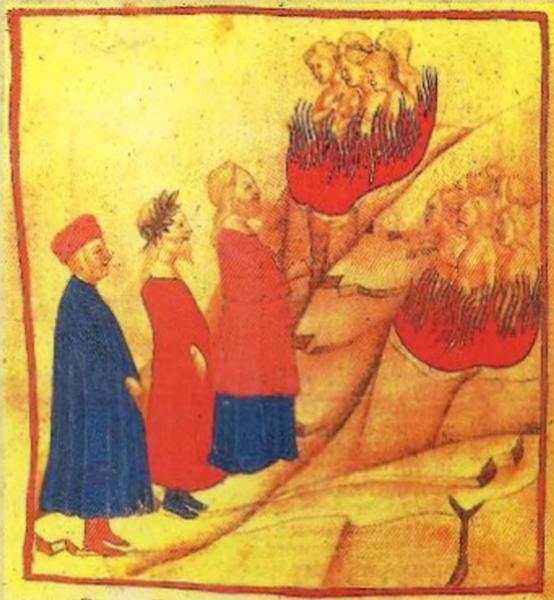


IOAN P. COULIANO

MÁS ALLÁ DE ESTE MUNDO

PARÁISOS, PURGATORIOS E INFIERNOS:
UN VIAJE A TRAVÉS DE LAS CULTURAS RELIGIOSAS



PAIDOS
ORIENTALIA

MÁS ALLÁ DE ESTE MUNDO

PAIDÓS ORIENTALIA

Títulos publicados:

1. M. Eliade - *Patánjali y el yoga*
2. H. Wilhelm - *El significado del I Ching*
3. E. Herrigel - *El camino del zen*
4. Tetsugen - *El sermón sobre el zen*
5. Anónimo - *Teatro tibetano. Tres misterios*
6. E. Wood - *Diccionario zen*
7. A. N. Narihira - *Cuentos de Ise*
8. Anónimo - *Cuentos del vampiro*
9. I. Shah - *Cuentos de los derviches*
10. I. Shah - *El monasterio mágico*
11. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, I*
12. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, II*
13. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, I*
14. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*
15. I. Shah - *El camino del Sufi*
16. J. Krishnamurti - *El vuelo del águila*
17. I. Shah - *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudin*
18. A. Reza Arasteh - *Rumi, el persa, el sufi*
19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade/J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudin*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27. Al Sulami - *Futuwwah*
28. *Misterios de la sabiduría inmóvil del Maestro Takuán*
29. Yalál Al-Din-Rumi - *150 cuentos sufíes*
30. L. Renou - *El hinduismo*
31. M. Eliade/I. P. Couliano - *Diccionario de las religiones*
32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (compilador) - *El libro de las argucias. I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (compilador) - *El libro de las argucias. II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*

Ioan P. Couliano

MÁS ALLÁ DE ESTE MUNDO

*Paraísos, purgatorios e infiernos:
un viaje a través de las culturas religiosas*



ediciones
PAIDOS

Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Out of this World. Otherworldly Journeys
from Gilgamesh to Albert Einstein*

Publicado en inglés por Shambhala Publications, Boston

Traducción de Irene Saslavsky Niedermann

Cubierta de Julio Vivas



1.ª edición, 1993

© 1991 by I. P. Couliano
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-953-X
Depósito legal: B-32.938/1993

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prólogo	9
Agradecimientos	17
Introducción	19
1. Material del historiador de la cuarta dimensión	29
2. Espíritu libre busca espíritu libre: un compendio de chamanismo	49
3. Tesoros oscuros: los viajes a otros mundos en la religión mesopotámica	65
4. Marionetas, teatros y dioses: viajes a través de otros mundos en el antiguo Egipto	73
5. Montar en grullas, conjurar espíritus y novias fantasmas en la China taoísta	83
6. Viajes a través de la mente: el budismo y los viajes a otros mundos	99
7. Del furor a la visión espiritual: antiguos extáticos iraníes	115
8. Curanderos griegos	125
9. Los siete palacios y la carroza de Dios: el misticismo judío de la Merkabah a la Cábala	161
10. Recorridos interplanetarios: el transbordador espacial platónico, desde Plotino hasta Marsilio Ficino	193
11. La apoteosis de los viajes ultramundanos: de Mahoma a Dante	215
Conclusión	233
Índice de lugares	237
Índice de nombres	241
Índice analítico	249

PRÓLOGO

Sabed, cuantos aquí penetráis: os espera un viaje a través del cielo y del infierno. De hecho, aquí comienzan muchos viajes breves y exóticos: a través de cielos, infiernos, paraísos, limbos, laberintos, lugares de espera, reinos interiores y mundos exteriores. Ioan Couliano no deambula; se desplaza con el paso rápido de alguien familiarizado con las habitaciones y con el mobiliario a través de los cuales se abre paso. Si bien estos otros mundos no son su hogar, al menos resultan ser los lugares de trabajo a los que viaja con frecuencia. Ha trabajado con elementos de muchas épocas y culturas que, a veces, no son los de su especialidad y corre el gran riesgo de presentar estas visiones del mundo desde un ángulo comparativo.

Ioan Couliano está especializado en crear yuxtaposiciones sorprendentes. Funde entre sí los elementos históricos, de un modo que ilumina la naturaleza de las diferencias entre ellos y que genera preguntas acerca de las capacidades humanas corrientes para concebir las dimensiones espaciotemporales, y para viajar a través de ellas. Intencionadamente, combina la ciencia con la literatura, la etnografía con la filosofía, la historia con la metodología. Examina, una junto a otra, la ficción y la ciencia objetiva, géneros habitualmente separados, y también pasa revista a figuras tan dispares como Bohr y Borges o Einstein y Gilgamesh.

Esto no puede llevarse a cabo con seriedad sin un ingenio sesgado y cierta ironía. Los lectores se deleitarán al descubrir que Couliano es capaz de tal empresa. Algunas de las cuestiones que aborda aquí apelan tanto a la fantasía como a la reflexión. Es capaz de importunar al lector con yuxtaposiciones enigmáticas, cuya intención es introducir ciertas dudas y ambigüedades. El tratamiento irónico de los viajes a otros mundos parece ser el tema idóneo para un ciudadano holandés,

nacido y criado en Rumania, licenciado en universidades italianas y francesas, y que ejerce de profesor en Estados Unidos.

Ioan Couliano trasciende la descripción seriada de las tramas específicas que destacan en la historia universal. Viaja más allá de las descripciones singulares, para cuestionarlas como un todo. De hecho, llama a esta investigación «Una historia de viajes ultramundanos». Tal historia general, y las preguntas que suscita, deberían aguzar las investigaciones subsiguientes e iluminar su sentido.

Couliano saca a la luz una observación que permanece oculta a simple vista: los vivos, que rara vez residen en estos otros mundos, prestan una atención excesiva a los detalles de estos lugares, a los que precisamente no pertenecen. Tal vez los estudios culturales, como la antropología, la literatura comparada y la historia de las religiones, también sean ejemplos de esta fascinación por lo extraño. Y la física, las matemáticas y la ciencia ficción están impulsadas por el mismo deseo de sondear, más allá del mundo en el cual vivimos, los márgenes de conocimiento exteriores y desconocidos. «Siempre habrá una dimensión que lleve a lo desconocido», escribe Couliano, ya sea al de lo mítico, al de la cuarta dimensión o al de la *enésima* dimensión. El horizonte de lo desconocido se amplía junto con el horizonte de la sabiduría.

¿Cómo actúan las especulaciones sobre otros mundos en la historia de la cultura y en el proceso creativo de la imaginación? Nosotros, los vivos, hemos llegado a conocer y a conservar una gran cantidad de información acerca de estos mundos, que son de un diseño complejo, están equipados de forma complicada y están densamente poblados por diversos seres que están «fuera de este mundo». Couliano llega a decir que «ninguna de las antiguas creencias ultramundanas ha sido completamente abandonada». Si a finales de los siglos XVIII y XIX, la física y las matemáticas hicieron que abandonásemos muchas de las creencias ultramundanas como incompatibles con la naturaleza del universo físico, Couliano parece pedir que nos lo volvamos a pensar.

