



doi: <http://doi.org/10.24201/es.2022v40n119.2297>

estudios  
sociológicos  
de El Colegio de México

Primero en línea: 26 de abril de 2022

2022, 40(119), mayo-agosto, 325-348

*Artículo*

## Las religiones mundiales y la teoría de la Era Axial\*

### *World Religions and the Theory of the Axial Age*

Jan Assmann

**Resumen:** En este artículo, Assmann hace eco de la crítica a las religiones “de libro” expuesta hace cuando menos 130 años atrás por Max Müller. Pero lo hace de manera por demás notable al incorporar la idea fundamental de la religión como lenguaje que se comunica mediante dispositivos técnicos variados (rituales, sortilegios y por supuesto la escritura alfabética que terminará constituyendo un canon, una semántica religiosa propiamente dicha) con consecuencias definitivas para los modos de religiosidad y para las formas que adquieren las culturas. Assmann define con

\* Nota del traductor: Esta traducción pone a disposición del público de habla española uno de los textos presentados en la conferencia del Consorcio Interdisciplinario para la Investigación en Humanidades encabezado por Volkhart Krech en la Universidad Ruhr de Bochum, realizada en 2008. El texto se publicó por primera vez en idioma inglés (Assmann, 2012, pp. 255-271). La traducción española y nota introductoria son de Marco Ornelas. La traducción española se publica con el permiso de Brill bajo licencia Creative Commons (CC)-BY-NC-ND.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.



claridad a las religiones mundiales como religiones transnacionales sujetas a planteamientos misiológicos y, por tanto, susceptibles de incorporarse con pleno derecho a los estudios poscoloniales. Estamos también frente a un texto donde la semántica religiosa y la semántica científica tienen un feliz encuentro. Una de las principales contribuciones de Assmann a los estudios culturales es el concepto de memoria cultural, desarrollado 30 años atrás (Assmann, 1992) y que puede igualmente encontrarse en idioma inglés (Assmann, 2011).

**Palabras clave:** religiones mundiales; era axial; memoria cultural; semántica religiosa.

**Abstract:** *In this article, Assmann echoes the criticism of “book” religions made at least 130 years ago by Max Muller. But he does so in an extremely remarkable way. He incorporates the fundamental idea of religion as a language that communicates with various technical devices (rituals, spells, and of course alphabetic writing that will end up constituting a canon, a religious semantics proper) with definitive consequences for the modes of religiosity and for the forms which cultures acquire. Assmann clearly defines world religions as transnational religions subject to missiological approaches and, therefore, capable of being fully incorporated into postcolonial studies. We are also facing a text where religious and scientific semantics have a fortunate encounter.*

**Keywords:** *world religions; axial age; cultural memory; religious semantics.*



**L**a teoría de la era axial tal cual fue expuesta por Karl Jaspers (1949) y desarrollada desde entonces en especial por Shmuel Eisenstadt y su círculo,<sup>1</sup> se basa en las siguientes suposiciones: sólo existe Una sola Verdad y Una sola Humanidad.<sup>2</sup> En un determinado punto de su evolución moral, espiritual e intelectual, la humanidad “pudo acceder” y ver con más claridad esta Verdad. Esto sucedió de manera independiente en muchos lugares aproximadamente al mismo tiempo, más o menos hacia el año 500 a.C. Las principales características de este logro pueden resumirse en la universalización y en el distanciamiento. La *universalización* tiene que ver con el reconocimiento de Verdades absolutas, válidas para todos los tiempos y todos los pueblos. Esto implica ciertos rasgos como la reflexividad, la abstracción, el pensamiento de segundo orden, la teoría, la sistematización, etc. El *distanciamiento* se refiere a introducir distinciones ontológicas y epistemológicas tales como el mundo eterno y el mundo temporal, el ser y la apariencia, el espíritu y la materia, la crítica de “lo dado” en vista de la verdad, etc., en resumen: la invención de la trascendencia y la construcción de teorías de dos mundos.

Generalmente, la era axial es entendida como una adquisición evolutiva de primer orden, un tipo de mutación a través de la cual, en palabras de Jaspers, “entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben” (Jaspers, 1949, p. 19) –surgió el ser humano como lo conocemos ahora, *homo sapiens axialis*, por decirlo de algún modo–. “Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung” (Jaspers, 1949, p. 23), la humanidad entera sufre un cambio radical. Cuando Eric Voegelin se refiere al suceso axial, habla de “un cambio en el ser” (Voegelin, 1956). El término “eje” (*axis*) se refiere a un punto –el “momento axial” como Robert Bellah lo llama– que divide el flujo continuo del tiempo en un “antes” y un “después”

<sup>1</sup> El debate sobre la “era axial” fue continuado en los años de 1970 en la revista estadounidense *Daedalus*, cuyo número más importante apareció en 1975 bajo el hermoso título *The Age of Transcendence*. Desde entonces, Shmuel N. Eisenstadt ha organizado varias conferencias publicadas como Eisenstadt (1992; 1987; 1986) y Arnason; Eisenstadt, & Wittrock (2005). Cfr. también Schluchter (1988).

<sup>2</sup> Aleida Assmann (1988, pp. 187-205) llama a esto la “Zentralperspektive in der Geschichte”.



a la manera en que lo hace el nacimiento de Cristo. La oposición de Jaspers entre los mundos axial y preaxial me parece en muchos aspectos similar a la versión secularizada de la oposición cristiana entre religión verdadera y paganismo o entre *historia sacra* e *historia profana*. El concepto bíblico (tanto judío como cristiano) de la historia implica cambios radicales, discontinuidades acentuadas, una “mutación” espiritual, el nacimiento de un nuevo ser humano. La construcción retrospectiva de la narrativa de la “Era Axial” tiende a dramatizar una tendencia, un desarrollo, un proceso de cambio revolucionario que queda personificado en la figura de un gran individuo. Casi todos los rasgos “axiales” aplican al surgimiento del monoteísmo o, para decirlo con el término más general utilizado por Theo Sundermeier,<sup>3</sup> a la “religión secundaria”, por lo que puede considerarse no sólo como el suceso más típico y distintivo sino también como la quintaesencia del suceso axial.

