

Maurizio Bettini

Elogio del politeísmo

Lo que podemos aprender hoy de las religiones antiguas



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Elogio del politeísmo: Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*

Traducción de Carlo A. Caranci

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Fotografía de Amador Toril

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2014 by Società editrice Il Mulino, Bologna

© de la traducción: Carlo A. Caranci Díez-Gallo, 2016

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2016

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-306-5

Depósito legal: M. 406-2016

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción. Los dioses en el exilio
- 25 1. El sacrificio del belén y las bombas en la mezquita
- 33 2. Estatuillas de fin de año. Animales, pastores, Reyes Magos
- 41 3. Estatuillas de fin de año. *Sigilla*, *Sigillaria* y *Compitalia*
- 46 4. Una vida de estatuillas. El larario.
- 51 5. No adorarás a otro dios
- 59 6. Traducir a los dioses, traducir a Dios
- 68 7. Paradojas gramaticales: el nombre de Dios
- 77 8. La *interpretatio* de los dioses
- 84 9. El politeísmo, curiosidad y conocimiento
- 91 10. Los monoteísmos ¿serían, quizá, politeísmos disfrazados?
- 95 11. Tolerancia *vs.* *interpretatio*
- 103 12. El politeísmo como lenguaje
- 111 13. Conceder la ciudadanía a los dioses
- 122 14. La larga sombra de las palabras
- 136 15. El crepúsculo de la escritura
- 153 Apéndices
- 155 1. Tolerancia e intolerancia religiosa en el mundo antiguo
- 163 2. Venturas y desventuras de *paganus*
- 167 Notas
- 188 Referencias bibliográficas
- 199 Índice onomástico

Introducción

Los dioses en el exilio

No es frecuente hojear un libro de filosofía sin encontrarnos, antes o después, una cita de Platón. No estamos hablando sólo de las aportaciones académicas o científicas dedicadas a la filosofía antigua, sino de la reflexión filosófica en general. Con Platón, los filósofos continuaron dialogando. Del mismo modo que quien se interesa por la semiótica lee a Aristóteles y también los escritos de Charles S. Peirce, y probablemente, también a Agustín; mientras que, cualquier obra, aun divulgativa, dedicada a la democracia –tema crucial en estos años– se inspirará con frecuencia, con razón o sin ella, en la griega, y en la ateniense en particular. Decimos esto para sostener una tesis por otra parte obvia: es decir, que la cultura antigua no proporciona solamente materia de estudio para profesionales de los clásicos o para estudiantes enfrentados con la *consecutio temporum*, sino que, en muchos casos, cons-

tituye todavía fuente de inspiración, una fuente viva, para la producción cultural contemporánea.

Estas palabras valen también, obviamente, para la literatura (de Caproni a Derek Walcott), para el arte (las muchas obras antiguas «revisitadas» por artistas contemporáneos), para el teatro (las nuevas adaptaciones de la tragedia griega constituyen con frecuencia verdaderas reescrituras), y también para la décima musa: que, aun siendo desconocida por los antiguos, acude a sus obras con la misma libertad con la que acuden las musas ya reconocidas. En definitiva, podemos decir que, como ya ocurrió en el pasado –de la Edad Media al Renacimiento, del Siglo de las Luces al siglo XIX– la producción cultural griega y romana continúa transitando también por la contemporaneidad y proporcionando alimento para la cultura de hoy día. No es nuestra intención, aquí, discutir en qué medida, y de qué manera, la presencia clásica sigue estando viva en el mundo de hoy, y menos aún construir comparaciones con lo que ocurría en las épocas pasadas. No es esto lo que nos interesa. Queremos, simplemente, destacar el hecho de que la filosofía, la política, la literatura, el arte, el teatro de los antiguos, es decir, la gran mayoría de las manifestaciones en las que se articuló su producción cultural, constituyen no sólo objetos de estudio para especialistas del mundo griego y romano, sino que todavía siguen siendo solicitados para interactuar con la cultura contemporánea. ¿Y la religión? ¿Podemos decir que también la religión antigua posee hoy la misma capacidad y desempeña el mismo papel?