George Berkeley, filósofo irlandés, matemático y obispo, escribió acerca de la manera con la cual las personas perciben el mundo en *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (1709). Un año más tarde, en *Principios del conocimiento humano*, examinó los lazos entre las estructuras del mundo, la percepción y la naturaleza de la existencia. «Para la mente, algunas de estas verdades son tan cercanas y tan obvias que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verlas. Así considero que es esta importante verdad, a saber: que todo el coro de los cielos y las cosas de la tierra —en una palabra, todos aquellos cuerpos

que componen el poderoso marco del mundo— no tienen sustancia sin una mente que perciba y conozca su existencia.» Hasta aquí, podemos imaginarnos a Ioan Couliano coincidiendo con George Berkeley.

Berkeley fue aún más lejos. Negó la existencia del espacio, del tiempo y del movimiento absolutos; estas ideas estaban ganando cierta audiencia defendidas por Sir Isaac Newton. Basándose en la matemática y en la filosofía, Berkeley argumentó que todo movimiento es relativo. Su rechazo a la física de Newton, en *De Motu* (1712), por una parte prefigura las discusiones entre Ernst Mach y Albert Einstein, y por otra enjuicia a la filosofía. En su estudio de las percepciones del espacio, Couliano también parece destacar la relatividad. Al igual que Berkeley, presenta temas que cuestionan hasta las cualidades primigenias de la existencia, tales como la solidez y la extensión. Con frecuencia a todos los posibles espacios y los objetos que hay en su interior, Couliano podría encontrar afinidades con Berkeley: su *esse percipi*, su ser es un ser percibido. Entonces, el mundo de todas las apariencias es la tela urdida en el telar de las percepciones.

Considerado en el interior de los debates referidos a los mundos percibidos y a los aparentes, este libro proporciona una oportunidad de evaluar la provocadora respuesta de Couliano: que las disciplinas históricas deberían tomar como modelo a la transmisión cognitiva para difundir ideas culturales y conductas simbólicas. «Nos imaginamos la transmisión cognitiva como un modo de volver a reflexionar sobre la tradición a partir de un sistema de reglas sencillas... [Esta] participación de todos los individuos en la tradición explica muy bien la tenacidad de algunas prácticas y creencias.» Del mismo modo que Berkeley nos aseguró que «no existe sustancia sin una mente», Couliano funde la tradición y el pensamiento en un axioma digno de Giambattista Vico: *traditio es percipi*. «Porque todo individuo piensa una parte de una tradición, y es pensado por ésta. Y así se obtiene la seguridad cognitiva de que lo pensado es experimentado y que lo experimentado realimenta lo pensado. Este complejo modo de interacción entre las mentes humanas nos permite percibir, en algunas de las creencias... hasta los albores del *homo sapiens*.»

En su día, Berkeley se vio obligado a llegar a la conclusión de que el mundo físico es una ilusión y una duplicación, o una abstracción innecesaria que es inconcebible, intangible e invisible; brevemente, un mundo superfluo para el mundo. Según Berkeley, no podría existir un dolor no sentido por nadie, ni un sonido no escuchado por nadie, ni un sabor no saboreado por nadie, ni un color no visto por nadie. El mundo externo está conformado por las percepciones. No existe otro mundo que aquel experimentado por los seres perceptivos.

Pero Berkeley imaginó *un* mundo imbuido desde su interior por *un* conjunto de sentidos: el de los humanos y, aún más significativamente, presidido desde fuera por los conjuntos *inimitables* de las percepciones divinas de Dios, aquel percibidor o espectador infinito, cuyo carácter sumamente espectacular presta cohesión y continuidad a este mundo. Aquí, Couliano difiere de Berkeley. El concepto que tiene Couliano de la transmisión cognitiva parece diseñado para abordar las tradiciones multifacéticas y el choque entre los *muchos* mundos tradicionales imaginados a través de la historia.

Extrayendo conceptos acerca de la materialidad de la física y de las matemáticas modernas —conceptos inasequibles para Berkeley— Couliano vuelve a enfrentarse nuevamente con unas conclusiones referidas a la naturaleza y a la correspondencia entre la materia, el espacio, el tiempo y la mente. En este mundo nuestro, a diferencia del de Berkeley, es innecesario deshacerse de la materia a través del razonamiento, como intentó hacer aquél. La materia ya ha sido relativizada, incluso evacuada, por una parte, por la física subatómica, y, por otra, por la teoría cosmológica pluridimensional. Desde el punto de vista de la ciencia contemporánea, la materia puede ser principalmente algo vacío y vacuo; y es posible que la percepción sea una parte de su condición física. El mundo de Albert Einstein, Werner Heisenberg y Rudy Rucker no es el de Berkeley. Hoy en día, la materia deja lugar a la percepción sin desaparecer totalmente de escena.

Introduciendo conceptos contemporáneos y fluidos sobre el espacio y el tiempo, Couliano nos hace retroceder a aquel momento de la discusión anterior a cuando David Hume glosó a Berkeley. Estamos acostumbrados a leer la disolución que Berkeley hace de la materia y del espacio a través de unas lentes interpuestas. El dualismo de Schopenhauer («el mundo dentro de la cabeza» contra «el mundo fuera de la cabeza») vuelve a refundir el concepto que tenía Berkeley de la unión entre el cerebro y la mente. Y donde Berkeley intentó disolver la materia en el espíritu, David Hume disolvió el espíritu dentro del laberinto caótico del tiempo, en el que la mente misma se convertía en teatro, constituido por la sucesión temporal de las apariencias percibidas en el escenario de lo consciente.

La presentación que Couliano hace de los viajes egipcios hacia una vida futura, de los fantasmas chinos, los éxtasis iraníes, la medicina griega y el misticismo judío, nos obliga a reexaminar aquellos debates sobre la mente, la materia y las apariencias, prolongados desde la época de Berkeley hasta la nuestra: la época de nuestras propias «realidades» acerca de la física, la matemática, la percepción y las convenciones del pensamiento. La meta de Couliano es la de hacernos reali-

zar —literalmente: hacer reales— otras posibilidades. Al modificar nuestras percepciones del espacio, del tiempo y de la materia, transmitidas históricamente, nos encontramos viviendo creativamente en un mundo alternativo, o incluso, mejor, en otros mundos.

Para Couliano, la multiplicidad de los mundos parece ser una necesidad epistemológica, una función del modo en el cual la mente obra en el espacio. Después de todo, la mente funciona en el espacio creado dentro de la mente. Por lo tanto, la relación entre la mente y el espacio es inherentemente paradójica y está abierta a muchas soluciones históricas en perpetuo desarrollo. Pero ninguna solución puede ser la definitiva. Por más avanzado que sea nuestro conocimiento del mundo que nos rodea, el espacio que ocupa la mente interior se expande más allá de éste. Por eso, según Couliano, «nuestra capacidad de imaginar más espacio no tiene fin». Nos imaginamos más dimensiones que aquellas proporcionadas por el universo físico. Lo que está en juego es la naturaleza de la imaginación, el carácter de las imágenes y la función de los símbolos en la formulación de la realidad.

Couliano utiliza libremente los descubrimientos de la cibernética, la física, la teoría literaria, el psicoanálisis, la teoría cognoscitiva, la neurofisiología, las matemáticas, la etnografía y la epistemología. Algunas de estas disciplinas son en verdad «otros mundos», consideradas desde la perspectiva del estudio de las religiones. Couliano se vuelve hacia estas ciencias porque está fascinado por la posibilidad de que exista una pauta predecible del pensamiento mismo, de la que podrían surgir unos textos y unas tradiciones históricas. Investiga estas posibilidades a través de múltiples ejemplos. Por citar uno, examina el *Purgatorio de san Patricio*, una obra del siglo XII asociada con la extraordinaria cueva de Luogh Derg, donde Cristo se apareció a san Patricio. Esta cueva ha inspirado visiones durante mil años de historia. Couliano no sólo analiza los contenidos apocalípticos de estas visiones, sino también las analogías del espacio de la caverna (por ejemplo, en edificios y ciudades), y también el contenido de los espacios revelados durante las visiones acaecidas en la caverna. Después yuxtapone estos relatos con otras visiones del espacio, correspondientes a los siglos XII y XIII, tales como *La visión de Thurkill*, *La visión de Tundal*, la visión del campesino alemán Gottschalk, del siglo XIII, y la *Divina Comedia*.