Todavía se da mucha controversia en torno a los agentes que promovieron esta “gran transformación”, término utilizado por Karen Armstrong para referirse a la “Era Axial” (Armstrong, 2006).<sup>4</sup> Jaspers se pliega a la teoría de Alfred Weber sobre las “Reitervölker”, tribus o pueblos ecuestres, quienes por medio de la tecnología ecuestre y del manejo de carruajes fueron capaces de superar al mundo antiguo para diseminar sus nuevas ideas (Jaspers, 1949, pp. 37-39; Weber, 1935). Aunque no es del todo claro cómo estas migraciones, invasiones y conquistas pudieron estar relacionadas con la revolución intelectual y espiritual del tipo que Weber y Jaspers dan por sentada para la Era Axial. El desplazamiento de pueblos o la expansión de imperios no conlleva la concepción de ideas universales como tampoco la migración de estas ideas depende de esos fenómenos.

Al identificar agentes de cambio, debemos distinguir entre cambios en el plano de la historia y cambios en el plano de la memoria, con lo que me refiero a medios de almacenamiento simbólico. En el plano de la historia coincido con Jaspers al observar una fuerte relación entre crisis y cambio (Assmann, 2005, pp. 133-156). Crisis severas tales como el colapso del Reino Antiguo en Egipto o los casi contemporáneos colapsos de los imperios sargónida y neosumerio en Mesopotamia

<sup>3</sup> Para los conceptos de religión “primaria” y “secundaria” véase Wagner (2006).

<sup>4</sup> El libro en alemán es Armstrong (2006b). Sin embargo, es poco probable que Armstrong estuviera al tanto del debate sobre la Era Axial cuando escribió el libro.



trajeron consigo cambios culturales considerables. Los ejemplos más conspicuos de tales crisis que dan paso a una nueva creación intelectual y espiritual son el exilio babilonio en los años 587-539 a.C., que pasó a ser el periodo formativo del judaísmo del Segundo Templo, y las dos catástrofes que siguieron a la guerra judía y la rebelión de Bar Kojba que llevaron a la formación del judaísmo rabínico. Es fácil establecer conexiones similares entre crisis históricas e innovaciones intelectuales en India, China y Persia. Pero éste no es el asunto que aquí interesa. En esta exposición estoy más interesado en los cambios en el plano de la memoria. Cualesquiera innovaciones intelectuales y espirituales serían ineficientes sin los medios que las transmitieran a la memoria cultural. El medio más eficiente y en los hechos decisivo para la memoria cultural es sin duda alguna la invención y desarrollo de la escritura. Tan temprano como en 1783, el filósofo judío Moses Mendelssohn afirmó que “las transformaciones gramaticales que ocurrieron en diferentes periodos del desarrollo cultural tuvieron un importante impacto en las revoluciones de la cognición humana en general y en particular en cambios en los conceptos religiosos” (Mendelssohn 1989, pp. 422-423).<sup>5</sup> El *homo axialis* es el ser humano, el usador de símbolos, quien se constituyó con las mismas herramientas que inventó. La escritura es una tecnología que *a)* hace posible las creaciones culturales que de otra manera nunca existirían, y *b)* preserva en la memoria las creaciones culturales que de otra forma serían olvidadas y habrían desaparecido y las mantiene accesibles para su uso posterior. En resumen, la escritura es un factor de creatividad y de memoria cultural.

Para explicar estos puntos me gustaría comenzar con observaciones muy generales. Los seres humanos vivimos en un mundo articulado simbólicamente creado por nosotros mismos. Las dos definiciones de Aristóteles del ser humano, como *zoon logon echon*, como un animal que tiene lenguaje y razón, y como *zoon politikon*, como un animal que vive en comunidad, se deben una a la otra: tenemos lenguaje en función de nuestra dependencia y capacidad para crear lazos, y utilizamos el lenguaje y otros medios de articulación simbólica para formar comunidad

<sup>5</sup> “Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und insbesondere an den mannigfachen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionsachen sehr wichtigen Anteil”.





y habitar el mundo que creamos. Este espacio o mundo de articulación simbólica limita con lo inarticulado que llevamos en nosotros como el inconsciente y que constituye nuestro entorno exterior.

Es en este espacio de articulación simbólica y comunicación en donde hace 5 o 6 mil años surgió la escritura en varios lugares de la tierra, de manera muy distinta y en escalas diferentes y también con consecuencias culturales y sociales distintas. Por escritura entiendo una clase especial de símbolos que confieren visibilidad a lo invisible, estabilidad a lo que es volátil y amplia difusión a lo que está localmente confinado. El invento de la escritura es sin duda un suceso de rango axial que dividió el mundo en sociedades letradas e iletradas. Pero no fue el invento mismo el que llevó a transformaciones axiales. Apenas fue el primer paso e intentaré mostrar que se necesitaron tres pasos para que el alfabetismo cambiara el mundo.

El primer paso, la invención de la escritura, desencadenó lo que propongo llamar “alfabetismo sectorial”.<sup>6</sup> En esta etapa, la escritura se utiliza exclusivamente en sectores de actividad cultural para cuyas necesidades fue inventada, que en la mayoría de los casos se trata de la economía y la administración. El vuelco del alfabetismo ‘sectorial’ al ‘cultural’ ocurre cuando la escritura llega al centro de la cultura y que nosotros llamamos “memoria cultural”. Éste es el segundo paso hacia la axialidad. Sucedió en Mesopotamia a finales del tercer milenio a.C. cuando las sagas del ciclo de Gilgamesh fueron primero recolectadas en una épica continuada, y en Egipto a inicios del segundo milenio a.C. cuando los verdaderos primeros textos literarios fueron compuestos (en el sentido de alta literatura).