La pregunta puede parecer extraña porque, al menos en la percepción corriente, no se piensa en la religión como si fuese una forma de producción cultural semejante al teatro o al arte. La religión siempre da la impresión de ser «otra cosa». En realidad, deberíamos saber que no es así. Sobre todo si nos remontamos a civilizaciones, como las antiguas, en las que la estatuaría estaba destinada a proporcionar imágenes de culto, la poesía constituía con frecuencia materia de ofrenda a la divinidad al igual que un sacrificio, las ceremonias, de forma regular, se veían acompañadas por la música y el canto, y se realizaban en esos edificios cuya arquitectura aún admiramos. Y esto sin tener en cuenta que una parte no pequeña de lo que llamamos literatura antigua corresponde, en realidad, a cuentos de dioses y de héroes por lo que, desde este punto de vista, está compuesta por obras de carácter «religioso». Resumiendo, no hay duda de que en el mundo antiguo la religión constituía una producción cultural a todos los efectos, e incluso un lugar en el que se entrelazaban múltiples formas. Por otro lado, que la religión es una construcción cultural de pleno derecho es un hecho más bien evidente: si no sus prácticas y su organización no cambiarían tan radicalmente de una época a otra, de uno a otro continente, de un país a otro. Pero, entonces, ¿por qué la religión antigua queda encerrada en los departamentos universitarios (en los pocos en los que todavía se enseña, por otro lado), o bien proporciona materia para congresos de estudiosos, pero no parece interaccionar con la cultura

contemporánea del mismo modo que ocurre, en cambio, respecto al teatro o a la filosofía?

La respuesta es bastante previsible. Porque, desde sus comienzos, el cristianismo ha ido construyéndose progresivamente *contra* las religiones clásicas, relegándolas al territorio de la falsedad y del error. Y el cristianismo no sólo sigue bien vivo, al contrario que las religiones antiguas, sino que se ha ganado el papel de religión dominante en muchas zonas del mundo –sobre todo, ha modelado sobre sí mismo a buena parte de la percepción cultural también de quien ya no es cristiano o nunca lo ha sido pero que, de todos modos, es parte de una civilización poscristiana. Aun cuando ya no se formula explícitamente, como es obvio, porque desde hace tiempo los dioses antiguos perdieron a sus seguidores, la censura cristiana originaria de alguna manera queda insertada en las palabras mismas que se usan para definir a la religión griega y romana: tales como «paganismo», «idolatría» o la misma «politeísmo» (hablaremos de esto más adelante)¹. Pero incluso más allá de esto, queda el hecho, de todos modos, de que en la conciencia común, la religión antigua es percibida como una religión *superada*, derrotada no sólo y no tanto por el cristianismo como por el progreso de la civilización. Es una visión evolucionista del momento religioso a cuya creación contribuyeron no sólo teólogos y filósofos cristianos, sino, en las generaciones pasadas, los propios historiadores de la religión. Sólo que hoy –casi es inútil decirlo– nos costaría mucho trabajo aceptar esta versión de los he-

chos. Afirmar que la religión de los griegos y los romanos está superada equivale, ni más ni menos, a declarar que la poesía de Homero o la de Virgilio están superadas. Afirmaciones que podían tener un sentido en tiempos de la «*querelle des anciens et des modernes*», pero que difícilmente lo tendría hoy. En realidad, desde hace mucho tiempo se ha comprendido que los productos de la cultura no se miden con el parámetro del tiempo o de la evolución, y esto vale también para la religión. Sabemos bien cuánto colonialismo, cuánto eurocentrismo se ocultaba tras la mampara de ciertas jerarquías evolutivas. La religión griega y romana es, simplemente, *otra* religión o, mejor dicho, *una* religión, como lo son el sintoísmo o el islam. Y, con todo, en la percepción corriente, no se la considera así².