Utilizando estos y otros casos, sugiere una hipótesis cognoscitiva: que las tradiciones culturales son el resultado de un juego limitado de reglas sencillas, tales como «Existe otro mundo»; «El otro mundo está situado en el cielo»; «Existe un cuerpo y un alma» y «El cuerpo muere, el alma va al otro mundo». Couliano ha sugerido algunas partes de su

teoría en otros escritos sobre el gnosticismo, los éxtasis y la magia renacentista. Ha dilatado y embellecido su argumento en unas piezas de ficción breves. Couliano parece argumentar que, a través de un periodo de tiempo cuyo cálculo es infinito, tales reglas producen resultados similares en las mentes de los seres humanos. Cuando Couliano invierte el historicismo de este modo, ¿implica la existencia de un sistema mental universal, que gobierna la percepción e interfiere con el mundo de lo físico? El señala que, después de todo, los mundos pueden percibirse adecuadamente (¿y únicamente?) desde dimensiones que no existen en su interior. Por ejemplo: es más fácil percibir las características de un mundo bidimensional si se es consciente de la propia existencia dentro de uno tridimensional.

Para hacer prevalecer su punto de vista, Couliano nos obsequia con unos experimentos mentales fascinantes y nos invita a habitar no sólo los universos experimentales de los visionarios religiosos, sino también aquellos de los rompecabezas matemáticos y de las utopías poéticas. ¿Cómo sería vivir en Flatland (Tierraplana), por ejemplo, un mundo de sólo dos dimensiones, donde la Gran Muralla China está compuesta por la misma línea delgada y plana de la piel del cuerpo? Tendríamos que comer y defecar por el mismo orificio, para no separarnos en dos mitades desarticuladas.

En el presente libro, los mundos del psicoanálisis, de la profecía apocalíptica, de la ciencia atómica, de la ciencia ficción y de la fantasía poética están fundidos en una sola narración. Desde algún lugar más allá del texto, se pide al lector que considere los viajes a otros mundos como ejemplos de un único género literario o, tal vez, incluso de un único proyecto multidimensional de la mente. Es más, su fusión en este texto está presentada como basada en la historia humana, o al menos en las estructuras de la conciencia humana: se sugiere que ninguno de estos mundos sería posible sin la existencia histórica del chamanismo. La apuesta de Couliano consiste en sostener que, por razones diversas, es posible demostrar que las creaciones culturales han sido consideradas injustificadamente como distintas entre sí: las fantasías de la matemática pura y la física, los mitos de los pueblos antiguos, la poesía, las utopías, los éxtasis, las visiones y los sueños de la humanidad históricamente dispersa. Es posible que la unión de estas tradiciones creativas fertilice nuestra propia visión del mundo.

Los lectores se verán sorprendidos por las conclusiones generales a las que Couliano llega ocasionalmente a lo largo del libro, y por los sucintos análisis del final. Sus interpretaciones, como las indicaciones de un psicopompo, señalan una senda a lo largo de una ruta inexplorada a través de la historia general de los viajes a otros mundos.

Couliano se propone guiar la imaginación perpleja del lector mientras ésta descende a otros mundos antiguos, vaga a través de Erehons medievales, o se encumbra a través de paraísos edénicos.

LAWRENCE E. SULLIVAN

Director del Centro para el Estudio de las Religiones Universales, Universidad de Harvard.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es la continuación de otros dos, y de una gran cantidad de artículos y reseñas publicados entre los años 1974 y 1986. En estos estudios, de carácter más bien especializado, me ocupé detalladamente de la historia de los viajes a otros mundos en las religiones tradicionales de Occidente, sin emprender un análisis serio de otras tradiciones. Hace pocos años, me di cuenta de que era necesario escribir una historia general de los viajes a otros mundos, porque no existe otro modo de valorar la posible unidad dentro de su variedad.

Dos cursos que dicté en la Universidad de Chicago en los años 1988 y 1989, me ayudaron a organizar, y sobre todo a escribir, este libro. Quisiera agradecer a todos los alumnos que acudieron a mis clases sobre «Religión y Ciencia: La cuarta dimensión» y «Viajes a otros mundos en la religión y la literatura». Durante una reunión relacionada con esto último, Anthony Yu discutió con nosotros *El viaje hacia Occidente*, uno de los textos brevemente mencionados en el sexto capítulo de este libro.

Algunos de los materiales que he reunido para este libro también han sido utilizados en la redacción del editorial del primer número de la revista *Incognita*, publicada por E. J. Brill en Leiden. También he dictado clases sobre la relación entre las dimensiones del espacio y los viajes a otros mundos, invitado por el Grupo de Psicología y Religión de la Universidad de Chicago. Y he dictado clases sobre los viajes ultramundanos iraníes, invitado por la profesora Adela Yarbro Collins, de la Universidad de Notre Dame, Indiana, en su seminario sobre textos apocalípticos (febrero de 1990).

En todos estos años, he recibido una gran ayuda de ciertos colegas ocupados en la investigación de la literatura y el misticismo apocalípticos. Quisiera dar las gracias aquí, de modo particular, a John Collins y a Adela Yarbro Collins, a Allan Segal, Florentino García Martínez, Michael Stone, Hans Kippenberg, Ithamar Gruenwald, Carol Zaleski y

a Moshe Idel, que me descubrió nuevas perspectivas en el estudio de la cábala. *Icanchu's Drum*, el maravilloso libro de Lawrence Sullivan, detalla algunas técnicas chamánicas en América del Sur. Con todo, mi estudio sobre el chamanismo sigue siendo extremadamente breve.

Ninguno de mis trabajos realizados después de 1987 hubieran sido posibles sin el apoyo de Hillary Suzanne Wiesner. Ella editó este libro y me ayudó a revisar sus puntos cruciales. Todas las deficiencias restantes son de mi entera responsabilidad.

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con una serie de encuestas Gallup, el 94 % de los americanos cree en Dios; el 67 % cree en la vida después de la muerte; el 71 % cree en el cielo (comparado con sólo el 53 % que cree en el infierno); hay un 29 % que declara haber tenido, sin duda, una visión momentánea del cielo; un 23 % que cree en la reencarnación; un 46 % que cree que es posible entrar en contacto con los muertos; más del 50 % que cree en la existencia de la percepción extrasensorial; y el 15 % dice haber tenido experiencias relacionadas con la muerte.¹ La única conclusión posible es que cualquiera que abra este libro también podrá adaptarse a una o más de estas categorías. Por lo tanto, espero que no lo cierre sin experimentar un enriquecimiento de la perspectiva actual referida a estos asuntos. La aspiración de este libro es la de proporcionar un corto pero amplio estudio histórico transcultural de los viajes a otros mundos (incluyendo el cielo, el infierno, otros planetas y mucho más), de las visiones ultramundanas y de otros estados alterados de conciencia, junto con informes de experiencias-fuera-del-cuerpo y las experiencias de cuasi-muerte. Y, sin albergar la ambición equivocada de darle una «explicación» a todos estos fenómenos, este libro intentará valorar, sin embargo, cómo las personas de diferentes marcos de referencia temporales y geográficos explicarían sus propias experiencias.

En los documentos más antiguos de la humanidad y en el estudio de sus culturas más «primitivas», es decir, las culturas de los cazadores y recolectores que utilizaban tecnologías rudimentarias, es posible comprobar que las visitas a otros mundos eran prioridades importantísimas en el orden del día de los seres humanos primitivos.

1. El resultado de estas encuestas está resumido en *Adventures in Immortality*, de George Gallup, Jr., con William Proctor (Nueva York, McGraw Hill, 1982), págs. 31 y sigs. y 183 y sigs.