La “memoria cultural” es la forma de la memoria colectiva que permite a la sociedad transmitir sus patrones de orientación fundamentales en el tiempo, en el espacio, en los mundos divino y humano, a las futuras generaciones y así dar continuidad a su identidad a lo largo de secuencias generacionales. La memoria cultural proporciona un tipo de conectividad estructural en las dimensiones social y temporal. Proporciona un tipo de conocimiento que permite al individuo pertenecer y, dado que los seres humanos necesitan pertenecer a algo, lo satisfacen adquiriendo conocimiento relevante, que en alemán llamamos “Bildung”, en griego *paideia* o *paideusis*, en hebreo *musar* y en

<sup>6</sup> El término se corresponde más o menos a lo que Havelock (1963) llama “alfabetismo artesanal”.





egipcio *sebaait*. Con estos conceptos asociamos instituciones de lectura y escritura, estanterías, bibliotecas, escuelas, universidades y encontramos difícil imaginar un tipo de memoria cultural que no esté fundada en la escritura y el alfabetismo.

No obstante, el caso es el contrario. La oralidad y el ritual son los medios naturales de la memoria cultural, frecuentemente acompañados con métodos básicos de notación o pre-escritura tales como los *tchurungas* australianos, las cuerdas anudadas (*quipus*) de los incas y dispositivos mnemotécnicos similares. La mayor parte del tiempo, estas técnicas mnemotécnicas orales eran consideradas mucho más eficientes que las formas tempranas de escritura porque los variados textos culturales tienden a involucrar muchos medios: además del lenguaje, la pantomima, la música, la danza y el ritual, y es difícil reducirlos a un solo estrato de articulación simbólica que se preste a la transcripción y la escritura. Por esta razón, a los mesopotamios y a los egipcios les tomó más de un milenio dar este paso. Mas cuando la escritura es incorporada en este dominio, resulta muy probable que conducirá a transformaciones drásticas.

La cultura escrita cambia de *sectorial* a *cultural* con la literalización de buena parte de la memoria cultural y la producción de textos culturales *conceptualmente* alfabéticos (que para empezar requieren de la escritura para elaborarse además de dirigirse a un lector). Sólo entonces las técnicas de escritura y lectura afectan la estructura conectiva de la sociedad. Un efecto típico de esta transformación es la construcción de un pasado glorioso, heroico o clásico o “antigüedad”. La memoria cultural entonces pasa a tener dos niveles, lo nuevo y lo viejo, la modernidad y la antigüedad.

Un texto de sabiduría egipcia del siglo XIII proporciona una lista de ocho ‘clásicos’ del pasado cuyos modelos debe seguir el alumno para alcanzar la inmortalidad. Sus autores alcanzaron la inmortalidad no por construir pirámides sino por escribir libros que todavía son leídos, aprendidos y citados debido a su perenne validez y autoridad:

*¿Hay alguien entre nosotros como Hordjedef?*

*¿O alguien como Imhotep?*

*Entre nuestros contemporáneos, no hay ninguno como Neferti  
o Kheti, el más grande de todos.*





*Les menciono sólo los nombres de Ptahemdjehuti  
y Khakheperreseneb.  
¿Hay otro Ptahhotep  
o alguien como Kairsu?<sup>7</sup>*

Creo que es posible generalizar el caso egipcio. En una etapa determinada, toda cultura alfabética se bifurca culturalmente hablando y se divide entre lo viejo y lo nuevo, y es la escritura en la forma de una cultura alfabética la causante de que esto suceda. Esta bifurcación depende del cambio lingüístico y encuentra su expresión típica en la distinción entre el lenguaje clásico y vernacular; dado que el cambio lingüístico es en buena medida un proceso inconsciente e incontrolable, hasta podríamos hablar aquí de evolución. Las consecuencias sociales y culturales de esta bifurcación, no obstante, dependen a su vez de decisiones e instituciones culturales.

Incluso la típica asociación egipcia de esta bifurcación con la idea de inmortalidad puede también, en cierta medida, generalizarse. En su forma alfabética, escrita, la memoria cultural aparece como eterna o al menos perdurable en el espacio de la inmortalidad, a la cual se puede acceder creando un libro u obra de arte de belleza, verdad o significancia duradera. Esta idea de inmortalidad literaria o artística puede considerarse como el primer paso en la dirección de la trascendencia o de visiones trascendentales (Shmuel Eisenstadt). La utilización de la escritura para trascender el propio tiempo de vida y perdurar en la memoria de la posteridad se remonta en Egipto a los inicios de la cultura alfabética, aunque clasificaría este uso de la escritura en inscripciones lapidarias como alfabetismo sectorial. El paso al alfabetismo cultural se logra cuando el monumento funerario es rebasado por la obra literaria, por ejemplo en las palabras de Horacio para referirse a su libro de odas:

*Exegi monumentum aere perennius  
Regalique situ pyramidum altius/*

<sup>7</sup> Pap. Chester Beatty IV rto. 2.5-3.11. Véase Assmann (1983, pp. 64-93), reimpresso en Assmann (1991, pp. 169-199).





*Un monumento me alcé más duradero que el bronce,  
más alto que las pirámides de regia, fúnebre mole.<sup>8</sup>*

Este motivo ya aparece en el mismo texto egipcio que contiene el canon de autores clásicos:

*Ellos (los sabios del pasado) no han creado para sí mismos  
pirámides de mineral  
ni estelas de hierro;  
no se las ingeniaron para dejar herederos en forma de hijos,  
para mantener vivos sus nombres.  
Pero se crearon libros como herederos  
y enseñanzas que han escrito.  
Emplearon el rollo como sacerdote lector  
y la pizarra como “hijo amoroso”.  
Las enseñanzas son sus pirámides,  
la lengüeta su hijo,  
la superficie de piedra pulida su esposa.  
Sus capillas funerarias están olvidadas,  
pero sus nombres se recuerdan en sus escritos, que ellos  
han creado,  
pues perduran en virtud de su perfección.  
Sus creadores son recordados en la eternidad.<sup>9</sup>*

Todavía no estamos lidiando aquí con axialidad “verdadera” porque este paso de canonización es específicamente cultural y carece de la reivindicación global típica de los momentos axiales. Pero es un paso en la dirección de la axialidad y es un paso que ocurre en el espacio de la escritura.

