATERIAL DE LA CREENCIA PREMODERNA

*E. Dell’Elicine, H. Francisco, P. Miceli, A. Morin*

*“Si no crees, arrodillate, actúa como si creyeras y la creencia llegará por sí sola”.*

*Pascal, Pensamientos*

El título que da nombre a este capítulo refiere a una expresión de Henri Bergson reapropiada por Žižek a la hora de analizar la ideología. En su busca de comprender la ideología, el autor encuentra en la expresión “sinceridad material” (de cuño bergsoniano) el verdadero *locus* de la fantasía que sostiene la construcción ideológica (Žižek: 2005). La fortaleza de la ideología, advierte Žižek, no radica en la profundidad de las convicciones y los deseos del individuo sino en una suerte de sinceridad material del ritual que hace ser la creencia. Nuestro título retoma esa constitución práctica de la creencia como un modo específicamente premoderno de su existencia. Sin embargo, no nos interesa aquí una reflexión sobre la creencia en su dimensión de ideología. El propósito de este libro es el análisis de las modalidades, técnicas y dispositivos de la creencia desde la Antigüedad romana a la primera Modernidad. No se trata de un libro sobre “religión”, sea del culto cívico antiguo o del cristianismo medieval o tempranomoderno. En efecto, se ha buscado aquí evitar el anacronismo de asignarle a la creencia premoderna concepciones ligadas a la experiencia contemporánea. La aplicación a las sociedades previas al siglo XVIII de conceptos universales como el de “religión” ha generado problemas epistemológicos de diverso tenor (Guerreau: 1990). El concepto moderno de religión es, como plantea J.C. Schmitt (2001, 32), de factura relativamente reciente. Es en el s. XVIII cuando el cristianismo, al dejar de operar como ideología totalizadora, sufre un proceso de desmistificación que lo asimila a otras “religiones”, concebidas estas a su vez como esferas autónomas de la vida social y resultado de la libre elección de la conciencia individual. Frente a una concepción moderna que prioriza la idea de la creencia como un estado mental y personal más que

como una actividad constitutiva en el mundo, la historiografía de la creencia de las últimas décadas ha planteado abandonar un concepto abstracto para pensar más bien en términos de conjuntos concretos de reglas prácticas ligadas a procesos específicos de poder y conocimiento. Pensar la creencia como un creer, es decir, como una acción, una praxis, ha permitido un abordaje más apropiado para comprender los comportamientos públicos y las modalidades rituales de los sujetos premodernos, que pueden ir más allá del plano que hoy llamaríamos religioso.

Este volumen que problematiza la creencia en sociedades premodernas hace del estudio de la creencia en la sociedad romana un punto de partida ineludible, precisamente por tener allí su origen (Benveniste: 1969, 171). Es también en Roma donde se diseñan dispositivos de enorme potencia en relación con la creencia y el descreer y que van a reactualizarse a lo largo del periodo estudiado, desde la Antigüedad tardía hasta la Modernidad (el Derecho es el gran ejemplo de ello). Por último, el fundamento de esta “fuerza mágica” (Benveniste: 1969) que moviliza el hecho de creer –modalidad que Roma organiza, pero posiblemente acuse una larga arqueología– parece haberse agotado en la Modernidad y perdido completamente el rastro en los tiempos que corren (De Certeau: 1996, 196 y ss.) ¿Acaso esta constatación del sentido común instalado está formulada con rigor? ¿Por qué pensamos en un solo modo de creer apagándose a medida que nuestro sentido común por el contrario se instala? ¿Para qué sirve creer que no creemos?

## **Un lector multiforme**

Estas perspectivas hacen que este libro se haya pensado en función de un lector multiforme. Lógicamente, atiende en primer lugar a historiadores especializados en el estudio del mundo premoderno. Pero las cuestiones relativas a la creencia, sus modos de operación, sus marcos de producción, su papel performativo en la generación de hechos sociales, no son un asunto ajeno a la sociedad contemporánea. Al contrario, la creencia está inserta sin ambages en la agenda del pensamiento más actual. Los desafíos impuestos por los fundamentalismos de los siglos XX y XXI que manifiestan un dinamismo que no concuerda con la imagen de una “rémora” de tiempos pasados (Derrida *et alii*: 1997); las problemá-



ticas que surgen del choque entre la retórica universalista de los derechos humanos y las objeciones (asentadas en la singularidad identitaria) del relativismo cultural; los alcances y la eficacia de la propaganda política y de la manipulación de la opinión pública (que clara y peligrosamente exceden con creces al ámbito de los regímenes totalitarios): todas estas son cuestiones que involucran a la creencia y que hacen imperioso un estudio de sus modalidades y encuadramientos, un análisis que no podría prescindir de una mirada de largo espectro que incluya al mundo premoderno, aunque fuese como punto de comparación (Arcari: 2015, 40 y ss.).

En este plan, los temas de la publicación presente atañen también a profesionales de otras disciplinas como la antropología, la sociología, el psicoanálisis o la epistemología. En el caso de los antropólogos, las vinculaciones son estrechas y vienen siendo exploradas hace tiempo por los especialistas. En efecto, la historia de las creencias hasta la temprana Modernidad ha interactuado con investigaciones provenientes de la antropología que plantean la tarea de vigilancia sobre el vocabulario de los acercamientos etnológicos a la “religión”<sup>1</sup>. Pero, en sentido inverso, dicha historia ofrece a su vez una plataforma para la revisión crítica de los conceptos que componen el utillaje que emplean los antropólogos al poner de manifiesto que tales nociones, pretendidamente universales, tienen una específica historia cristiana a deconstruir<sup>2</sup>.

Similares precauciones metodológicas se dan, naturalmente, también con los sociólogos, en particular con los especializados en sociología de la religión. La interacción entre los campos abre la posibilidad de complejizar el análisis de un proceso clave en la historia de Occidente, la secularización, que no puede reducirse a un mero “desplazamiento de Dios” de los asuntos humanos o a

---

1 Toda vez que a la polisemia intrínseca en nuestras lenguas del verbo “creer” se suma también el agnosticismo profesional del estudioso moderno que conlleva el riesgo de un etnocentrismo, ingeniosamente expresado por Pouillon (1993: 26) cuando plantea que “no decimos que creemos, precisamente porque creemos no creer, porque estamos convencidos de decir las cosas como son. Es por ello que solo el descreído cree que el creyente cree”. Asimismo, a propósito de la creencia en *margai* (“genios de los lugares”) de un pueblo de la región central del Chad: “Si por ejemplo digo que los Dangaleat creen en la existencia de los *margai*, es porque yo no creo en ellos y, no creyendo en ellos, pienso que ellos no pueden sino creer de la manera en la que imagino que, sin embargo, podría yo hacerlo”, p. 30 (traducciones nuestras).