Enfrentados a la gran cantidad de material referido a los viajes a otros mundos y a las visiones, desde los albores de la civilización hasta hoy, tanto el historiador como el epistemólogo se formulan la misma pregunta: ¿a qué lugar viajaba, en efecto, esa gente que pretendía viajar a otro mundo? Sin embargo, las respuestas que esperaba cada uno difieren ampliamente.

El historiador reúne una documentación, escrita o no, e intenta describir, dentro del marco de referencia cultural, todos aquellos otros mundos que las personas pretenden haber explorado. La mayor parte de este libro, con la excepción del primer capítulo y de las conclusiones, contiene tales descripciones.

El epistemólogo utiliza el material reunido por el historiador para examinar la verdad de lo que pretenden todos estos exploradores de otros mundos. En otras palabras, la pregunta del epistemólogo podría replantearse del siguiente modo: ¿cuál es la realidad de estos mundos, que incontables personas pretenden haber visitado? ¿Son parte de nuestro universo físico? ¿Son universos paralelos? ¿Son universos mentales? Y en todos estos casos, ¿cómo se obtuvo acceso a ellos?

Como pronto se hará evidente, en los informes se presenta el espectro más amplio posible de los caminos y modalidades de acceso a otros mundos, y sus respectivas interpretaciones varían mucho. Mientras la bruja podría afirmar que montaba en su escoba y que aterrizaba en el aquelarre, el observador, escudriñando a través del ojo de la cerradura para averiguar lo que sucedía (tales informes existen, procedentes del siglo XV), podría verla acostada en su cama, presa de un sueño agitado, y el escéptico funcionario de la Inquisición o el representante de la magia natural podrían explicar la visión de la bruja como un estado alterado de conciencia, resultado de la absorción cutánea de un alucinógeno.²

Históricamente, las explicaciones más corrientes proporcionadas por los exploradores de otros mundos, y referidas a la situación de los paisajes visitados, han sido, alternativamente, que aquellos lugares pertenecían a nuestro universo físico o que formaban parte de un universo paralelo. La función de proporcionar una descripción completa de tales universos paralelos correspondía a la religión. La filosofía primitiva nació de la racionalización de tales esfuerzos. Desde las épocas antiguas hasta el presente, el pensamiento más corriente era que los muertos y los místicos experimentaban una vida en el más allá. Aunque sea posible que los muertos puedan volver para contar

2. Véase mi *Eros and Magic in the Renaissance*, traducido al inglés por Margaret Cook (Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1987), págs. 244-245, n. 21.

cómo es la vida en el más allá, con frecuencia, a las «ventanas del más allá», como las llama George Gallup Jr., sólo tienen acceso las personas que viven para contar lo que vieron como resultado de un accidente físico, de un parto, de una operación quirúrgica y de otras enfermedades que implican drogas o anestesia, de una enfermedad repentina al margen de un hospital, de un ataque criminal o de «las visiones religiosas, los sueños, las premoniciones y otras experiencias espirituales».³

Enfrentados al problema de los viajes a otros mundos y de las visiones, el denominador común de muchos enfoques psicológicos es que todos están de acuerdo acerca de un hecho y probablemente de uno solo: que los universos explorados son universos mentales. En otras palabras, su realidad está en la mente del explorador. Desafortunadamente, ningún enfoque psicológico parece capaz de proporcionar el discernimiento suficiente acerca de lo que la mente es en realidad, y especialmente, cuál es el lugar que la mente ocupa y dónde se encuentra. La ciencia cognoscitiva, dada su juventud, está pugnando por obtener algunas respuestas a estas preguntas fundamentales. Probablemente, uno de los enigmas más estimulantes con los que los seres humanos nos hemos enfrentado desde la antigüedad es la ubicación y las características de nuestro «espacio mental»; y, después de que dos oscuros siglos de positivismo hayan intentado encontrar explicaciones que los hagan aparecer como ficticios, estos enigmas han vuelto con más fuerza que nunca con la aparición de la cibernética y de los ordenadores.

Por más de una razón, como en breve se hará patente en el capítulo 10, tenemos derecho a pensar que nuestro espacio mental posee características sorprendentes, la más notable de las cuales es que no se limita a las tres dimensiones, como el universo físico que nos rodea. Obviamente, cuando penetramos en nuestro espacio mental (que es infinito, ya que nuestra capacidad de imaginar más espacio no tiene fin), no sabemos verdaderamente a dónde nos dirigimos. En el interior de nuestra mente no existe un lugar al que no nos pudieran llevar los sueños o los estados alterados de conciencia; sin embargo, los psicólogos sostienen que aquello que experimentamos está íntimamente relacionado con nuestra experiencia individual o con aquello que ya estaba presente en nuestras mentes al nacer. Todas las explicaciones –ya sean en términos de la represión de nuestros deseos e impulsos sexuales individuales, o en términos del inconsciente colec-

3. Gallup y Proctor, *Adventures*, págs. 6-15 (el fragmento citado está en la pág. 15).

tivo— son controvertidas, porque se basan en unas hipótesis no verificables, y en última instancia son inadecuadas, porque ignoran completamente la pregunta acerca de lo que la mente *es*. Todos los vagos discursos acerca del «inconsciente» y de la «psique» que nos ha dado el psicoanálisis son el equivalente moderno de la representación chamánica o del viaje de la bruja sobre una escoba a través del aire. En todos estos casos, estamos tratando con procedimientos e interpretaciones profesionales que sólo son válidos mientras compartamos las premisas del chamán o de la bruja. Sin embargo, el valor universal de sus explicaciones es altamente cuestionable. Por ejemplo: no podemos comprender verdaderamente lo que son los sueños, si no podemos responder a preguntas tan básicas como dónde tienen lugar estos sueños y estas visiones, de qué están hechos, etc.

Aun si describimos nuestro espacio mental, incluso toda su extraña «sustancia mental», como un universo completo que existe en paralelo con el mundo percibido como exterior a nosotros, hasta cierto punto los dos aún dependen el uno del otro: el mundo exterior no podría existir sin el universo mental que lo percibe y, a su vez, este universo mental pide prestadas sus imágenes a las percepciones. De este modo, al menos el paisaje y el argumento del universo mental dependen de unas estructuras de percepción verdaderas. El mundo interno de una abeja es completamente distinto al mundo interno de un delfín o al de un ser humano, ya que el aparato perceptivo de cada uno es diferente, como lo son los impulsos internos de cada uno en cuanto a su respuesta a la percepción del mundo externo. Por ejemplo: aunque las víboras apenas ven, exploran el mundo externo a través de un detector de temperatura, mientras que las ranas tienen una rudimentaria pauta de reacción a unos estímulos que consisten, básicamente, en comerse todo lo que es más pequeño que ellas, en copular con todo lo que es del mismo tamaño y en huir de todo lo que es más grande. El universo interno de una víbora o de una rana es tan desconocido para nosotros que, incluso con el mayor esfuerzo posible, casi no nos lo podemos imaginar. Pero en todos estos casos existe una correlación entre el mundo interno y el externo.

Hoy damos por sentado que sólo los enfermos mentales (habitualmente los denominados esquizofrénicos) y tal vez los niños pequeños son incapaces de distinguir con claridad la diferencia entre el mundo interior y el exterior. Sin embargo, la relación entre ambos ha dejado perplejos a todos los pensadores occidentales, no sólo desde la época de Descartes, sino incluso desde la de Platón y Aristóteles. Muchos de ellos han admitido que el mundo exterior es una construcción de nuestra percepción, y por ende está despojado de «objetividad». Aque-

llo que denominamos el universo objetivo es en realidad una convención, creada por los mecanismos humanos de la percepción: los mundos objetivos de una víbora o de una rana tienen un aspecto completamente distinto a los nuestros. Por esta razón, el mundo exterior a nosotros y el que está en nuestro interior no son verdaderamente paralelos, ya que no sólo interfieren entre sí de muchas maneras, sino que ni siquiera podemos estar seguros del lugar donde uno cesa y el otro comienza. ¿Significa esto que es posible que ambos, efectivamente, compartan un espacio? (A menos que queramos suscitar nuevas y sobrecogedoras preguntas, deberíamos evitar aquí, cuidadosamente, la definición de lo que se cree que es el espacio.)