La construcción de una era clásica, heroica o “dorada”, de una ‘antigüedad’ como un pasado hacia dónde voltear para encontrar modelos de comportamiento y de producción literaria significa el primer paso en la dirección de la canonización. La bifurcación cultural entre

<sup>8</sup> Nota del traductor: Traducción de Rafael Pombo. Recuperado el 5 de septiembre de 2021 de <https://poeticas.es/?p=2723>

<sup>9</sup> Pap. Chester Beatty IV rto. 2.5-3.11; Wildung (1977, pp. 25-27).



antigüedad y modernidad me parece un prerequisite característico si no es que elementos propiamente dichos de la axialidad. Introduce en una cultura determinada un elemento de distancia crítica y de reflexividad. La canonización, en esta primera etapa, se refiere a una colección de textos culturales del pasado que constituyen un currículo obligatorio de conocimiento cultural, que deben aprenderse de corazón y ser referidos como autoridad en discusiones y situaciones críticas. Este canon de la tradición clásica proporciona la piedra de toque de verdad y valor que hace la diferencia entre la norma y lo dado, entre lo que es y lo que debe ser, tan típico de lo que Jaspers concibe como pensamiento axial.

La historia es otra esfera de la memoria cultural notablemente afectada por la escritura. La existencia de fuentes escritas sobre el pasado hace posible trazar la distinción no sólo entre lo nuevo y lo viejo, sino también entre el mito y la historia. La utilización de registros escritos crea la historia en el sentido de un discurso crítico que separa historias míticas del pasado de los recuentos razonados de historia documentada. En este sentido de pasado documentado y verificabilidad crítica, la escritura produce la historia y difumina la mitología. La escritura hizo que la historia tomara el lugar del mito pues documentó las condiciones bajo las cuales gobernaron no los dioses sino los reyes humanos y en las que los seres humanos fueron responsables de sus acciones. La escritura también le da a la memoria histórica la cualidad de verificabilidad y agrega un valor de verdad a sus narraciones sobre el pasado, de la cual carece el mito a pesar de sus reclamos en contrario.

La religión es el tercer dominio de la memoria cultural donde el uso de la escritura conduce a cambios dramáticos. Es aquí donde tiene lugar el segundo y decisivo paso hacia la canonización. Es un paso de significación universal que en mi opinión está en el centro del concepto de Era Axial de Jaspers. En el ámbito de la religión la escritura aparece con el mismo *pathos* crítico que en la esfera de la historia, pues opone su verdad superior a la verdad invalidada reclamada por el mito. Los reclamos de la religión a una verdad superior están basados en la revelación que codifica. Todas las religiones mundiales –judaísmo, cristianismo, islam, budismo, jainismo, sijismo, confucianismo, taoísmo– se fundan en cánones de escrituras sagradas que codifican la voluntad de su fundador y la verdad superior de su revelación. Este paso a la canonización

sucedió en dos ocasiones en el mundo: con el canon hebreo y con el canon budista. Los demás cánones siguieron su ejemplo (Assmann, & Assmann, 1987). Este segundo paso a la canonización cambió el mundo de manera verdaderamente “axial”.

El primer paso de la canonización que encontramos en Egipto y Mesopotamia se relacionaba con una bifurcación cultural entre antigüedad y modernidad, trazando una distinción dentro de la cultura (Kuhn, & Stahl, 2001). Canonización significa aquí la selección de lo que es autoritativo y ejemplar de entre toda la literatura escrita. La segunda canonización aplica un criterio diferente: el criterio de verdad absoluta y universal, al trazar una distinción que ubica una cultura o religión particular, incluyendo su pasado, contra todas las otras religiones, que de este modo quedan excluidas al ser consideradas paganas, idólatras, heréticas, erráticas. Cierta *pathos* de distinción y exclusión parece seguir presente en la definición que da Benjamin Schwartz de la Era Axial como una “era de trascendencia” y en la consideración que hace Shmuel Eisenstadt del concepto de “visiones trascendentales” como cruciales para la axialidad. Todo esto es en gran medida un logro de la memoria cultural y efecto de la escritura y la canonización. No sabemos nada en absoluto sobre las visiones trascendentales de los chamanes, reyes, sacerdotes y videntes, a menos que hayan sido escritas y, sobre todo, acogidas dentro de un canon de escritura sagrada. Sólo entonces pasan a formar parte de la memoria cultural y de la identidad religiosa.

Si la canonización primaria se explica en parte en términos de evolución, dependiente, como hemos visto, de un verdadero proceso evolutivo de cambio lingüístico, la canonización secundaria bajo ninguna circunstancia es un logro evolutivo sino un asunto de revolución consciente que en la vida de una persona puede compararse a una conversión. La distinción entre procesos evolutivos y otras formas de cambio que implican intervenciones conscientes y decisiones entre opciones alternativas me parece de la más alta importancia en el estudio de la era axial.

En Occidente, el canon hebreo de escritura sagrada se complementa con un canon griego y latino de literatura clásica. La memoria cultural de Occidente descansa en estos dos proyectos de canonización que fueron conducidos prácticamente en forma paralela –y es probable que no de manera independiente– por especialistas en Palestina y Alejandría. La característica distintiva de lo que llamo canonización secundaria es el sur-

gimiento de la exégesis. En la etapa de canonización primaria, los textos seleccionados como clásicos existen en una forma que el medievalista Paul Zumthor llama “mouvance” (Zumthor, 1983, pp. 245-261; también Assmann, 1983, pp. 175-193). Eran constantemente reformulados, amplificados o sustituidos por otros textos para ajustarse a las condiciones cambiantes del entendimiento. Se sacrificaba su “estructura superficial” para salvar al menos parte de su significado. Es por esto que incluso textos escritos existen por mucho tiempo en muchas versiones diferentes. El crecimiento continuo del libro de Isaías, primero como deutero-Isaías y luego como trito-Isaías es un caso típico de cómo el texto cultural cambia en lo que el asiriólogo Leo Oppenheim llama “el curso de la tradición” (Oppenheim, 1968). La Épica de Gilgamesh se desarrolló a lo largo de su transmisión y redacción en un ciclo de sagas para terminar en una ‘composición de doce tabletas’ tal como se encuentran en la biblioteca neoasiria de Asurbanipal en Nínive. De modo semejante, el *Libro egipcio de los muertos* sufrió un desarrollo que va de un puñado de sortilegios inconexos, del cual cada papiro funerario individual hacía una selección, a un libro con una selección fija de 167 sortilegios con orden fijo. Los textos escritos en “el curso de la tradición” comparten en cierta medida la suerte de los textos orales.