Volviendo a la censura que el cristianismo ejerció en su momento sobre la religión griega y romana, si algún aspecto o parte de ésta ha conseguido zafarse, esto pudo ocurrir porque cambió de sentido o, mejor, de identidad. Los dioses que fueron venerados y honrados por dos civilizaciones y que se situaron en el centro de organizaciones sociales, culturales e intelectuales muy complejas, han quedado reducidos a personajes de una «mitología» genérica, simples actores de narraciones fantásticas. Los resultados de esta metamorfosis, que se realizó hace muchos siglos, son, por otro lado, muy visibles en la cultura corriente (por poner un ejemplo, en las voces «Minerva» y «Juno», Wikipedia da «divinidades de la mitología romana»). Y,

aun así, ya Leopardi había notado cuán vano era el recurso a esta «mitología» clásica, «ya que nosotros, con la literatura, no hemos heredado también la religión griega y latina»³. Del mismo modo, también las antiguas estatuas de culto se han transformado en obras de arte genéricas, esas Afroditas y esos Dionisos cuya belleza contemplamos y cuyos autores a veces admiramos, sin pensar, sin embargo, que tales imágenes debían representar divinidades, no personajes del «mito». Todo lo demás, es decir, ese complejo sistema de relaciones que en el mundo griego y romano conectaba entre sí a los hombres y a los dioses, ha asumido el papel de objeto de estudio –pero, en verdad, ha conquistado este estatus trabajosamente, y de manera plenamente autónoma sólo a partir del siglo XIX⁴. Para concluir, podríamos decir con Heinrich Heine que los dioses antiguos han sido «exiliados»: pero no «en la oscuridad de templos en ruinas o en el encanto de los bosques», como los evocados por el poeta alemán, sino en las universidades y en los institutos de investigación. Y esto es así, al menos por lo que se sabe, porque han tenido hasta el momento escasas ocasiones de reencarnarse como, por el contrario, le tocó un día a Dioniso / Denys l’Auxerrois y a Apolo / Duque Carl von Rosenmold⁵.

He aquí, pues, en breve síntesis, las razones por las que el antiguo politeísmo (desde este momento también nosotros lo llamaremos así) ya no es una fuente de inspiración viva para la cultura moderna y contemporánea, como, en cambio, continúan siéndolo la filo-

sofía o el teatro de los griegos y de los romanos. Con esto no intentamos afirmar que hayan faltado los poetas, filósofos o escritores modernos que, en algún momento de su vida, hayan propugnado los valores del politeísmo. No es este el lugar, obviamente, para trazar la historia de un fenómeno tan complejo⁶. En todo caso, si observamos más de cerca el modo y la perspectiva en los que se han movido algunos de los más conocidos de estos apologetas de los dioses antiguos, nos damos cuenta de que el suyo fue un politeísmo más bien metafórico, un *medium* fascinante utilizado para representar algo que tenía poco que ver con la práctica real de la religión antigua⁷. En una carta a Max Jacobi, Goethe declaraba, por ejemplo, que al ser artista se sentía «politeísta» (del mismo modo que al ser científico natural se sentía «panteísta», y al ser persona moral, «cristiano»). Goethe profesaba, pues, un politeísmo artístico, que se corresponderá, por otro lado, con las declaraciones contenidas en el misterioso *Programa del idealismo alemán* hallado entre los papeles de Hegel y escrito (¿o transcrito?) de su propio puño:

La poesía llega, así, a una más elevada dignidad [...]. Al mismo tiempo sentimos, con mucha frecuencia, que la masa debería tener una religión sensible. No sólo la gran masa, también los filósofos la necesitan. *Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, esto es lo que necesitamos [...]* debemos tener una nueva mitología, pero esta mitología debe estar al servicio

de las ideas, debe convertirse en una mitología de la razón. Si no hacemos que las ideas sean estéticas, es decir, mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo y, al contrario, si la mitología no es racional, el filósofo debería avergonzarse⁸.

La «religión sensible» a la que debería dar alimento este programático «politeísmo de la imaginación y del arte» no es, en definitiva, más que la poesía. Muy diferente es el caso de Friedrich Nietzsche que, en su polémica anticristiana, recurrirá en cambio al politeísmo como ejercicio preliminar respecto al nacimiento del individualismo. «¡Un dios» escribía «no era la negación ni la blasfemia de otro dios! Aquí, por primera vez, se permitieron individuos, aquí, por primera vez, se honró el derecho de los individuos. El inventar dioses, héroes, superhombres de todo tipo [...] constituyó la inestimable propedéutica respecto a la justificación tanto del egoísmo como de la soberanía del individuo». El politeísmo como incunabulo de la moral, obviamente en el sentido en que la entendía Nietzsche⁹.