De acuerdo con el punto de vista cognoscitivo aquí adoptado, la creencia de los habitantes de las islas Cook, acerca de que el otro mundo está justo debajo de la isla y de que su entrada es una caverna (una visión compartida de manera sustancial por muchos pueblos pertenecientes a diversas culturas, que creen que pueden señalar la entrada al mundo inferior), es menos infantil de lo que parece.⁴ Esta creencia, ¿es sólo una cuestión de interferencia entre los mundos exterior e interior? Los psicoanalistas hablan de la proyección de las imágenes mentales y de las conjeturas sobre este mundo exterior. Pero, entonces, ¿qué es este mundo exterior sino una convención, que varía de acuerdo con las percepciones, el estado de ánimo, el sexo, la posición social e incluso con la estatura del observador? El optimista y el pesimista ven la misma copa medio llena o medio vacía; el filósofo Wittgenstein diría que no habitan el mismo mundo. Lo mismo es cierto de todos nosotros: para cada uno, no sólo el mundo interior, sino también el exterior, parecen completamente diferentes. Hasta ahora nos hemos ocupado de una serie de preguntas que el epistemólogo plantearía para valorar la realidad de los viajes a otros mundos y de las visiones. No podemos avanzar sin exceder las competencias del historiador. Sin embargo, por más corto y poco concluyente que sea este estudio, es suficiente para mostrar cuán complejo es todo este asunto y cuán poco preparados estamos para comprender plenamente nuestro mundo mental.

Volviendo al terreno del historiador, deberíamos destacar la universalidad de la experiencia de los viajes a otros mundos y las visiones en el tiempo y el espacio. La palabra «universal» ha sido sometida a fuertes críticas por los antropólogos, aquellos que aún creen que la inducción es el único método científico válido. Sin embargo, el fenó-

4. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Death*, vol. 2: *The Belief among the Polynesians* (Londres, Macmillan, 1922), págs. 148 y sigs.

meno del que nos ocupamos está tan extendido que ciertamente tenemos el derecho de llamarlo universal. Después de todo, emprender viajes en su espacio propio es inherente a la mente humana, como también lo es el sufrir unas interferencias constantes entre los mundos exterior e interior. Por lo tanto, se dice que algunos de los viajes tienen lugar corporalmente, algunos «espiritualmente» y otros, como el del apóstol Pablo al cielo (Corintios, 2, 12: 2-4), de modo desconocido. Algunos, quizá la mayoría, conducen al reino de los muertos o a una parte de éste y algunos mundos nuevos; mientras otros desvelan unos mundos solapados e invisibles. Algunos ocurren en el espacio, algunos en el tiempo y otros en ambos a la vez. Es posible alcanzarlos a través de una búsqueda o de una llamada. El chamán que inicia un viaje a otros mundos para curar a un enfermo, la bruja que acude al aquellarre, el místico que acude a un famoso lugar de incubación con el fin de tener visiones, el nigromante que hace aparecer el reino de los muertos a través de un conjuro, el hombre o la mujer que alteran su estado de conciencia utilizando sustancias psicodélicas u otros procedimientos, el practicante de experiencias extracorporales, capaz de controlar el proceso de «abandonar el cuerpo»: todos ellos desarrollan una búsqueda para llevar a cabo su viaje o sus visiones y lo consiguen a través de unos medios que están a su alcance. Contrastando con esto, la persona que es víctima de un accidente o que es objeto de una vocación mística, inesperada y engorrosa, que la lleva a tener visiones, sufre entonces una llamada específica, que de ningún modo es el resultado de una búsqueda, y esta llamada incluso puede ser bastante contraria a la visión del mundo y a los hábitos sociales y mentales del que la recibe.

Si por una parte los viajes a otros mundos no deberían desecharse con demasiada ligereza como meros productos de la imaginación, por otra pueden imaginarse como un género literario, sin discusión alguna. Esto no significa necesariamente que pertenezcan al reino de la ficción pura. La intertextualidad es un fenómeno extendido, parcialmente explicable por nuestra tendencia mental a fundir cada experiencia nueva en moldes de expresión viejos. Los sueños mismos, o más bien lo que recordamos de ellos, son el resultado de un intento de interpretación, basado en conjuntos conocidos, sueños pasados, suposiciones, miedos y esperanzas. Las visiones son más complejas, porque quien las experimenta generalmente está al corriente de ciertos precedentes literarios, y, si no lo estuviera, pronto lo estaría por medio de otros. En este caso, la intertextualidad, sobre todo de un modo inconsciente, puede interferir con la versión original hasta el punto de que el visionario o la visionaria lleguen a estar convencidos de que

su experiencia se enmarca en una pauta antigua y venerable, ilustrada por muchos otros visionarios. Y, en efecto, existe una amplia literatura mística –judía, cristiana e islámica– en la que sólo existen unas pocas variaciones sobre el tema básico.⁵ Esto de ninguna manera implica que al menos algunas de las visiones no sean auténticas; sencillamente muestra hasta qué punto opera la intertextualidad. De un modo muy complejo, intertextualidad significa «transmisión». Todas las experiencias previas parecen converger, influyendo profundamente en aquello que consideramos una experiencia nueva y fresca. Esta convergencia ocurre principalmente por debajo del umbral consciente y presupone una síntesis mental de muchos elementos, un procesamiento activo del nuevo acontecimiento, que no es la mera repetición de algo pasado. En el terreno de la historia, la transmisión se considera habitualmente como un proceso en el que alguien lee y relee un texto, y después lo repite a otros, a menudo de un modo distorsionado. En el terreno de lo real, las cosas están lejos de ser tan sencillas. Algunas veces, en la transmisión de las ideas, los textos nunca aparecen, aunque existan; algunas veces, se transfiere un principio general de la hermenéutica a otra persona de un modo casual o furtivo, y entonces la persona produce unos textos acordes con esta regla, y no acordes con ningún texto previo, que de hecho es desconocido para él o para ella. Sin embargo, en cada caso el resultado final puede estar muy cerca de los textos que circulan en la comunidad de los transmisores originales. Por esta causa, los historiadores deducen que la transmisión está basada en los textos. Se sorprenderían si descubriesen que la explicación es más sencilla, y que sus métodos no la han explotado: las personas piensan y, si tienen una pauta de pensamiento, producen pensamientos que son predecibles desde el principio. En muchos de los casos que conforman el objeto de nuestro análisis, la transmisión tuvo lugar sin una verdadera circulación de los textos; por lo tanto, la «intertextualidad» es un fenómeno mental y se refiere a «textos» que algunas veces están escritos, pero que habitualmente no lo están.

Sin embargo, con la ayuda de la etnosemiótica, podemos establecer que los seres humanos tenían creencias relativas a otros mundos mucho antes de que pudiesen escribir. La etnosemiótica analiza sistemas de signos sin tener en cuenta sus marcos de referencia temporales. De esta manera, puede establecer –y así lo ha hecho– que las

5. Véase mi *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (Leiden, Brill, 1983) y *Expériences de l'Extase: Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age* (Paris, Payot, 1984).

pinturas rupestres paleosiberianas ya muestran todos los rasgos de un conjunto chamanístico desarrollado, como aún los exhiben algunos chamanes de Siberia. En estas circunstancias, hablar de textos sería disparatado. Las creencias acerca de otros mundos y las pautas de los viajes ultramundanos seguramente fueron transmitidas por vía de la tradición cultural. El estudioso italiano Carlo Ginzburg (véase el capítulo 2, más abajo), que estudió la brujería europea durante veinticinco años, llegó a la conclusión de que la brujería, como una derivación directa del chamanismo, aún se practicaba en algunas zonas de la Europa oriental a finales del siglo XIX. Algunas creencias registradas en las cuevas paleosiberianas alrededor del año 1000 a. de C. todavía eran válidas hace menos de cien años. ¿Cómo podemos explicar una continuidad tan asombrosa?