Esta flexibilidad o ‘mouvance’ es parada de golpe y excluida por el proceso de canonización secundaria. La canonización secundaria significa la combinación de una sacralización de la estructura superficial típica de textos sagrados como himnos, encantamientos y sortilegios rituales, por una parte, y, por la otra, la preservación del significado típica de los textos culturales en estado de ‘mouvance’ mediante la constante adaptación del texto a las condiciones cambiantes del entendimiento.<sup>10</sup> Los textos sagrados no son necesariamente textos culturales dado que pueden ser conocidos únicamente por especialistas y mantenidos fuera del alcance del público. Los textos sagrados son consagraciones verbales de lo sagrado. En los textos sagrados ni una sílaba puede cambiarse para asegurar el poder ‘mágico’ de las palabras para ‘presentar’ lo divino. En este contexto no es el ‘entendimiento’ lo que importa sino la pronunciación correcta, la pureza ritual de quien repite y otros requerimientos que tienen que ver con las circunstancias propiamente performativas. Como lo muestra el caso

<sup>10</sup> Para el concepto de ‘texto cultural’ véase Poltermann (1995).



del Rig Veda, el principio de inflexibilidad y fijación verbal se aplica a los textos sagrados independientemente de su forma de transmisión oral o literaria.<sup>11</sup> En este sentido, los textos sagrados están libres de tenerse que adaptar a las condiciones hermenéuticas de un mundo cambiante.

En el proceso de canonización secundaria, el principio de fijación sagrada es aplicado a los textos *culturales*. Por una lado, son tratados como templos verbales que protegen la presencia divina pero, por el otro, requieren ser entendidos y aplicados para dar paso a sus impulsos y demandas formativas y normativas. La solución a este problema es la exégesis. La exégesis o hermenéutica es la sucesora del ‘mouvance’. En la etapa ‘mouvance’ de la transmisión literaria, el comentario comienza a integrarse al texto. Este método lo ha mostrado Michael Fishbane como típico de los textos bíblicos en su fase formativa (Fishbane, 1986). Esos textos se encuentran llenos de glosas, fragmentos de comentarios que los redactores han añadido a los textos recibidos. El proceso termina con la clausura del canon y entonces la exégesis debe tomar ahora la forma de un comentario que se queda fuera del propio texto (Assmann, & Gladigow, 1995).

La distinción entre texto y comentario típica de la canonización secundaria aplica no sólo a lo sagrado sino también al canon clásico. En este respecto, los “*philologoi*” alejandrinos parecen haber marcado la pauta. Introdujeron en su colección de escritos antiguos la distinción entre “*hoi prattómenoi*” y lo demás, entendiendo por “*prattómenoi*” literalmente aquellos a tratar, los textos clásicos dignos de tratamiento exegético, esto es, un comentario (Schmidt, 1987, pp. 246-258). El autor latino Aulus Gellius comparó esta élite textual con la más importante clase de ple-

<sup>11</sup> El caso de la India, donde los textos sagrados no fueron puestos por escrito sino memorizados por especialistas, los brahmines, parece contradecir esta reconstrucción porque incluso aquí, en el contexto de la tradición oral, nos encontramos con la canonización secundaria y con tradiciones exegéticas. No obstante, en este caso las técnicas de memorización han sido llevadas a tal extremo de perfección que la memoria humana puede muy bien cumplir con la principal función de la escritura que es la de estabilizar el texto. La decisión de no poner los textos sagrados por escrito fue común a varias religiones indoeuropeas tales como el zoroastrismo y la de los druidas célticos. Esto suele explicarse diciendo que lo que se busca es evitar los errores de los copistas, pero el principal motivo parece más bien haber sido el temor a la difusión indeseada, que también es una de las objeciones de Platón a la escritura. La estabilización del texto puede conseguirse mediante la escritura o mediante una mnemotecnica elaborada. Esta última requiere una muy estricta formalización poética del texto.



garias textuales romanas llamadas “*classici*”. En la tradición judía, esta bifurcación y relación entre texto y comentario típica de la canonización secundaria encuentra su expresión más temprana en el concepto de ‘Torá escrita’ y ‘oral’ (*torah she be’al khitav* y *torah she be’al pe*). Aquí, el comentario debe de ser oral para no invadir el espacio de la escritura, que está reservada y ocupa exclusivamente a la escritura sagrada. La Torá oral es una colección de debates y comentarios orales sobre la Torá escrita, que en sí mismos fueron codificados en las tradiciones talmúdica y midrásica. Se cree que se remonta a Moisés mismo mediante una cadena ininterrumpida de “recepción” (*shalsholet ha-qabbalah*).

La exégesis oral de un texto sagrado que acompaña a su recitación pública parece corresponder a una costumbre judía que se remonta a los inicios de la canonización. Nehemías reporta una lectura pública de la Torá, donde Esdras lee el texto y muchos de los levitas dan un comentario:

Abrió, pues, Esdras el libro a ojos de todo el pueblo, porque estaba más alto que todo el pueblo; y cuando lo abrió, todo el pueblo estuvo atento. Bendijo entonces Esdras a Jehová, Dios grande. Y todo el pueblo respondió: ¡Amén! ¡Amén! alzando sus manos, y se humillaron y adoraron a Jehová inclinados a tierra. Y los levitas Jesús, Bani, Serebías, Jamín, Acub, Sabetai, Hodías, Maasías, Kelita, Azarías, Jozabed, Hanán y Pelaía, hacían entender al pueblo la ley, y el pueblo estaba atento en su lugar. Y leían en el libro de la ley de Dios claramente, y ponían el sentido, de modo que entendiesen la lectura (Neh 8:5-8).<sup>12</sup>

Algunos siglos después, el historiador judío Flavio Josefo fue testigo de la misma costumbre cuando contrasta la religión judía con la griega:

*¿Puede cualquier gobierno ser más santo que éste? ¿O cualquier religión puede estar mejor adaptada a la naturaleza de la deidad? ¿Dónde si no en este lugar es enseñado al pueblo con precisión los principios de la verdadera piedad, gracias a la especial diligencia de los sacerdotes, a quienes se encomienda el cuidado de la instrucción pública? De manera que el cuerpo político parece*

<sup>12</sup> Nota del traductor: La traducción de pasajes bíblicos sigue a la Biblia Reina-Valera, revisión de 1960.