2 Cf. Asad (1993); Taussig (2016).

una simple puesta en cuestión de los enunciados doctrinarios en diálogo con la ciencia o la filosofía (Monod: 2013): si la creencia premoderna opera como una red de prácticas que instituyen el lazo social, la secularización concierne, entonces, a una desarticulación (y rearticulación según otros parámetros) que hace al conjunto de la sociedad. Asimismo, en función de esta historia, la sociología puede emprender una genealogía de sus propios conceptos fundamentales: en efecto, los padres de esta disciplina como Durkheim o Weber tuvieron a la Iglesia como objeto central de toda su reflexión sociológica (Iogna-Prat: 2001; Lauwers: 2009).

A su turno, la creencia entendida como “certeza inquebrantable, plenitud sensorial y verdad última” que experimenta el sujeto hablante en y por el hecho de hablar, es sin duda materia de reflexión fundamental para el psicoanálisis (Kristeva: 2009, 19). La capacidad de representar constituye justamente la primera creencia y es solo a través de ella que el Yo puede percibirse a sí mismo como una distancia, como diferente al resto de los entes que pueblan el mundo.

En cuanto a la epistemología, el estudio de la ciencia y su desarrollo no puede dejar de lado el papel que en ellos tiene la creencia. El discernimiento entre lo que es ciencia y lo que es una creencia a desechar solo puede producirse *a posteriori*, cuando la funcional imbricación entre una y otra ha dejado de tener un efecto dinamizador del conocimiento (Pouillon: 1993, 18-19). Pero esta operación es formulable solo cuando el estudioso se desmarca del prejuicio montado en la Modernidad por el cual la sociedad moderna se ve a sí misma como la coronación de la racionalidad y, en el proceso de su propia definición, relega la creencia al mundo premoderno. Situar la creencia en una escala más amplia permite reconocer modos particulares de creencia en el mundo premoderno que no se subsumen en un conjunto homogéneo y que proscriben cualquier identificación reduccionista entre creencia y premodernidad. La multiplicidad de modalidades de la creencia (y su heterogeneidad, pues estas no están ligadas necesaria o exclusivamente a la relación de los hombres con el plano trascendente, tal como se percibe en los distintos registros en los que operan, como en el caso del Derecho) advierte al especialista de la pobreza de una simple dicotomía creencia/ciencia en lo que hace al conocimiento contemporáneo (Wittgestein: 1988).

## Ejes de lectura o la monarquía del editor

Los trabajos que presentamos en este libro corresponden a contextos de producción muy diferentes. Por un lado, se trata de autores (investigadores que pertenecen a distintos equipos de investigación radicados en la Universidad de Buenos Aires) que abordan el estudio de escenarios históricos particulares que van desde la Antigüedad Tardía hasta la Temprana Modernidad. La variedad de temáticas y de perspectivas encuentra su unidad subyacente en los referentes teóricos escogidos que conducen el análisis hacia las modalidades de la creencia como práctica, más allá de sus contenidos específicos. Por el otro, presentamos aquí también un conjunto de traducciones de algunos textos generales sobre historia de la creencia en el mundo premoderno que, precisamente, conforman parte de los referentes teóricos a los que nos referimos.

Si bien cada lector diseñará su propio recorrido en el momento de enfrentarse a este libro, nos atrevemos a proponer algunos ejes de lectura para un mayor acoplamiento entre los artículos aquí presentados.

### *I. Aproximaciones conceptuales al problema de creencia*

En este eje se organizan un conjunto de artículos clásicos que han sido referentes ineludibles a la hora de pensar el problema de la creencia en las sociedades premodernas. Se trata de tres autores que han reflexionado sobre la cuestión de la creencia, abarcando en conjunto desde la Roma antigua hasta el s. XVII y si bien, en algunos casos, nos distancia un tiempo considerable desde su edición en lengua original, nos hallamos ante unos textos emblemáticos que apuntan a establecer los parámetros de un acercamiento correcto y eficaz respecto de la creencia en el mundo premoderno.

En primer lugar, el texto de John Scheid que corresponde a las conclusiones de su libro de 2005 *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Scheid se pregunta por el sentido que podrían haber tenido para los romanos sus ritos sacrificiales, toda vez que en el culto antiguo no había Revelación a la cual seguir y tampoco un discurso que planteara alguna interpretación sobre los gestos rituales. Esta cuestión, en todo caso, se daba en el marco

de una reflexión abierta acerca de lo divino que se prolongaba en varios registros y con otras herramientas (intelectuales, pero también artísticas y otras)<sup>3</sup>. Scheid se desmarca de una postura basada en la ausencia total de sentido de los ritos y a partir de su análisis postula un enunciado fundamental que funciona como un significado implícito, cimiento del sistema ritual romano: la manifestación constante de la superioridad de los dioses, la asociación de estos con la comunidad de los mortales y la preservación de las jerarquías de la sociedad de los hombres.

Este sentido implícito le permite pensar en una espiritualidad de la regla ligada a la obligación ritual, con unos parámetros muy distantes a los del tipo de espiritualidad de las religiones reveladas con su contemplación de misterios. Esta “forma romana de la espiritualidad” involucra una evolución permanente de los gestos rituales al mismo tiempo que la actualización de una tradición ancestral. Las reformas culturales funcionan entonces como resemantizaciones que renuevan la fe, en el sentido romano del término, es decir, como una praxis que se identifica con la creencia, un hacer que era un creer.

En segundo término, presentamos el trabajo de Jean-Claude Schmitt sobre la creencia en la Edad Media que fuera publicado primeramente en 1995 en la revista *Raison Présente* y luego incluido en su libro *Le corps, les rites, les rêves, le temps* de 2001. A fin de calibrar las distancias experienciales entre un cristiano de la Edad Media y uno contemporáneo (aun si comparten la misma Revelación), Schmitt apela a no confundir el objeto de la creencia con las modalidades móviles de sus prácticas. De esta manera, se pueden constatar las formas nuevas de encuadramiento y de producción del creer. Es por ello que Schmitt procede a describir el campo semántico de la creencia a través de un recorrido por el vocabulario habilitado por el latín de la época, de modo de señalar el peso que la praxis tiene antes que sus contenidos específicos. Ni el claro predominio del cristianismo (con sus singulares características de exclusivismo y universalidad) ni la preeminencia de la Iglesia católica deberían ocultar la enorme variedad de comportamientos y de grados de creencia que se engloban bajo la denominación general de cristianismo medieval.