Las explicaciones que hablan de una transmisión genética, o la afirmación poco útil y vaga de que alguna clase de inconsciente colectivo está detrás de nuestra psique individual, no tienen una base cognoscitiva. La mejor explicación posible sigue siendo la que se refiere a la tradición cultural que, como hemos visto, es compleja y no depende de la transmisión completa de los conjuntos de ideas. En otras palabras, la presunción cognoscitiva de este libro es que un conjunto de reglas sencillo generaría resultados similares en las mentes de los seres humanos, durante un período de tiempo virtualmente infinito. Tales reglas podrían enunciar, por ejemplo: «Existe otro mundo; el otro mundo está en el cielo; existe un cuerpo y un alma; el cuerpo muere y el alma va al otro mundo», y así sucesivamente. Casi todas las tradiciones individuales, ilustradas en detalle en los capítulos siguientes, están basadas en tales conjuntos de reglas y éstas se asemejan en mayor o menor grado. En muchos casos podemos establecer que las reglas muestran una dependencia tal del chamanismo que probablemente deriven de él.

En algunos casos, las tradiciones y las innovaciones se pueden seguir muy de cerca. Uno de estos casos es la tradición platónica, basada tanto en la transmisión de textos (los diálogos de Platón) como en las creencias populares. Un platónico medio, como Plutarco de Queronea (alrededor de 50-120 d. de C.), suscribe los datos recibidos, pero los reinterpreta de acuerdo con una hermenéutica científica más sofisticada. Más tarde, observamos una nueva reinterpretación entre los neoplatónicos tardíos, que sigue las líneas de un interés agudo por el misticismo. Por consiguiente, el neoplatonismo intenta establecer unos conjuntos de reglas muy precisas para describir la estructura de otros mundos y de sus habitantes, y también para el modo en el que el alma humana puede acceder a estos mundos.

La transmisión cognoscitiva es histórica; sin embargo, implica la revisión constante de las creencias antiguas, y por lo tanto, unos constantes fallos de la memoria, y también la supresión y la innovación. En muchos casos, la filosofía no es más que un intento sistemático de desarrollar las implicaciones de un conjunto de reglas. De esta manera, el platonismo, por ejemplo, intenta resolver todas las clases de controversias que surgen de la exploración de un problema. Los platonicos intentan describir todas las categorías de seres celestiales y contestar a las preguntas que plantea la metempsicosis, o sea, la transmigración del alma de un cuerpo a otro. Evidentemente, pueden existir muchos conjuntos de respuestas y el debate sólo puede interrumpirse asumiendo una posición de autoridad. (Como en la mayoría de las cuestiones metafísicas, si bien no en todas, no podemos encontrar pruebas definitivas de que algunas partes del alma humana puedan reencarnarse en plantas o en animales, pero tampoco tenemos pruebas de lo contrario.)

El recurrir a una experiencia directa o a un encuentro legítima una creencia con autoridad. Ésta es la razón por la cual abundan las referencias a los viajes a otros mundos en muchas de las tradiciones del género humano: enfrentados a las revelaciones de un venerable individuo del pasado, tendemos a aceptar su realidad sin cuestionárnosla. (Por ejemplo: la tradición freudiana está basada en un conjunto de suposiciones arbitrarias y no verificables, que vienen a ser una revelación acerca de las razones de la falta de felicidad de los seres humanos. Y esta tradición gozó de buena salud durante mucho tiempo, aunque ahora resulte bastante endeble.) La búsqueda de legitimidad durante el período helenístico explica la proliferación de los apocalipsis apócrifos o de ciertas revelaciones secretas. Resulta una tarea titánica reunir todos los documentos históricos referidos a los viajes a otros mundos, una tarea nunca antes emprendida. Hemos optado por presentar todas las tradiciones geográfica y cronológicamente, comenzando por un capítulo que expone el interés actual por nuestro tema. Dejamos al lector la tarea de valorar las similitudes profundas entre tradiciones diferentes, así como también la valoración de la sobrecogedora importancia que tuvo el chamanismo en la formulación de las reglas generales relativas a los viajes a otros mundos hasta tiempos recientes. No pretendemos haber resuelto todos los problemas de la transmisión, pero sí creemos que la transmisión cognoscitiva, tal como ha sido delineada en esta introducción, es, hasta hoy, el modelo más flexible de difusión ideado por las disciplinas históricas. Baste con repetir aquí que nos imaginamos la transmisión cognoscitiva como una manera enérgica de volver a considerar la tradición,

basada en un conjunto de reglas sencillo, y que tal participación en la tradición por parte de cada uno de los individuos resulta una buena explicación de la tenacidad de ciertas creencias y prácticas. Porque cada individuo piensa una parte de la tradición y es pensado por ella. Y en el transcurso de este proceso, el individuo se asegura por un medio cognoscitivo propio que lo pensado también es experimentado, y que cualquier cosa experimentada también tiene un efecto sobre lo pensado. Este complejo proceso de interacción entre las mentes humanas nos permite percibir, en las creencias que muchos de nosotros aún compartimos, unas raíces oscuras que llegan hasta la era paleolítica y tal vez aún más allá, hasta el amanecer del *homo sapiens*. Los viajes a otros mundos parecen pertenecer a esta clase de creencias, en tanto se hallan entre las tradiciones más imperecederas de la humanidad.

CAPÍTULO I

MATERIAL DEL HISTORIADOR DE LA CUARTA DIMENSIÓN

Para aquellos que creen que la experiencia de lo religioso pertenece al pasado, el reciente interés por los estados alterados de conciencia, las experiencias fuera-del-cuerpo y las experiencias de cuasi-muerte, sigue sin explicación. El psicoanálisis desempeñó la labor de la Ilustración, hasta el punto de que los caminos de la psique ya parecían haber desvelado todos sus triviales misterios; bajo el punto de vista de la psicología, las visiones y los viajes ultramundanos tienen la apariencia de vergonzosos sueños infantiles y de una imaginaria satisfacción del deseo.

¿Por qué han proliferado los casos de experiencias de cuasi-muerte y de experiencias fuera-del-cuerpo? Curiosamente, una confirmación de la posibilidad –más práctica que teórica– de los viajes a otros mundos proviene, no de las disciplinas psicológicas, sino de la ciencia pura y dura. En gran medida, hay que responsabilizar a la física y a las matemáticas del renovado interés por una forma mística del conocimiento. Éstas han descubierto nuevas perspectivas, afirmando que este universo visible es sólo una convención basada en nuestra percepción, y que los mundos maravillosos e inimaginados están ocultos en partículas minúsculas, y tal vez incluso en el espacio conocido que nos rodea. La historia de los descubrimientos que llevaron a la hipótesis de la existencia de mundos superiores es el tema de este capítulo.

«En primer lugar, nos imaginamos una existencia en un espacio bidimensional. Unos seres planos con utensilios planos... tienen libertad para moverse en un *plano*. Para ellos, nada existe fuera de este plano: lo que observan como ocurriéndoles a ellos mismos y a sus “objetos” planos es la realidad global del plano al que pertenecen...»¹

1. Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, trad. de R. W. Lawson (Nueva York, Peter Smith, 1920), 3:30 (trad. cast.: *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Madrid, Alianza, 4^a 1991), de Milton K. Munitz, *Theories of the Universe: From Babylonian Myth to Modern Science* (Nueva York, Macmillan, 1956), pág. 276.