*tal cual una gran Asamblea, siempre unido en la celebración de algunos Misterios sagrados. Pues aquellas cosas que los gentiles mantienen sólo por unos cuantos días, durante las solemnidades que llaman Misterios e Iniciaciones, nosotros, con gran deleite y plenitud de conocimiento que no admite error, las disfrutamos enteramente y las contemplamos perpetuamente a lo largo de todas nuestras vidas* (Warburton, 1738-1741, p. 192).

Es claro que Josefo, en este pasaje polémico, no hace justicia plena a la organización griega de la memoria cultural. Ignora el canon clásico, las tradiciones del discurso científico y las variadas formas de exégesis practicadas en las escuelas de filosofía, medicina y otras ramas del conocimiento. Se atiene sólo a la religión y compara las instituciones judías de instrucción religiosa con los cultos místicos griegos. Tan arbitraria y altamente selectiva como pudiera parecer esta comparación, ilustra una distinción muy importante: la distinción entre continuidad ritual y textual (Assmann, 1992, pp. 87-103).

A pesar de la utilización extensiva de la escritura, la religión egipcia y otras religiones “paganas” continuaron confiando en la continuidad ritual. En el mundo de la continuidad ritual, el público debe esperar a la siguiente presentación para acceder a los textos sagrados de la memoria cultural. La continuidad textual sólo se alcanza cuando las instituciones de enseñanza y exégesis quedan establecidas y mantienen así los textos antiguos constantemente presentes y semánticamente transparentes. La transición de la continuidad ritual a la textual significa una reorganización completa de la memoria cultural, de manera parecida a la transición que experimentan las religiones del mundo antiguo al nuevo tipo de religiones mundiales transculturales y transnacionales que significaron una nueva y total construcción de la identidad. En cierta forma el canon funcionó como una nueva patria transétnica y como un nuevo instrumento transcultural de formación y educación.

En todo esto parece darse una fuerte alianza entre la revelación, la trascendencia y la canonización secundaria. La codificación de la revelación conlleva la expatriación de lo santo de la inmanencia mundana hacia la trascendencia y las escrituras. Los cultos-religiones paganas o preaxiales presuponen la inmanencia de lo santo en imágenes, árboles, montañas, manantiales, ríos, cuerpos celestes, animales, seres humanos y piedras. Todo esto es denunciado como idolatría por las nuevas reli-



giones mundiales basadas en las escrituras. Las escrituras requieren una reorientación total de la atención religiosa –una atención que antes se dirigía hacia las formas de inmanencia divina y que ahora se dirige en cambio hacia la escritura y la exégesis–. La canonización secundaria significa la migración de las atenciones santa y religiosa del cosmos a la escritura. El carácter textual de sus revelaciones se corresponde con la naturaleza extramundana de Dios. Para estar seguros estos señalamientos sólo conciernen a los cánones sagrados del Tanaj, la Biblia cristiana y el Corán, y no a los cánones clásicos griego y latino. La estructura del canon clásico es diferente pues está abierta y permite modificaciones constantes en torno a un centro incuestionable, mientras que el canon sagrado está cerrado. Esta distinción entre cánones cerrados y abiertos aplica sólo a Occidente. Los cánones orientales, en especial el budista, tienen una estructura diferente, menos estricta. Sin embargo, es común a todos los cuerpos de canonización secundaria la existencia de una cultura exégeta bien desarrollada y la estricta distinción entre texto y comentario.

Visto como agente de cambio pudiéramos preguntar ahora qué aspecto del alfabetismo axial es el decisivo en la etapa de canonización secundaria. En mi opinión se trata del distanciamiento y el desprendimiento, que tienen una función primordial en casi todas las características axiales señaladas con anterioridad. La escritura es una tecnología que no sólo reestructura el pensamiento<sup>13</sup> sino que también reestructura, bajo ciertas circunstancias culturales, toda la red de relaciones entre seres humanos, seres humanos y sociedades, seres humanos y el cosmos, seres humanos y dios y dios y el cosmos. El significado del distanciamiento y el desprendimiento axiales sólo puede ser cabalmente entendido si alcanzamos una mejor comprensión de lo que prenderse e integrarse significan.

En el marco evolutivo de la narrativa axial prenderse aparece como el ‘no-todavía’ del logro axial del distanciamiento y el desprendimiento. Lo que desaparece en esta perspectiva es el aspecto positivo del prendimiento. El prendimiento de los seres humanos a una red de significado y coherencia social, política y conceptual o ideológica debe reconocerse en su propio derecho como un gran logro civilizatorio, como también el similar prendimiento de lo divino a una red cósmica cuyo significado y coherencia es modelado en iguales ideas básicas de orden, verdad y armonía. Tal

<sup>13</sup> Véase el importante ensayo de Ong (1986, pp. 23-50).



vez no exista una sociedad en el planeta que haya ido tan lejos como los antiguos egipcios para articular, elaborar e institucionalizar una visión de coherencia sociocósmica que ellos llamaron Maat (Assmann, 1990). No hay razón para no llamar a esa conceptualización una “visión trascendental”. No podemos apuntar a un “gran individuo” como su creador pues no se ha conservado una primera ‘visión’ institucionalizada, aunque los propios egipcios hubieran señalado a Imhotep, su primer sabio celebrado, quien trabajó como visir a las órdenes del rey Zoser (2750 a.C.) y fue divinizado por su gran invención, el arte de construir en piedra y por levantar la primera pirámide, la pirámide escalonada de Saqqara. Sus ‘enseñanzas’, frecuentemente citadas, están perdidas para nosotros, pero la idea trascendental de Maat es para nosotros obvia. Maat es lo que Kant hubiera llamado una ‘idea reguladora’.