A lo largo del siglo xx, en cambio, el politeísmo tendrá una notable vitalidad en calidad de representación (o, mejor, una vez más, en calidad de metáfora) de carácter psicológico. Escribía Carl Gustav Jung:

Sin embargo, lo único que hemos superado son los fantasmas de las palabras, *no los hechos psíquicos que fueron responsables del nacimiento de la divinidad*. Estamos así,

todavía, poseídos por nuestros contenidos psíquicos autónomos como si éstos fuesen divinidades. Ahora los llamamos fobias, coacciones, etcétera, en una palabra, síntomas neuróticos. Las divinidades se han convertido en enfermedades, y Zeus no gobierna ya el Olimpo, sino el plexo solar.

Será precisamente de estas afirmaciones de Jung (pero no, quizá, de su ironía) de las que tomará inspiración declaradamente, el programa psicológico de James Hillman, pensado para reconocer¹⁰

a los dioses como ellos mismos patologizados [...] «la *infirmas* del arquetipo». Sin detenernos sobre cosas que todos conocéis, me parece que el punto esencial pueda adquirirse si reconocemos que los mitos griegos [...] exigen lo peregrino, lo peculiar, lo extremo: la Psicología anormal de los Dioses.

Aun sin arquetipos, Mallarmé, por otro lado, ya lo había dicho: «Si los dioses no hacen nada inconveniente, entonces ya no son dioses»¹¹. En cuanto a Ezra Pound, a su manera también defensor del politeísmo psicológico, tenía el mérito, sin embargo, de declarar explícitamente el carácter metafórico de este recurso a los dioses antiguos. Quizá porque su *Guide to Kulchur* había sido escrita

no para los superalimentados, sino para aquellos que no pudieron permitirse estudiar en la universidad y para los

jóvenes que ya estén, o no, bajo la amenaza de la universidad, a los cincuenta años querrán saber más de lo que yo sé ahora.

El hecho es que «el bardo de Idaho», como lo definía Ford Madox Ford, escribía así¹²:

Eleusis no ha distorsionado lo verdadero exagerando la individualidad, y no podría haber violado el espíritu individual. Sólo en el aire claro, a gran altura, puede darse una valoración justa de las cosas [...]. *Al no haberse encontrado una metáfora más adecuada para describir los colores de la emoción, yo afirmo que los dioses existen* [...]. Afirmo que un gran tesoro de verdades, para los hombres, existe en Ovidio, y en la materia del largo poema de Ovidio, y que sólo de esta forma podía registrarse.

Por otro lado, el politeísmo continuará funcionando también como metáfora estética, al igual que una mirada lanzada sobre el mundo por el filósofo o por el poeta. Así, en las fascinantes páginas que Fernando Pessoa, bajo el heterónimo de António Mora (a su vez, introductor de un aún más fantasmal Alberto Caeiro), dedicó a *El retorno de los dioses*, desarrollando una polémica decididamente densa con el «cristismo», sobre todo con el ibérico. El «paganismo» que Pessoa/Mora predicaba, llevaba en su centro este verso enigmático de Alberto Caeiro, que Mora consideraba incluso más «pagano» que el que habría podido escribir un pagano¹³: «La Naturaleza es partes sin un todo».

En cuanto al ensayo, bastante más reciente, de Odo Marquard, *Elogio del politeísmo*, pese al título, se trata más bien de un elogio de la mitología, no de la religión antigua. O, mejor aún, de una apología de la *pluralidad* que caracteriza a las narraciones de la mitología clásica, presentadas como pensamiento «polimítico», que, más bien, pueden abrir múltiples soluciones a la experiencia: en contraposición al pensamiento que se define como «monomítico», al estar relacionado con una única narración, que caracterizaría al monoteísmo¹⁴. Preferiríamos, sin duda, en vez de las conclusiones de Marquard, frágiles por la enésima confusión entre politeísmo y mitología, esta frase de Antonio Tabucchi¹⁵: «La duda, como la literatura, es politeísta».