Escrito por Albert Einstein en 1916, este intento de describir verbalmente las dimensiones más elevadas a través de la analogía, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, debió de ejercer, ciertamente, un efecto distinto entre sus contemporáneos del que ejerce al leerse ahora, pasado un tiempo relativamente largo.² Las referencias que eran corrientes al terminar el siglo hoy se han desvanecido, y las matemáticas de la esperanza han cambiado. Es a un sencillo razonamiento matemático, realizado hacia la mitad del siglo XIX, al que principalmente se debe responsabilizar de las más exaltadas esperanzas de la humanidad en las primeras décadas del siglo XX. Sería imposible comprender la teoría general de la relatividad de Einstein sin hacer mención del contexto intelectual general, en el cual la ciencia se mezclaba intrincadamente con el sueño, la ficción y lo visionario. Las contribuciones a la ciencia de algunos visionarios de la cuarta dimensión están aún por valorar.³

Su labor, bastante clandestina, produjo lentamente un cambio completo en nuestro concepto del universo. Nadie comprendió mejor que Jorge Luis Borges el sentido profundo de la toma de poder en la tierra de esta ficticia cuarta dimensión. La historia simbólica de esta conquista, poco clamorosa y sutil, está narrada con maestría en su relato «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius».⁴

En este relato, un artículo sobre el ignoto país de Uqbar aparece en el volumen cuarenta y seis de una reimpresión pirata de *The Anglo-American Cyclopedia*, y, en septiembre de 1937, Borges, el narrador, hereda del ingeniero Herbert Ashe, que ha muerto de un aneurisma en un pequeño hotel de Adrogué, una prueba mucho más importante: el undécimo volumen de la *First Encyclopedia of Tlön*. En el relato, Ashe es un matemático, y su principal ocupación consiste en la transcripción de tablas duodecimales a sexagesimales. Es interesante notar

2. Sobre la vida y la actividad de Einstein, véase la excelente obra de Abraham Pais, «*Subtle is the Lord*»: *The Science and the Life of Albert Einstein* (Oxford, Oxford University Press, 1982) (trad. cast.: *Sutil es el Señor... La ciencia y la vida de Albert Einstein*, Barcelona, Ariel, 1984).

3. Estoy muy agradecido a los libros de Rudy Rucker por la «visita guiada de los universos superiores» que aportaron: *Geometry, Relativity and the Fourth Dimension* (Nueva York, Dover, 1977) y *The Fourth Dimension: A Guided Tour of the Higher Universes* (Boston, Houghton Mifflin, 1984). Estoy particularmente agradecido por sus estimulantes apreciaciones a H. S., y a los estudiantes que asistieron a mi seminario sobre la «cuarta dimensión» en la Universidad de Chicago: Michael Allocca, Margaret Arndt-Caddigan, Beatrice Briggs, Nathaniel Deutsch, Julia Dulocq, Jennifer Jesse, Shannon Robinson, Stephanie Stamm, Leslie Steinfeldt y Greg Spinner.

4. En *A Reader: A Selection from the writings of Jorge Luis Borges*, comp. de Emir Rodríguez Monegal y Alastair Reid (Nueva York, Dutton, 1981), págs. 111 y sigs.

que los dos temas que ha elegido tienen algo en común: son diferentes de las tablas decimales, profundamente enraizadas en lo convencional. Transcribir tablas duodecimales a sexagesimales significa jugar con convenciones nuevas, deshaciéndose así de las viejas, o en todo caso, revelando su carácter puramente convencional. Es decir, que altera de modo dramático la conciencia corriente.

Como trasfondo histórico de este relato, aquí debería mencionarse que, durante la segunda década del siglo XVII, un grupo de caballeros protestantes alemanes del Palatinado, encabezados por Johann Valentin Andreae, fingieron crear una sociedad secreta llamada la Hermandad de la Rosa Cruz, con la intención de conducir a la humanidad hacia increíbles proezas espirituales y tecnológicas. Esta invención resultó más provocadora de reflexiones que de cualquier otra cosa; sin embargo, muchos estudiosos creen seriamente que aceleró, si es que no originó, los importantes progresos en epistemología acreditados al siglo XVII, estableciendo las metas del empeño científico durante los próximos siglos.⁵

Volviendo al relato de Borges, el proyecto Tlön Uqbar (cuyo nombre era *Orbis Tertius*) consiste en la creación de un planeta ficticio, con su propia física, geografía, historia, razas y lenguas, por parte de un grupo de trescientos voluntarios visionarios; el proyecto es fundado y financiado por el ascético millonario Ezra Buckley en 1824, y acabado en 1914. En marzo de 1941, el narrador encuentra una carta en un volumen cuyo autor es Charles Howard Hinton; dicho volumen perteneció a Herbert Ashe, y esta carta revela la falsificación. Pero éste no es, aún, el final del relato. En 1942, un objeto inscrito en el alfabeto de Tlön aparece en el apartamento de la princesa de Faucigny Lucigne, unos meses después, un inquietante accidente ocurre en Brasil: un hombre moribundo deja caer de su cinturón un cono de un metal cuya densidad supera considerablemente la de cualquier elemento estable de la tierra. Finalmente, en 1944, todos los cuarenta volúmenes de la *First Encyclopedia of Tlön* son descubiertos en una biblioteca de Memphis, Tennessee. Después, «la realidad cedió terreno en más de un sentido. La verdad es que anhelaba ceder terreno». Tlön ocupa el poder, y la tierra se convierte en Tlön.

Según el mismo Borges, esta ficticia conspiración ideológica, que asume los rasgos de una artificial y totalitaria toma del poder, está relacionada con la negativa fascinación que los seres humanos experimentan frente a cualquier sistema que aparente un orden, tales como el materialismo dialéctico, el antisemitismo o el nazismo. También

5. Para escritos relacionados con esto, véase mi *Eros and Magic*.

podríamos interpretar este relato de un modo distinto. Es cierto que, de hecho, una nueva visión del mundo ha tomado el poder de un modo subrepticio; una visión del mundo planteada por la relatividad y la física cuántica, por los matemáticos, los biólogos y hasta por los historiadores. El lenguaje que hablan todas estas personas es altamente especulativo y artificial. Su significado, si se comprendiera, bastaría para desesperar al hedonista más convencido. Habla del universo como si fuese la obra de un ilusionista, y de nuestras mentes como creadoras de la ilusión.

Las dos conspiraciones, la ficticia imaginada por Borges y la verdadera, que se desarrolló de manera natural, tienen un personaje clave en común, casi nunca mencionado en las historias de la civilización occidental: Charles Howard Hinton. Nacido en 1853, Hinton tuvo un padre más bien extraordinario, el ensayista James Hinton, un filántropo comprometido, altruista y feminista. Esto tal vez explique por qué el hijo, que también poseía la misma poderosa combinación de características, no se contentó con casarse, en 1877, con Mary Boole, una de las hijas del famoso lógico Boole, sino que, en 1885, también se casó con una cierta Maude Weldon, que dio a luz mellizos. Arrestado por bigamo, perdió su puesto de profesor de ciencias en el colegio Uppingham y comenzó una vida de vagabundeo que lo llevó hasta Japón y Estados Unidos. Se le acredita la invención del lanzador de béisbol automático, antes de haber sido despedido como profesor de matemáticas de Princeton. Su vida acabó abruptamente en Washington, D.C., en 1907, en medio de un brindis por las «filósofas femininas», que tenía lugar en la Sociedad de Investigaciones Filantrópicas; de acuerdo con las necrológicas del *Washington Post* del 10 de mayo, literalmente «cayó fulminado».⁶

El primer artículo de Hinton sobre la cuarta dimensión se publicó en 1880. Sus nueve relatos se refieren al mismo tema, así como *Relatos científicos* (1884-1886), su fundamental *A New Era of Thought* (1888), y su asombroso *The Fourth Dimension* (1904). Este último volumen debió de ser relativamente popular, ya que se lanzó una segunda edición en 1906, y fue reimpresso en 1912 y en 1921.⁷ El editor

6. Estos detalles biográficos están extraídos de la introducción de Rudy Rucker a *Speculations on the Fourth Dimension: Selected Writings of Ch. H. Hinton*, comp. de R. Rucker (Nueva York, Dover, 1980) y de *The Fourth Dimension* de Rucker, págs. 64-68.

7. Unos fragmentos de los escritos de Hinton fueron publicados por Rudy Rucker (véase nota 3, más arriba). Por extraño que parezca, aunque Hinton no fue un ocultista declarado y —aparte de la extraordinaria dificultad de sus intrigantes operaciones con los cubos— aunque su error principal fue el hecho de estar cien años adelantado a su tiempo, sus *Scientific Romances* y su *The Fourth Dimension* (editada por Allen & Unwin en 1912) fueron reimpresas en la colección «The Occult» de la Arno Press (Nueva York).