Sin embargo, Maat trabaja en la dirección opuesta del distanciamiento y del desprendimiento. Es precisamente el principio del prendimiento, de la creación de conectividad en las dimensiones social, temporal y cósmica, al establecer lazos sociales entre seres humanos y conexiones temporales entre ayer, hoy y mañana, lo que asegura la memoria, el éxito, la estabilidad y hasta la inmortalidad. Quien vive en y a través de Maat, ésta es la gran promesa egipcia, no perecerá sino que pasará la prueba del juicio después de la muerte y tendrá vida eterna en los campos Elíseos. No obstante, aún este concepto implica un elemento de distanciamiento que es el autodistanciamiento, la renuncia a la satisfacción inmediata de las propias necesidades e impulsos. Los ideales de autocontrol, discreción, modestia, altruismo, beneficencia, sensibilidad ante las necesidades de otros, piedad, compasión, empatía, están en la médula del concepto egipcio de virtud. Saber escuchar es considerado más importante que saber hablar bien. Esta forma de autodistanciamiento es el prerrequisito de la autointegración. También puede describirse como una manera de “dar un paso atrás y ver más allá” (Schwartz, 1975, pp. 3-4).<sup>14</sup> dar un paso atrás de nuestra propia estrecha esfera de intereses y ver más allá hacia el todo o al menos hacia un horizonte más amplio de comunidad. No es fortuito que el héroe de la sabiduría egipcia fuera visir

<sup>14</sup> “Si existe un impulso subyacente común a todos estos momentos ‘axiales’, pudiera llamársele tensión hacia la trascendencia... como dar un paso atrás y ver más allá –una especie de cuestionamiento crítico, reflexivo, de la actualidad y una nueva visión de lo que está más allá...”



y arquitecto. Saber cómo construir una pirámide y saber cómo construir un Estado y una sociedad requieren cualidades semejantes. Seguramente no es este el tipo de Estado y sociedad en el que desearíamos vivir ni el “ser humano egipcio” el ciudadano al que aspiramos, capaz de integrarse perfectamente a este edificio piramidal sociopolítico, al menos desde la caída del totalitarismo socialista, pero incluso esta construcción de la realidad estuvo iluminada por visiones trascendentales, de otra manera no hubiera subsistido por más de tres milenios. Pero también estaba lejos de ser una “casa de servidumbre”, como Egipto es caracterizado y desacreditado por la Biblia. Lo que puede enseñarnos el ejemplo egipcio es que incluso el mundo ‘preaxial’ es el resultado de logros positivos y que la llegada de la era axial no es sólo el resultado de descubrimientos de cosas antes desconocidas, sino también el resultado de actos conscientes de rechazo, abolición y rebelión, que no pueden explicarse desde una perspectiva evolucionista.

Al adoptar el cristianismo, los mismos egipcios fueron capaces de realizar el cambio más radical. Pasaron de ser campeones de la integración a ser campeones del aislamiento. Para la antigua mentalidad egipcia nada parece menos significativo que el total autodesprendimiento, puesto que el prendimiento social se identificaba con la vida, la virtud y la moralidad. Seth, el dios del mal y la violencia bruta, es el típico solitario y cualquiera que evadiera la vida social sería asociado con Seth y considerado un malvado (Assmann, 2000, pp. 97-112). Después de convertirse al cristianismo, los egipcios se volvieron expertos solitarios y fueron a extremos sin precedentes para conseguir el aislamiento y la renuncia. El santo egipcio san Antonio Abad se convirtió en el patrón de los ermitaños cristianos y los monasterios egipcios con sus reglas codificadas por Pacomio y Shenute se convirtieron en modelos del monaquismo cristiano. Los egipcios adoptaron la idea cristiana del reino de dios como una meta de integración y reprendimiento con la misma pasión y perfección con que habían abrazado el reino del faraón, a quien se consideraba un dios en la tierra e hijo del dios supremo.

El desprendimiento de los seres humanos de la sociedad y el mundo se corresponde con el desprendimiento de dios de la inmanencia cósmica y del panteón de codeidades. Estos dos movimientos hacia el desprendimiento, esto es, el monoteísmo y el nacimiento del individualismo siempre han sido considerados fenómenos interconectados. La conexión se hace



obvia si se comprende que el ermitaño abraza a dios en la medida que dios abraza al ser humano. El ermitaño abandona la sociedad humana para estar más cerca de dios y dios, pudiera decirse, renuncia a la compañía divina para favorecer su “pacto” con el pueblo escogido. En las etapas tempranas del monoteísmo bíblico, los textos hicieron un gran énfasis en los “celos” de dios y compararon el pacto de dios y su pueblo, dios y los seres humanos, con los lazos eróticos, sexuales y matrimoniales entre esposo (dios) y esposa (Israel). Bajo ninguna circunstancia dios podía estar solo; lo que dios aborrece y lo que lo hace enfurecer es ser abandonado por su pueblo. A cambio, los seres humanos abandonan la sociedad no como gesto misántropo sino por amor a dios. Las dos soledades, divina y de los seres humanos, no son absolutas aunque se basan en una nueva sociedad. En esta nueva sociedad, los seres humanos se vuelven individualistas y dios se vuelve uno.

Es fascinante ver qué tan importante es el papel que desempeñan en todo esto la escritura, el alfabetismo y las escrituras sagradas. Esto es obvio en el caso del monoteísmo. Ninguna religión monoteísta, de hecho ninguna religión “secundaria” puede desarrollarse sin un canon de escritura sagrada. La soledad de dios se ayuda de las escrituras sagradas. Afirmaciones parecidas pueden hacerse para la soledad de los seres humanos. Generalmente hablando, puede haber lectores solitarios pero no escuchas solitarios. La escritura y la lectura hacen posible la comunicación sin interacción. Para las escrituras sagradas, sin embargo, este concepto de comunicación libre de interacción aplica de manera más aguda. Estudiar la Torá y aprenderla de corazón es el primero y el más importante requisito para los seres humanos en el marco de la religión monoteísta. La escritura, esto es, la Torá es el único mediador entre dios y el ser humano, que pasan a ser asociados solitarios. *Ger anokhi ba-'aretz*, “Forastero soy yo en la tierra”, dice el salmista en Sal 119:19, y añade: *'al-taster mimméni mitswotéykha* “no encubras de mí tus mandamientos”. Vemos que también la soledad del ser humano, su alienación de esta tierra, es también ayudada por las escrituras sagradas. Los mandamientos de dios, codificados en la Torá, le ofrecen un hogar que ha perdido “en la tierra”. Este hogar es lo que Heine llamó “ein portatives Vaterland” (una patria portátil) y lo que Robert Bellah llama “a portable religion” (una religión portátil).