---

3 Para este tema, ver también Rüpke (2016: 52); Hunt (2016: 237); Ando (2011: 68); Stewart (2003).

Si la creencia se define ante todo por sus modalidades antes que por su objeto, entonces, la diferencia entre una creencia “verdadera” y una “falsa” (el eje por donde pasa la discusión en la Edad Media y no el que opone creencia y agnosticismo, como en el mundo contemporáneo), debe buscársela en el plano de la praxis. De resultas de ello, el panorama religioso medieval no se concibe a ojos cristianos como la coexistencia conflictiva entre distintas “religiones” sino como un muestrario de formas incompletas, pervertidas o deficientes de la única forma posible de creencia, la que articula correctamente a una comunidad con el plano divino a través de un sistema generalizado de intercambios que tiene a la Iglesia como nodo central.

Pensar en el plano de las prácticas permite asimismo señalar un parentesco mayor con la religión cívica de la Antigüedad, centrada esta en los aspectos culturales y formulaicos, y también con los modos de producción de creencia de la contemporaneidad como son la publicidad de masas o la propaganda política, en particular en los sistemas totalitarios. El rescate de esta plasticidad de la creencia constatable en distintas sociedades no impide, sin embargo, afirmar la singularidad propia del cristianismo medieval, encuadrado institucionalmente por la Iglesia, y que consiste en una creencia que no surge de una elección individual sino que es siempre comunitaria, oficial, de carácter universal y en gran medida obligatoria.

Por último, publicamos aquí la traducción del texto de Jean Wirth sobre el nacimiento del concepto de creencia, publicado en un primer momento en 1983 en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents* y reformulado veinte años después en ocasión de la edición de su libro *Sainte Anne est une sorcière*.

Wirth también recurre a un análisis del vocabulario medieval (en latín y en lengua vernácula) y destaca que no hay palabra latina para la forma actual “creencia” sino que es *fides* el concepto central del léxico escolástico, un término que no suple los usos del verbo “creer” y que difícilmente pueda asimilarse al moderno sentido de “fe”. Ahora bien, *fides* resulta crucial en su doble carácter de modo específico de conocimiento y de lazo social fundamental. Es el resorte clave de un sistema lógico coherente que, a su vez, tiene la capacidad de representar un universo social: la centralidad de la fidelidad vasallática y de la obligación religiosa se corresponde con el lugar que la escolástica le asigna en el sistema de conocimiento.

Desde esta perspectiva epistemológica, el estatuto lógico de la *fides* se define en el marco de un sistema de reglas acorde con la antropología racional que determina a los sujetos medievales. Se enmarca, entonces, en el contexto de un léxico riguroso que hace de ella la certeza relativa a lo invisible, a lo probable, a lo no evidente, un modo de percepción que permite sortear la naturaleza fallada del hombre tras la Caída.

Su imbricación con el plano social, por otra parte, permite explicar los cambios conceptuales a medida que la fidelidad va perdiendo su papel fundamental en la organización social. La reformulación del concepto es concomitante con la evolución política y así se transforma su índole epistemológica, abandonando su carácter de evidencia inmediata y ampliando los usos del término *fides* hasta conformar una noción tan abarcadora como confusa. En este proceso, Wirth encuentra que un mecanismo clave es la idea de creencia falsa, en torno de la cual se va dando la construcción del propio concepto de creencia y, en este punto, la práctica del interrogatorio inquisitorial es la que termina dando valor dogmático-doctrinal a la idea de creencia. En función de estos cambios sociopolíticos, el sistema diseñado en el s. XIII empieza a sufrir los embates del nominalismo, el humanismo (con su mirada filológica y retórica antes que lógica) y del evangelismo protestante. Al privarse del aval de las prácticas sociales, *fides* pierde su especificidad epistémica y su particular relación con la verdad. Da origen entonces a una noción de creencia grávida de contradicciones que, si bien por un lado habilita en un momento el vocabulario de la tolerancia, por el otro condiciona la rigurosidad de cualquier futura aproximación a los fenómenos religiosos.

## *II. Creencia e identidades religiosas*

Un aspecto significativo del creer en tanto praxis es su relación con los mecanismos de construcción de la identidad religiosa. Esta relación implica un doble problema. En primer lugar, la definición misma de la identidad religiosa no constituye una realidad transhistórica. En efecto, se ha señalado a menudo la profunda imbricación que existe en las sociedades premodernas entre identidad religiosa e identidad político-social. Hoy parece indiscutible que algunos conceptos considerados –desde una perspectiva contemporánea– como esencialmente religiosos (como

son la *Ecclesia* cristiana o la *Ummah* islámica) son indispensables para comprender las dinámicas sociales y políticas sobre las que se construyeron las sociedades de la Antigüedad y la Edad Media. No obstante, esta relación no siempre responde a patrones lineales y, cuando damos cuenta de la variedad de escenarios posibles, plantea sus propias complejidades. En segundo lugar, se presenta la cuestión de la manera en que las prácticas que constituyen el creer (la acción ritual, la afirmación de verdades doctrinales, la lectura de textos) confluyen en la construcción de la identidad de un determinado grupo religioso. En este plano, el “creer” no genera automáticamente una identidad religiosa y la relación entre ambos no se comporta de una manera lineal. Retomando los casos de la *Ecclesia* y la *Ummah*, constatamos que la praxis ritual o la afirmación doctrinal (por ejemplo recitar el *credo* o la *šahādah*) no expresan tanto la adscripción íntima y emocional del sujeto a una determinada identidad religiosa como su manifestación a través de acciones.

Dos trabajos de este volumen centran su análisis en la compleja relación entre el creer y la construcción de identidades religiosas. En primer lugar, la contribución de Rodrigo Laham Cohen problematiza en torno a las modalidades del creer en el judaísmo rabínico. A partir del estudio y comparación de las representaciones desplegadas en el Talmud de figuras eventualmente cuestionadas pero indiscutiblemente integradas dentro del movimiento rabínico –como R. Eliezer ben Hyrcanus– y otras figuras desplazadas por la tradición al exterior del judaísmo –como Jesús de Nazareth–, el autor desentraña las formas en que es afirmada la autoridad doctrinal de los rabinos como un colectivo que aspiraba a definir los límites de la identidad judía. En tal sentido, para Laham Cohen, ambos personajes constituyen modelos diversos en los que individuos liminares de la comunidad rabínica se enfrentan a la autoridad del colectivo. En otras palabras, son rabinos díscolos que desafían la autoridad establecida en la relación ya sea maestro/discípulo (Jesús), ya de la comunidad frente al individuo (Eliezer).