Quizá solamente William James, como ha destacado Amos Funkenstein, se ha dirigido hacia el politeísmo antiguo para pedir algo que tuviese, directamente, significado para la vida, para la experiencia concreta de la persona, y no para la estética o para la psicología¹⁶. En efecto, en su pragmatismo, James valoraba la hipótesis politeísta por lo que puede *valer* para el individuo: *cash-value*, ésta es la fórmula que prefería, y que utilizó también en su reflexión sobre la religión. Como James ha repetido en varias ocasiones, «el *cash-value* de cada concepto se mantiene en la medida en que este concepto ayuda al individuo a “hacer frente”, lo sostiene en su propia experiencia efectiva, práctica y concreta»¹⁷. Por este mismo motivo, o sea, por la orientación pragmática, humana y vital que James ha impreso a su reflexión sobre la religión y sobre el politeísmo

en general, también nosotros querríamos retomar su imagen: el *cash-value* del politeísmo, esto es, en definitiva, lo que es central en nuestra investigación.

Así, en efecto, las reflexiones que siguen se dedicarán a explorar lo que el politeísmo antiguo, y en particular el romano, podrá ofrecer hoy a nuestras sociedades, no en el terreno de la estética o de la filosofía, de la literatura o de la psicología, sino en el de la experiencia concreta, a la vez política y social, individual y colectiva. Ésta es la idea que nos ha guiado a lo largo de nuestro trabajo y que en conjunto constituye su significado: poner de manifiesto las *potencialidades reprimidas* del politeísmo, dar la palabra a las respuestas que su manera específica de organizar la relación con lo divino podría proporcionar a algunos problemas ante los cuales, a las religiones monoteístas –como las conocemos en el mundo occidental o a través de éste–, les cuesta hallar una solución, o que con frecuencia son estas mismas las que las generan. Recurriendo a ejemplos extraídos sobre todo de la religión romana, hemos optado, pues, por dirigirnos hacia esos aspectos del politeísmo que, si los trasladamos a nuestras sociedades, podrían contribuir a reducir uno de los muchos males que siguen afligiéndolas: el *conflicto religioso*, y, junto a éste, ese variado espectro de hostilidad, reprobación e indiferencia que continúa envolviendo, para los «unos» las divinidades veneradas por los «otros». Pero antes de seguir por este camino, será conveniente que nos detengamos para hacer una breve aclaración.

Poniendo de relieve el *cash-value* específicamente político/social que las religiones antiguas podrían poner a disposición de nuestro vivir contemporáneo, no tenemos ninguna intención de olvidar las demás riquezas, esta vez de carácter intelectual, que aquéllas serían capaces de ofrecer a nuestra reflexión. En primer lugar, su capacidad para articular la experiencia humana distinguiendo y combinando entre sí conceptos, imágenes y acciones según procesos decididamente inesperados para nosotros. Intentemos, por ejemplo, imaginar una cultura en la que la vida de un niño corresponde a otras tantas etapas identificadas por una divinidad. Si Lucina lo lleva a la luz, Vitumnus y Sentinus le dan vida y sentimiento, Vaticanus le abre la boca para su primer vagido, Levana lo levanta del suelo, Cunina lo acuna, Potina y Educa le dan de beber y de comer, Farinus le da la primera palabra dotada de significado, etcétera –hasta las dos diosas que lo cuidarán en el momento en que saldrá de su casa: Iterduca en su alejarse, Domiduca para garantizarle el retorno–. Nos hallamos ante una secuencia de divinidades «menudas», como las llamaban los romanos, que no sólo se ocupan de determinadas acciones, sino que también las *representan*, bajo la forma de operadores religiosos: resumiendo, divinidades que al mismo tiempo funcionan como formas de acción y categorías cognitivas. Sin embargo, lo que acabamos de decir constituye sólo la mitad del proceso intelectual puesto en acción por la religión romana en su representación y organización de la realidad. Si, en efecto,