Esta capacidad de desprendimiento es lo que el adjetivo ‘mundiales’ significa en el término “religiones mundiales”. Éstas están desprendidas



de cualquier realidad territorial, política, étnica y cultural, son religiones transnacionales, transculturales y transterritoriales. Son religiones misioneras que experimentan diásporas y conversiones. Estas religiones pueden enseñarse a otros pueblos con lenguas diferentes que habitan países distintos; pueden ser llevadas a otras culturas con religiones distintas donde las personas puedan convertirse a ellas. Todo esto es impensable para las religiones tradicionales de culto tales como la antigua egipcia y otras religiones “paganas”. Las religiones mundiales encontraron una nueva manera de identidad transnacional y transcultural al constituir una nueva forma de memoria que es la escritura canonizada.

## Referencias

- Armstrong, Karen (2006). *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*. New York: Knopf.
- Armstrong, Karen (2006b). *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*. Berlin: Siedler.
- Arnasson, Johann P.; Eisenstein, Shmuel N., & Wittrock, Björn (eds.) (2005). *Axial Civilizations and World History*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 4. Leiden/Cologne: Brill.
- Assmann, Aleida (1988). Jaspers, Achsenzeit, oder: Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte. En Dietrich Harth (ed.), *Karl Jaspers – Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart: Metzler.
- Assmann, Aleida (1983). Schriftliche Folklore. Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps. En Assmann, Aleida; Assmann, Jan & Hardmeier, Christof (eds.), *Schrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation I. Munich: Fink.
- Assmann, Jan (2012). World Religions and the Theory of the Axial Age. En Krech, Volkhard, & Steinicke, Marion (eds.), *Dynamics in the History of Religions, Volume 1*. Leiden/Boston: Brill.
- Assmann, Jan (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan (2005). ‘Breakthroughs’ and Semantic ‘Relocations’ in Ancient Egypt and Israel. En Arnasson, Johann P.; Eisenstadt, Shmuel

- N., & Wittrock, Björn (eds.), *Axial Civilizations and World History*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 4. Leiden/Cologne: Brill.
- Assmann, Jan (2000). Literatur und Einsamkeit im alten Ägypten. En Assmann, Aleida, & Assmann, Jan (eds.), *Einsamkeit*. Archäologie der literarischen Kommunikation VI. Munich: Beck.
- Assmann, Jan (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: C. H. Beck.
- Assmann, Jan (1991). *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*. Munich: Fink.
- Assmann, Jan (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich: Beck.
- Assmann, Jan (1983). Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten. En Assmann, Aleida; Assmann, Jan, & Hardmeier, Christof (eds.), *Schrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation I. Munich: Fink.
- Assmann, Aleida, & Assmann, Jan (eds.) (1987). *Kanon und Zensur*. Munich: Fink.
- Assmann, Jan, & Gladigow, Burghard (eds.) (1995). *Text und Kommentar*. Munich: Fink.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1992). *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 vols. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1987). *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) (1986). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: SUNY Press.
- Fishbane, Michael (1986). *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- Havelock, Eric A. (1963). *A Preface to Plato*. Oxford: Blackwell.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Munich: Piper.
- Kuhn, Dieter & Stahl, Helga (eds.) (2001). *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Heidelberg: Edition Forum.
- Luhmann, Niklas (2009). El proceso de diferenciación de la religión. En id., *Sociología de la religión*. México: Herder/Universidad Iberoamericana (UIA).
- Luhmann, Niklas (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder/UIA.
- Luhmann, Niklas (2007b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.

- Luhmann, Niklas (2005). *El arte de la sociedad*. México: Herder/UIA.
- Luhmann, Niklas (2002). *El derecho de la sociedad*. México: UIA/ITESO/IIJ-UNAM.
- Mendelssohn, Moses (1989). Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum. En Thom, Martina (ed.), *Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin: Union Verlag.
- Muller, Max (1889). *Natural Religion. The Gifford Lectures Delivered before the University of Glasgow in 1888*. London: Longmans.
- Ong, Walter J. (1986). Writing is a Technology that Restructures Thought. En Baumann, Gerd (ed.), *The Written Word: Literacy in Transition*. Oxford: Clarendon Press.
- Oppenheim, Leo (1968). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Poltermann, Andreas (ed.) (1995). *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Berlin: Erich Schmidt.
- Schluchter, W. (1988). *Religion und Lebensführung*, 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmidt, Ernst A. (1987). Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur. En Assmann, Aleida, & Assmann, Jan (eds.), *Kanon und Zensur*. Munich: Fink.
- Schwartz, Benjamin I. (1975). The Age of Transcendence, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Daedalus* (Spring), 3-4.
- Voegelin, Eric (1956). *Order and History I, Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Wagner, Andreas (ed.) (2006). *Primare und sekundare Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Warburton, William (trad.) (1738-41). *The Divine Legation of Moses, I*. (Traducción de *Contra Apionem* de Josefo Flavio, cap. 22.) London: F. Gyles.
- Weber, Alfred (1935). *Kultursoziologie*. Amsterdam: A. W. Sijthoff.
- Wildung, Dietrich (1977). *Inhotep und Amenhotep*. Munich: Deutscher Kunstverlag.
- Zumthor, Paul (1983). *Introduction a la poesie orale*. Paris: Éd. du Seuil.



### Acerca del autor

**Jan Assmann** es un egiptólogo alemán de las universidades de Heidelberg y Constanza nacido en 1938. Para quienes hemos recibido con entusiasmo la teoría de la religión en sociedad de Niklas Luhmann (1927-1998), es fácil identificar la reiterada presencia de Assmann en el aparato crítico de sus obras fundamentales, tales como Luhmann (2009, pp. 195-288; 2007; 2007b; 2005; 2002).