Así, Laham Cohen llega a la conclusión de que el creer se construye primariamente a partir de la definición de los elementos que sancionan la verdad doctrinal. En el primer caso, la historia de R. Eliezer ben Hyrcanus los marcadores contrapuestos son el milagro que legitima la autoridad individual, por un lado, y el consenso comunitario, por el otro. En el caso del Jesús rabinizado

(y completamente ahistórico) del Talmud no es la relación individuo/comunidad la que se encuentra en juego sino la de discípulo/maestro. A diferencia de Eliezer que, teniendo el apoyo explícito de Dios, se somete a las decisiones del conjunto de la comunidad, Jesús se separa de ella desobedeciendo a su maestro aun cuando no cuenta con el sostén divino. Laham Cohen concluye que ambas figuras son parte de las estrategias discursivas por las cuales los rabinos construyeron su autoridad tanto en Palestina como en Babilonia. Ellas establecían modos de pensar y actuar que implican el ser judío y sus verdaderos intérpretes –los rabinos– poseedores de la creencia correcta.

Por su parte, el trabajo de Héctor Francisco focaliza en un problema conceptual, esto es, la noción de “religión” en la Antigüedad Tardía. El autor rastrea los diversos usos de un concepto clave del vocabulario religioso del Cercano Oriente tardoantiguo e islámico, esto es, el concepto iranio de *Dēn*. Este concepto puede definirse como la adscripción intelectual y emocional de los individuos a una doctrina acerca de lo trascendente y, al mismo tiempo, los actos rituales relacionados a ella. En tal sentido, el término *Dēn* suele asimilarse a la noción moderna de “religión”. No obstante, dicho concepto presenta un campo semántico mucho más variado y complejo que implica varios significados superpuestos.

Francisco compara el uso de este término y sus derivados en las literaturas zoroastriana, maniquea y cristiana de la era preislámica. En los tres contextos, el autor identifica sustanciales desplazamientos de sentido desde una doctrina, una comunidad cultural o una disposición emotiva ante la presencia divina. Para el zoroastrismo del período sasánida la noción de “religión” era un elemento más dentro de una identidad que estaba determinada por la pertenencia a un grupo étnico (los iranos) y por la obediencia al Rey de Reyes. Por el contrario, para cristianos y maniqueos la noción de “religión” emergía como una noción universal y autónoma respecto a otras formas de identidad. Para los primeros, suponía una continuidad en la revelación (manifestada en una cadena de “mensajeros” de Dios que iba desde Zoroastro, Buda y Jesucristo y concluyendo con Mani mismo) que se manifestaba en la pluralidad de “religiones”. Para los segundos, la pluralidad no derivaba de la continuidad de la Revelación sino en la exclusividad del mensaje cristiano.



### *III. Tecnologías de la creencia*

Como demuestran todos los textos que integran este volumen, un enunciado cualquiera no resulta creíble por el solo hecho de haber sido emitido. El mensaje eficaz constituye una operación del lenguaje que se produce al interior de una relación de fuerzas (Bourdieu: 1985). Se cree en algo a condición de que acredite condiciones muy precisas de comunicabilidad y fuerza suficiente para ser emitido. Para mayor claridad, denominaremos “tecnologías de la creencia” a esos procedimientos altamente codificados capaces de crear certezas, entendiendo por ende que la creencia se genera en el cruce entre procedimiento y poder. Los textos aquí reunidos analizan de diferentes modos las tecnologías de poder en juego en cada circunstancia.

En sociedades premodernas en las cuales la capacidad de leer y de escribir están desigualmente repartidas, la puesta por escrito de un mensaje predispone la activación de mecanismos del creer. La escritura no es el único operador de esta actividad, pero sí uno importante. Para que un mensaje sea pasablemente creíble en una sociedad premoderna, se requiere reforzar el carácter escrito con otros procedimientos. El texto de Dolores Castro, por ejemplo, muestra la escalada de condiciones que tornan creíble un mensaje en una sociedad altomedieval: escritura por supuesto, pero también citas de autoridad bíblica y técnica exegética, manejo magistral de todo este modo de hacer verdad, escribir desde un lugar de autoridad (el del metropolitano de Toledo, en este caso). En el ejemplo estudiado por Castro, el mensaje y toda la problemática que lo rodea son bastante poco creíbles en la sociedad contemporánea. Y, sin embargo, en el escenario analizado absorben las mejores energías intelectuales y ponen fundamentalmente a actuar a los cuerpos. Se trata en este caso del problema acuciante de la segunda venida de Cristo: Julián, obispo de la ciudad regia, ofrece una respuesta que se pretende la última palabra en la materia, dogma a ser creído, mensaje de autoridad. Y, pese a ello, para aspirar a lograr eficazmente este objetivo, debe prestar atención mayúscula a cada uno de los detalles que en esa sociedad producen creencia: qué citar, cómo disponer los argumentos, con cuáles palabras. En el escenario visigodo –pero con fundamento podemos sospechar que en cada sociedad–, generar creencia constituye un

proceso bien complejo. Poniendo acento en la factura del texto del obispo, Dolores Castro permite advertir que lo de Julián es un trabajo, una inversión calculada de energía, un intento laborioso que alimenta la relación de poder. En definitiva, el poder consiste principalmente en hacer creer.

Este mismo trabajo de escritura, en idéntico escenario visigodo, es retomado por la contribución de Eleonora Dell'Elicine. Focalizando, no en los modos de generar creencia, sino en su movimiento contrario –las formas de desalentarlas–, vuelve a encontrar el recurso escriturístico en el centro de la operación. Lo que monarquía y jerarquía eclesiástica pretenden desalentar esta vez son creencias que se actúan con el cuerpo y que desencadenan palabras: devociones a árboles, a fuentes, a estatuas, prácticas mágicas. La escritura va a la búsqueda de estas prácticas orales y les impone sus referencias y valores. El trazo escrito trae a colación citas bíblicas para demostrar la verdad de los argumentos que esgrime y presenta a los ritos que condena como rústicos y de origen servil. El texto de Dell'Elicine muestra que el trabajo negativo sobre creencias existentes requiere poner en marcha simultánea varios dispositivos diferentes (tratado científico, ley canónica). Su intervención pone en perspectiva la complejidad de un armado que reclama, no un mecanismo único, sino la actuación de varios mecanismos complejos a la vez. En el caso que analiza, el poder aparece claramente como lo que hace creer y lo que descarta creencia. La valencia creativa y la destructiva constituyen gestos de una misma voluntad de orden.