aquélla tiende a *subdividir* la experiencia en una secuencia de operadores divinos, por otro lado sigue también el recorrido opuesto, es decir, *reagrupando* determinados segmentos que para nosotros serían absolutamente dispares, bajo la etiqueta de una misma divinidad. Marte, por ejemplo, al que todos conocemos como dios de la guerra, puede ser invocado también para garantizar el feliz resultado de la cosecha o la buena salud del ganado. A primera vista, estas distintas atribuciones desconciertan –¿por qué mezclar guerra, fertilidad de los campos y salud de los bueyes?–. El hecho es que estos momentos tienen en común un rasgo: el peligro. Peligros de la guerra, cuando se participa en una batalla; peligros de las calamidades atmosféricas, cuando la cosecha está creciendo; peligros de la selva, cuando el ganado va a pastar. Así, en todos estos casos, está llamado a intervenir el mismo dios, el belicoso Marte. Volver a tejer esta antigua red, segmentando y recomponiendo la realidad según las líneas indicadas por las religiones clásicas, proporciona un valioso estímulo para aquel que tenga ganas de pensar el mundo de manera diferente de cómo nos es presentado normalmente¹⁸. Pero volvamos otra vez al conflicto religioso que aflige a la sociedad contemporánea, y a los recursos que, desde este punto de vista específico, podríamos extraer de las religiones antiguas. Insistamos en que, si realmente vamos en busca del *cash-value* que el politeísmo puede ofrecer hoy –tal como nos hemos propuesto–, éste reside, sobre todo, en el modo en que aquéllas concibieron la rela-

ción con las *divinidades de los demás*. Desde este punto de vista, en efecto, el politeísmo antiguo se inspiraba en *marcos mentales*¹⁹ decididamente diferentes de los del monoteísmo. En el desarrollo de nuestro trabajo procederemos, pues, a *comparar* los marcos mentales propios del politeísmo con los propios del monoteísmo, sobre la base de las distintas reacciones (y de los diferentes resultados) que producen cada vez que se ven enfrentados al problema de la relación con la divinidad de los demás. ¿Por qué hemos decidido recurrir al método comparativo? Porque estamos convencidos de que nada, salvo el instrumento de la comparación, pueda ayudar a la comprensión de los fenómenos culturales. Escribía Alexis de Tocqueville²⁰:

Una de las debilidades más singulares de la mente humana consiste en la incapacidad para juzgar los objetos, incluso cuando se los observa a pleno sol, si no están colocados junto a otro objeto.

Por este motivo no dejaremos de «colocar uno al lado de otro» también los objetos culturales a los que está dedicada nuestra reflexión. Teniendo en cuenta el espíritu que anima esta investigación, es inútil decir que, como reactivos para nuestras comparaciones, no utilizaremos temas abstractos, interesantes sólo desde el punto de vista del debate teórico e intelectual; sino que los elegiremos entre aquellos que son relevantes para la cultura en cuyo interior vivimos. Con este espíritu, evitaremos poner en marcha nuestras reflexio-

nes con afirmaciones de principio sobre monoteísmo y politeísmo (dejemos a otros una tarea tan comprometida), y tampoco nos ocuparemos de los movimientos neopaganos o neopoliteístas que hoy se asoman a la sociedad o a la red²¹. Iniciaremos nuestro camino, más bien, a partir de dos noticias italianas que, mejor que otros asuntos, nos permitirán ver cómo actúan, una frente a la otra, las construcciones culturales que tenemos intención de comparar.

Y ahora, *diis iuvantibus*, como decían los romanos, «con la ayuda de los dioses».

1. El sacrificio del belén y las bombas en la mezquita

En los últimos años, una práctica de las más inocentes, al menos en apariencia, ha sido el centro de polémicas incluso ásperas. Con ocasión de las fiestas de Navidad, en efecto, algunos enseñantes y dirigentes de varias escuelas italianas decidieron renunciar al belén para no herir las susceptibilidades de niños y padres extraños a la tradición católica, en particular musulmanes*.

La opción de sacrificar este símbolo de la festividad cristiana a las exigencias del multiculturalismo religioso ha provocado críticas por parte de periódicos y grupos de opinión pertenecientes en su mayoría a la

* El autor usa en este caso el término «islámico» cuando sería mejor usar «musulmán»: el adjetivo «islámico» debe utilizarse para objetos inanimados, instituciones, etc., mientras que «musulmán» debe utilizarse para las personas, comunidades, sociedades, pueblos, etc. (*N. del T.*)