Centrado en el espacio castellano del siglo XIII, el artículo de Paola Miceli trabaja sobre otro de los dispositivos generadores de creencia; el Derecho. El artículo examina el lugar cardinal que ocupa la creencia en el proceso judicial en la Edad Media centrandolo en el análisis fundamentalmente en los problemas de la fabricación de la credibilidad del escrito como medio de prueba y de la construcción del “creer verdadero” de los testigos luego de la recepción del derecho romano y de la instauración del sistema inquisitivo. A través del estudio de un conflicto ocurrido en la segunda mitad del siglo XIII, la autora muestra que el “creer verdadero” se construía a partir de la *auctoritas*, la fama pública y, sobre todo, tomando en consideración la reconstrucción cognitiva del hecho expresada en los modos en que los testigos certificaban dicho conocimiento. Miceli vuelve a evidenciar la sutil complejidad que tienen los

modos de producir creencia, haciendo hincapié aquí en un procedimiento secular: de hecho, la religión no es la única usina de creencias, sino que todo poder fabrica la suya. Asimismo un lector que viene examinando desde muchas páginas ya las diversas tecnologías del creer que movilizan las sociedades premodernas, podría percibir una continuidad en los procedimientos por lo menos en Occidente –en el escenario visigodo recientemente analizado, por ejemplo, el Derecho ya emergía como una forma de generar creencia. El texto de Miceli en este caso permite otro nivel de lectura que no contradice a este pero lo complejiza. En la situación que analiza, se trata de un Derecho con procedimientos renovados y que traba una relación diferente con la sociedad en su conjunto.

En cada caso trabajado no existe un procedimiento único sino una convergencia de varias tecnologías de la creencia. Estos armados requieren maestría para su empleo eficaz, se producen desde lugares del poder y ellos mismos son poder en acto. El repaso de diferentes situaciones históricas pone en evidencia el desafío que impone pensar la reorganización de las técnicas y los dispositivos de construcción de creencias.

#### *IV. Transformaciones en los modos del creer*

Los tres artículos que cierran este volumen dan cuenta de las transformaciones de un modo medieval de producción de la creencia y en un punto de su agotamiento y de la emergencia de nuevas formas del creer. Considerados globalmente, estos trabajos señalan que los cambios no se producen de forma necesaria en el registro de los enunciados aislados sino en el nivel de la enunciación.

El primero de ellos, de Alejandro Morin, retoma de Wirth la idea de que el vocabulario de la creencia moderna se enraíza en la conceptualización de la creencia falsa y por ello se centra este trabajo en la penalización de la herejía en el Bajo Medioevo. Este proceso se presenta entre glosadores y comentaristas como un caso especial que, además de redefinir los límites entre justicia eclesiástica y justicia secular, implicaba la violación de dos principios asumidos como válidos: *cogitationis poenam nemo patitur* y *non punitur affectus nisi sequatur effectus*. La concepción de la herejía como un delito mental, tal como finalmente quedará definida, cuadra con los parámetros actuales de la creencia religiosa como

adhesión interna de un individuo a unos enunciados (cuenten éstos con el aval de unas autoridades o sean condenados por heterodoxos). Sin embargo, Morin plantea repensar el papel de la *cogitatio* y la *voluntas* en las definiciones legales y teológicas del crimen de herejía, a fin de poder trazar la genealogía de esta manera de asir la creencia errónea.

El tratamiento jurídico de la herejía en el derecho medieval se desarrolló en gran medida en el marco de la reflexión teórica concerniente al *conatus*, el delito no consumado. A partir del análisis de las referencias a la *cogitatio* en dicho tratamiento, este texto se propone una perspectiva de “desintelectualización”, por cuanto la concepción de la *cogitatio* como pura acción intelectual lleva a pensar la penalización de la herejía como criminalización del pensamiento (ignorando el plano de las relaciones interpersonales) cuando en contexto se trataba de una noción que excedía notablemente a una enunciación mental. Mas la inscripción de la herejía en el registro de la *cogitatio* en el marco del dispositivo jurídico permite vislumbrar un momento en el cual se la lea primariamente como una convicción personal e intelectual, perfilando así el camino hacia la posterior creencia moderna.

El problema que, por su parte, demanda la atención de Ismael del Olmo es la peligrosa circulación de una duda acerca de la existencia de lo sobrenatural en el s. XVI. El artículo se propone analizar el modo en que la posesión demoníaca fue utilizada en Francia en esa época como parte de una estrategia discursiva en contra de la incredulidad, transformándola en la prueba física y tangible de la realidad ultraterrena.

Para el autor, la ruptura de la ecúmene cristiana a partir de la Reforma permitió la emergencia de un vocabulario específico de la incredulidad y la resignificación de corrosivas filosofías antiguas (como el aristotelismo radical y el epicureísmo). Tanto católicos como reformados expresaron una fuerte preocupación ante esta violenta emergencia de la tradición de la duda religiosa. En este marco es que Del Olmo plantea, a partir del análisis de varios tratados y obras controversiales del siglo XVI, que la incredulidad que se presenta en estos siglos no refiere a la incerteza sobre la existencia de Dios sino a una descreencia sobre el mundo espiritual y sus diversas manifestaciones; a la incredulidad asociada a la imperceptibilidad, es decir, a la no creencia en la posibilidad de la

intervención de lo espiritual en el ámbito de la naturaleza. Siendo este el problema que la tradición católica debía atacar, el autor plantea que la posesión demoníaca formó parte de una estrategia apologética para defender la existencia del mundo espiritual; el endemoniado funcionó como una corporización del demonio y por ello como una visibilización de diversas aristas de la verdad invisible. En la situación que examina Del Olmo, escritura, teología y cuerpo maldito son los mecanismos que pretenden restaurar la creencia. Constituye un caso límite de puesta en funciones de un dispositivo bajo nuevas circunstancias.

El artículo de Constanza Cavallero, por último, focaliza en un momento clave de la historia de la creencia en Occidente, aquel en que se produce una auténtica revisión de la *vera fides*. La autora plantea que a partir del siglo XVI –siglo atravesado por la preocupación por el disimulo y la simulación religiosa– en la España católica se advierten indicios del proceso de agotamiento de la noción de *fides* heredada de la Baja Edad Media. Considera y analiza Cavallero dos hechos producidos a comienzos del siglo XVII en los reinos hispánicos que concibe como signos de este cambio: por un lado, la decisión de Felipe III de expulsar a los moriscos de la Península; por el otro, las instituciones de la Suprema de 1614 en favor de la descriminalización de la brujería. En ambos casos Cavallero demuestra cómo la *fides* se subordina al hacer, a la razón de Estado y cómo el derecho canónico, a su vez, a la seguridad y a la conveniencia política de la Corona. El cristianismo, sostiene Cavallero, dejaba de ser así en la Península aquello *que* el grupo defendía, para ser aquello *por lo cual* el grupo se defendía; la *vera fides* se convirtió en sinónimo de acatamiento a la autoridad.

En resumen, la posibilidad de historizar la relación con lo sagrado y las concomitantes figuras identitarias, las diversas tecnologías de la creencia premoderna (incluyendo la escritura), las transformaciones y agotamiento de un modo de creer, constituyen ejes posibles de lectura del volumen que sigue. A través de estas páginas introductorias, intentamos ofrecer a los diversos lectores no solo una actualización posible en la materia, sino fundamentalmente la idea de que la creencia no constituye un asunto premoderno –problema de historiador–, sino una cuestión que atañe a la más profunda modernidad, a los sujetos que hablan (poco importa si cerca o lejos de la religión). Hablamos, *ergo*, creemos.

## Bibliografía

- Ando, C. (2011) "Praesentia Numinis Part 2: Objects in Roman cult", *Asdiaval. Revue Genevoise d'Anthropologie et d'Histoire des religions* 6, 57-69.
- Arcari, L. (2015) "Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée* (tra antichità e medioevo)", *Reti Medievali Rivista* 16-1 <http://rivista.retime-dievali.it>.
- Asad, T. (1993) "The construction of religion as an anthropological category", en *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, 27-54.
- Benveniste, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Économie, parenté, société*, París.
- Bourdieu, P. (1985) *Qué significa hablar*, Madrid.
- De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano.1: Las artes de hacer*, México.
- Derrida, J. et alii (1997) *La religión*, Buenos Aires.
- Guerreau, A. (1990) "Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?", en R. Pastor (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, 459-465.
- Hunt, A. (2016) *Reviving Roman Religion. Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge.
- Iogna-Prat, D. (2001) "Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse", en G. Andenna (ed.), *Dove va la storia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, Milán, 53-65.
- Kristeva, J. (2009) *Esa increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico*, Buenos Aires.
- Lauwers, M. (2009) "L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age* 121-2, 267-290.
- Monod, J.-C. (2013) "La sécularisation. Histoire et actualité d'un concept controversé", *Droits* 58, 3-30.
- Pouillon, J. (1993) "Le cru et le su", en *Le cru et le su*, París, 17-36,
- Rüpke, J. (2016) *On Roman religion. Lived religion and the individual in Ancient Rome*, Ithaca-Londres.
- Schmitt, J.C. (2001) "Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?", en *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París, 31-41.
- Stewart, P. (2003) *Statues in Roman Society. Representation and Response*, Oxford.
- Taussig, M. (2016) "Viscerality, faith, and skepticism: Another theory of magic", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6-3. 453-483.
- Wittgstein, L. (1988) *Sobre la certeza*, Barcelona.
- Žižek, S. (2005) *El acoso de las fantasías*, México.

## CUANDO HACER ES CREER<sup>1\*</sup>

John Scheid

Collège de France

*“Porque desatenderemos también la santidad del Templo y mil otras observancias, a fuerza de interesarnos solo en las luces del sentido profundo”.*

Filón, *Sobre la migración de Abraham* 92.

**E**l culto romano no conoció ni discurso ni interpretación siquiera levemente dogmática acerca de los ritos. Ningún sentido preciso fue prescrito por las múltiples autoridades religiosas, que tampoco poseían competencia para intervenir en todas las religiones de Roma y del mundo romano. ¿Qué sentido pudieron haber tenido entonces los ritos sacrificiales a ojos de los romanos?

El rito sacrificial presentaba aspectos multiformes y complejos. Comportaba un “abanico” de variantes, para citar la fórmula de Theodor Mommsen, que iban desde la libación de incienso y vino a las ofrendas de tortas o de copas de vino, a la inmolación de víctimas animales, por no mencionar los banquetes colectivos que daban fin al rito. Los casos examinados en detalle establecen que, a pesar de la diversidad de sus modalidades, el sentido primero de todos esos ritos sacrificiales era siempre el mismo: establecer una jerarquía entre los hombres y los dioses, en el transcurso de un reparto alimentario en el que los hombres tomaban la iniciativa. Este enunciado implícito se deduce del examen comparado de los gestos sacrificiales en sus contextos variables. A veces, en el curso de una frase, nuestra lectura se topa con el comentario de un erudito romano, que da fe de que nuestra reconstrucción del sentido primero no es pura especulación. De todas maneras, el desciframiento del sentido primero de los ritos sacrificiales no

---

1 \* Texto extraído de *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris: Aubier-Flammarion, 2005, pp. 275-284. (Traductora: Eleonora Dell'Elicine).

constituía, a los ojos de los romanos, más que una de las interpretaciones posibles entre otras que podía producir el fecundo espíritu de los sabios. Con respecto a la abundancia de interpretaciones, la lectura literal de los gestos ha permitido a los antiguos repetir y transmitir sus ritos, y a los modernos reconstruir el sentido mínimo de los escenarios rituales.

El estudio detallado de los gestos sacrificiales en sus variables contextos permite, entonces, considerar que el sentido primero, implícito, del sacrificio es enunciar y realizar las jerarquías dentro del orden de lo existente. Siempre los gestos insisten en la preeminencia de las divinidades en relación a los humanos y, en un segundo momento, de algunos humanos en relación a otros al interior del grupo que sacrifica, o por fuera de este. Ahora bien, en una sociedad tan jerárquica como la de los romanos, esta insistencia en la preeminencia resulta esencial. Ella hace de las divinidades no solo unos asociados (ya que el rito permite el encuentro con los humanos) sino también los transformaba en los miembros más eminentes de la comunidad terrestre. Los ritos sacrificiales jerarquizan también a la “sociedad” de los dioses desde un punto de vista muy romano, privilegiando a los propietarios de los lugares de culto y al estatuto de los dioses congregados. A este primer enunciado acerca del rango respectivo de los dioses y de los hombres, los ritos sacrificiales añaden un segundo, que ofrece una luz más precisa a las personalidades de los dioses. Algunos ritos subrayaban la inmortalidad de los dioses o colocaban en escena su modo de actuar a través del empleo de los alimentos o de gestos que los explicitaban de manera más o menos realista. Tan realista, no obstante, como para que algunos antiguos descifrarán el gesto y la intención y para que los modernos estén en condiciones de comprenderlos. De este modo, las diversas posiciones en el rito sacrificial que asumen los muertos durante el trascurso del rito funerario construyen, progresivamente, su nuevo estatuto de difuntos y de miembros de la colectividad de los dioses Manes.

Esta constatación convoca a dos reflexiones generales que conciernen a la piedad romana. La primera consiste en formular una cierta sorpresa frente a la ausencia de todo “misterio” religioso contenido en el acto central de la religión de los romanos. Únicamente unas reglas y unos gestos, que expresan la superioridad o la inmortalidad que gozan los dioses romanos y que revelan las



jerarquías que fundan la comunidad terrestre de los romanos, de los dioses hasta el último de los humanos. ¿No existe verdaderamente nada más? ¿Y esta obsesión única por el rito merece el nombre de religión?

Nadie duda de la cualidad religiosa de estos ritos, con frecuencia rutinarios; me parece de todos modos que se apoya en un malentendido y un olvido. Existen de hecho otras formas de espiritualidad. La importancia y la fecundidad espiritual de los ritos y de la regla no necesitan ser demostradas en el judaísmo, en el islam y, claro está, en los cristianismos ortodoxo y católico, para limitarme a Europa. A pesar de la existencia de poderosas corrientes místicas y espirituales, el rito ocupa un lugar central. El celo que los practicantes ponen en respetar a la letra las prescripciones, demuestra que la regla ritual puede ser interiorizada y jugar el mismo rol en la vida espiritual que la contemplación de un misterio soteriológico.

Semejante preocupación por los ritos no resulta posible sin una implicación del espíritu, y sería sorprendente que ella no suscitara una cierta espiritualidad. Pero, se me dirá, una espiritualidad tal no es concebible sin que, por detrás de los ritos, se encuentre un “verdadero” misterio religioso, es decir, un misterio del mismo tipo que aquellos que transmiten las religiones del Libro. Las divinidades vacías y el ritualismo carente de espíritu (“*geistlos*”) de los romanos, como afirmaba Hegel, ¿pueden conducir a otra cosa que a los cálculos de boticarios o a las manías de tenderos ya denunciadas por Th. Mommsen<sup>2</sup>?

Es esta una visión cristiana y contemporánea que olvida que no hay una sola forma de espiritualidad.

En la espiritualidad de la Alta Edad Media, por ejemplo, la liturgia y los ritos juegan un papel central<sup>3</sup>. Y aun si la noción y la práctica de la espiritualidad han evolucionado, se debe recordar que los ritos jamás fueron abolidos y que conservaron su relevancia. Todavía más esclarecedor resulta el testimonio de Maimónides, quien consagra una gran parte de su actividad espiritual a la Ley judía. Maimónides, por otra parte, se refiere menos a la revelación que al edificio de reglas que ella contenía, o más

---

2 Mommsen (1854, I, 135).

3 Vauchez (1975, 14-18, 38-43).

precisamente a los preceptos de la Ley que ayudan a conocer la verdad, y que corresponden de hecho a la verdad. La Torah es la verdad, escribe<sup>4</sup>, y el objetivo es conocerla y realizarla. El rito y la observancia no constituyen un ropaje externo de la religión; ellos forman su cuerpo mismo. En el sistema de Maimónides, el papel aparentemente limitado que se acuerda al conocimiento proviene en realidad de la convicción de que el hombre es incapaz de comprender la relación de Dios con el hombre; solo le corresponde al mismo conocer su propio lazo con Dios<sup>5</sup>. Una perspectiva tal del ritualismo sugiere una imagen alternativa de la religión y de la espiritualidad de los romanos. Sin embargo, allí donde Maimónides coloca la trascendencia y lo incognoscible, los romanos ubican el silencio, en conformidad con una religión que no conoce revelación.

Los ritos de los romanos, en efecto, guardaban silencio sobre este punto, si se pone entre paréntesis su sentido literal, que permitía repetirlos. Siempre en el centro de un vivo cuestionamiento, los ritos guardaban silencio de manera que su significado dependía de este mismo cuestionamiento, no de una verdad revelada que ellos tendrían la carga de transmitir. Ciertamente, la coherencia del sistema ritual romano y su evolución vehiculizaban una suerte de sentido implícito, subyacente a todos los ritos y que recordaba incansablemente la superioridad de los inmortales, la asociación que mantenían con los romanos y las jerarquías que gobernaban este mundo. No se puede sin embargo postular, como lo hace por ejemplo el indianista Fritz Staal<sup>6</sup>, una ausencia total de sentido en los ritos. Por su significado implícito, los ritos de los romanos formulaban siempre una suerte de enunciado fundamental que concernía al sistema de las cosas, que recordaba el estatuto respectivo de los mortales y de los inmortales. Ciertamente, como en todas las religiones, la mayoría de los practicantes apenas estaban atentos a este enunciado, o, cuando lo estaban, no era más que raramente en la medida que los ritos realizaban cierta verdad pero no tenían que revelarla.

---

4 Ver Twersky (1980), Leibowitz (1989, 25). La lectura de las conferencias de Leibowitz (1989) puede servir de introducción a la comprensión de una religión ritualista.

5 Leibowitz (1989, 22).

6 Staal (1975) y (1989).

De todas formas, repitámoslo, para los romanos este sentido no primaba sobre todas las otras interpretaciones posibles que ellos podían dar del culto en la vida extra religiosa. Recordemos que no existía catecismo ni sermón en el culto romano. La cuestión del sentido de los ritos se planteaba en la vida intelectual extra religiosa. Sin embargo, junto a esta significación fundamental del sistema ritual y de todas las demás que los romanos podían otorgar, existía todo el detalle de la práctica, en la cual el único dato constante era la obligación y la regla, que constituían el objeto de una reflexión y una atención permanentes. Más que un enunciado fundamental que se puede detectar detrás de los ritos, es sin duda el trabajo de reflexión desarrollado sobre las reglas aquello que puede ser considerado como la forma típicamente romana de la "espiritualidad", directamente ligada a la práctica religiosa. La regla no es solamente observada. Ella poseía una vida propia que conducía progresivamente hacia una casuística erudita. Esta espiritualidad de la regla estaba vinculada a la letra de las obligaciones rituales. Cuando los pontífices extraían una casuística de las prescripciones rituales, esto significa que ellos contemplaban, analizaban, pensaban esta regla y el conjunto de las otras reglas, intentando atender a su espíritu, a su esencia, para aplicarla a un caso preciso. En este sistema religioso, el papel de los hombres no reside en la contemplación espiritual del misterio de Dios. Consiste en respetar y comentar los ritos, y en pensar, al hacerlo, la naturaleza del lazo que los mortales mantenían con los dioses.

Es a esta interiorización de la regla, este diálogo permanente con la obligación ritual y, tal vez, una voluntad de tranquilizarse reduciendo el papel de los dioses al de una asociación en la gestión del mundo sin plantear demasiado la cuestión de su inconmensurable superioridad, en suma, es a esta manera romana de compatibilizar el sistema eterno de las cosas con la realidad de la tierra, a lo que yo llamaré "la forma romana de la espiritualidad". Ninguna de las diversas interpretaciones, históricas, éticas o filosóficas que estos ritos han suscitado se impuso sobre aquella que colocaba al imperativo ritual en el centro de todo, constituyendo este sin duda alguna el fundamento de la práctica religiosa. Otras formas de "espiritualidad" se han desarrollado ciertamente al margen de la práctica religiosa ancestral; pero ellas no han suplantado sino raramente la obligación ritual, y no tuvieron jamás la

importancia que la evolución histórica le ha acordado un milenio y medio más tarde.

Las prácticas rituales de los jainas de la India occidental, descritas por Caroline Humphrey y James Laidlaw<sup>7</sup>, testimonian que este tipo de comportamiento está siempre presente en el mundo contemporáneo. Los trabajos de estos antropólogos han demostrado, después de otros, que los ritos en sí mismos son como vacíos, y no tienen –por así decirlo– sentido. El problema del sentido no se plantea, o más bien, los ritos permiten a los diferentes celebrantes comprometerse en una búsqueda del sentido y de su intención y reacción personales, que pueden expresarse de diferentes maneras: por un compromiso emocional o físico en los ritos, por la simple aceptación del rito como aquello que debe ser realizado, o mismo por el rechazo puro y simple de los ritos<sup>8</sup>. Se puede afirmar también que, cualquiera sea la opinión que se tenga sobre la significación de los ritos celebrados, su primer objetivo es conceder a los dioses el tiempo y el espacio cotidianos que les son debidos, y de responder de este modo a la voluntad divina.

\* \* \*

Se me señalará que esta conclusión es válida para los ritos de un culto de Estado y no para la piedad ordinaria. Y se añadirá que, a primera vista, este dispositivo ritual resultaba válido para la época imperial, una época considerada por algunos historiadores de la religión romana como tardía y marcada por la decadencia.

Ahora bien, la investigación realizada demuestra de forma innegable que los ritos eran los mismos en el cuadro del culto de Estado y en el de una gran familia romana, y ello desde el siglo II a.C. al siglo III de nuestra era. A pesar de ciertas variantes que son inherentes a un sistema ritual desprovisto de una autoridad dogmática central, los ritos prescritos por Catón el Viejo a su granjero en la mitad del siglo II a.C. eran largamente idénticos, en efecto, a los que celebraban los magistrados y los sacerdotes oficiales en su época y hasta pleno periodo severiano. Nosotros

---

7 Humphrey (1994). Se citará asimismo los trabajos de Bell (1992) y (1997). Agradezco a Barbara Kowalzig por haber dirigido mi atención hacia estos autores.

8 Humphrey y Laidlaw (1994, 265).

no conocemos, ciertamente, los ritos sacrificiales practicados por los estratos pobres de la población. A duras penas Plauto permite percibir ciertas correspondencias entre los ritos celebrados por los simples ciudadanos –¿pero eran ellos pobres?– y aquellos que nosotros hemos reconstruido con ayuda de los testimonios concernientes al culto público o a partir del texto de Catón. Mas ¿esto no es ilusorio? No es sino de modo excepcional que se puede en la Antigüedad llegar a los estratos desfavorecidos de la población. Por otra parte, y en la medida que nosotros no poseamos fuentes bien precisas, los testimonios no servirán de gran cosa.

No se percibe una real evolución de los ritos en el transcurso del periodo considerado, que corresponde a los dos o tres siglos de mutaciones profundas que por otra parte ha experimentado el pueblo romano y el mundo antiguo. De modo evidente, la estructura ritual de la religión no ha evolucionado al mismo ritmo. Puede ser que se haya enriquecido, devenido más fastuosa, pero por lo demás, en lo sustancial, ella quedó cristalizada desde la época de la Segunda Guerra Púnica y apenas cambió en lo sucesivo. Las únicas variaciones dependen de los contextos y de las intenciones. Ellas no afectaban al fondo del dispositivo ritual. O más bien: si hubo evolución, ella ya había tenido lugar. Se podría por ejemplo suponer que el lugar que ocupa la ritualidad estricta y su jurisprudencia en la piedad romana tiene su origen en las necesidades del comando militar que se ejercía lejos de la patria, antes de afectar a la vida comunitaria en su conjunto. En ese caso, la evolución se produjo antes del fin del siglo III a.C. Pero para estar seguros haría falta saber con precisión y no superficialmente cuál era la naturaleza de la piedad colectiva romana en el curso de los siglos precedentes.

Esta relativa estabilidad de los ritos descansa ante todo sobre una tradición oral regida por los *apparitores* y otros especialistas de los actos religiosos públicos o privados. Una tradición que evolucionaba, claro está, mas siguiendo la temporalidad propia de las tradiciones no escritas y ajustándose a las implicaciones de un sistema de representaciones que no estaba gobernado por el dogma. Los ritos eran “silenciosos”, como ya hemos visto. Ellos podían no obstante ser re-semantizados sin mayor escándalo, especialmente durante periodos de problemas o mutaciones. Los ritos permanecían; las interpretaciones cambiaban. Así, de un

**Vista parcial del contenido del libro.**

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

[www.amazon.com](http://www.amazon.com)  
[www.bibliotechnia.com](http://www.bibliotechnia.com)  
[www.interebook.com](http://www.interebook.com)  
[www.e-libro.net](http://www.e-libro.net)

**MIÑO y DÁVILA**  
♦ E D I T O R E S ♦