(Swann and Sonnenschein, de Londres) vendió *A New Era of Thought* con un juego de ochenta y un cubos de colores, que permitían practicar el pensamiento cuatridimensional. Borges (que nació en 1899) jugó con ellos en casa de su tío. Es posible que el joven Albert Einstein (que nació en 1879) se enterara de la existencia de Hinton a través de su erudito amigo Max Talmud, quien lo visitó en Munich desde 1889 hasta 1894.⁸ Más tarde, Einstein se obsesionó con el dilema del matemático en lo referente a la posibilidad de interpretar cada construcción matemática en términos físicos, y no dudó en calificarse, hasta cierto punto, como «un platónico o un pitagórico».⁹

La cuarta dimensión tiene fácil acceso a través de la matemática elemental; sin embargo, sus implicaciones son bastante extraordinarias. Si una cantidad y es la expresión del tamaño de una línea unidimensional, y^2 es la expresión de la superficie de un cuadrado bidimensional, e y^3 es la expresión de un cubo tridimensional, entonces, ¿qué representa y^4 ? (De hecho, ¿qué representa cualquier potencia de y mayor que 3?) Matemáticamente, y^4 representa un objeto de cuatro dimensiones, llamado hipercubo o tesseracto. Por otra parte, es perfectamente posible, aunque no fácil, concebir objetos de cuatro dimensiones y sus propiedades matemáticas. (Matemáticamente, cualquier mundo de n dimensiones es, algebraica y geoméricamente, perfectamente coherente.) En particular, si en cualquier esquina de una habitación en nuestro espacio tridimensional es imposible concebir más de tres perpendiculares que se corten en ángulo recto entre sí, una habitación cuatridimensional tendría, por paradójico que parezca, no tres sino cuatro perpendiculares en cada esquina. Obviamente, las dimensiones son una propiedad del espacio. El espacio cuatridimensional, o hiperespacio, tiene propiedades diferentes a las del espacio tridimensional, y su relación con el espacio tridimensional es bastante curiosa. Para comprenderlo, debemos utilizar el símil de *Flatland* [Tierraplana].

Flatland fue la invención de otro cuatridimensionalista, el reverendo Edwin Abbott (1838-1926), un especialista en Shakespeare. La primera edición de *Flatland* debió de imprimirse hacia 1883.¹⁰ Aunque más tarde Hinton ideó su propia versión de *Flatland*, llamada *Astria*, que tal vez era más exactamente análoga a nuestro universo, el libro de Abbott continuó siendo el intento más amplio de abrir nuestra mente a las posibilidades de las dimensiones más elevadas.

8. Véase Pais, *Science and Life of Einstein*, pág. 520.

9. *Ibid.*, pág. 13.

10. Véase Edwin Abbott, *Flatland*, con un prólogo de Isaac Asimov (Nueva York, Harper & Row, 1983).

Omitiendo aquí la dramática conspiración de Abbott y los detalles de su extraña sociedad plana, con todas sus inferencias antifeministas, nos concentraremos en cambio en la esencia de su idea. Es fácil imaginarse un universo completamente plano en el que habiten seres bidimensionales. Un muro, en *Flatland*, es una línea, como también lo es la piel de otro individuo, detrás de la cual están sus órganos internos. Estos deben de ser un tanto peculiares, ya que los habitantes de *Flatland* tienen que usar el mismo orificio para comer y defecar; si no, se partirían en dos. Pueden moverse en dos direcciones (hacia delante y hacia atrás, y a derecha e izquierda).¹¹ Mientras nuestras habitaciones son más o menos cúbicas, las suyas son más bien cuadradas. Como somos seres tridimensionales en un espacio tridimensional, para nosotros es fácil experimentar una visión de *Flatland* desde una dimensión que no existe en el espacio de *Flatland*. Aunque rigidamente protegidos dentro de sus marcos lineales de la vista de sus vecinos, los habitantes de *Flatland* no tienen secretos para nosotros: podemos mirar dentro de sus habitaciones y sus cajones cerrados con llave y, por raro que les parezca a ellos, podemos observar el interior de sus cuerpos en todo momento. Podemos actuar como dioses con respecto a ellos: podemos hacer que los objetos aparezcan y desaparezcan de los escondrijos más recónditos (como de las cajas fuertes de los bancos, por ejemplo), podemos transportarlos instantáneamente desde un punto de su espacio a otro (ésta sería una experiencia que ellos probablemente interpretarían en términos místicos) y hasta podemos hacerles dar un giro a través de la tercera dimensión, y conseguir que su lado izquierdo se convierta en el derecho y viceversa. Podemos observarlos en cualquier momento y pasar desapercibidos. Obviamente, la moraleja de esta historia es que un ser de la cuarta dimensión sería capaz de operar en nuestro mundo tridimensional exactamente de la misma manera en que nosotros podríamos operar en un mundo bidimensional. Un ser de tales características podría estar aquí y no ser visto, podría atravesar objetos sólidos, y podría meter la mano en un cajón o en una caja fuerte, para coger algo de valor, sin abrirlos.

Aunque este razonamiento puede comprenderse sin mucho esfuerzo, otras dos preguntas requieren una mayor concentración: ¿de qué manera veríamos a un ser cuatridimensional, y de qué manera nos vería éste a nosotros? La primera pregunta no puede responderse apropiadamente, pero la imaginación puede suplir algunas analogías

11. En realidad, los astrianos sólo pueden moverse en una sola dirección, por analogía con los seres humanos, que apenas pueden moverse en más de dos direcciones.

para aclararla; la segunda sí puede contestarse, pero imaginarse la situación efectiva es muy complicado. Proporcionar una respuesta satisfactoria a la segunda pregunta ocupó toda la vida de Hinton, mientras que sus ideas relativas a la primera, aunque no estaban basadas en ningún cálculo matemático, fueron sorprendentemente revolucionarias. Rechazadas por todos los estudiosos durante muchas décadas, sus ideas fueron finalmente aceptadas en su totalidad alrededor de 1980.

Esencialmente, de acuerdo con sus ideas, un ser plano que vive sobre la superficie de la sopa que estoy a punto de comerme, experimentaría (dolorosamente, supongo) la cuchara que atraviesa su espacio como una simple línea, cuyo tamaño variaría con el tiempo. Por más sorprendente que esto parezca, la única manera en la que un habitante de *Flatland* podría experimentar la tercera dimensión del espacio sería a través del tiempo. Mi ventaja consiste en que puedo descifrar lo que es una cuchara observando todas sus partes al mismo tiempo; para la criatura de la sopa, la cuchara es un ser bidimensional (2-D), cambiante e impredecible, que aparece y desaparece de la nada y cuya forma varía misteriosamente con el tiempo.¹² Sólo un genio matemático bidimensional sería capaz de hacer cálculos que llevaran a la conclusión de que el dios loco es un objeto sólido tridimensional (3-D), pero, obviamente, nadie podría comprender a tal genio, porque ningún ser plano, ni siquiera el propio genio, podría realmente imaginarse el aspecto de una cuchara tridimensional. Hasta los más receptivos de sus colegas bidimensionales creerían que la cuchara no es más que una mera construcción matemática. Que las fuerzas cuatridimensionales (4-D) no son puramente matemáticas, es hoy un hecho aceptado; lo que experimentamos como la electricidad en el espacio tridimensional es la gravedad en la cuarta dimensión. De manera análoga, lo que experimentamos como el tiempo puede concebirse como la cuarta dimensión de una amalgama de espacio-tiempo (como hizo Einstein, aunque dejó claro que el tiempo no es sólo otra dirección del espacio).¹³

12. Con respecto al tiempo como percepción de la tercera dimensión en los seres planos, véase especialmente Hinton, *The Fourth Dimension*, págs. 23 y sigs.

13. La consecuencia de la visión del mundo de Einstein es que el espacio-tiempo puede imaginarse como un continuo sólido cuatridimensional, lo que momentáneamente es una pura ilusión. No está claro por qué el tiempo sólo fluye en una dirección. Y no existe una razón absoluta para impedir que uno pueda moverse, dentro del continuo, hacia adelante y hacia atrás hasta cualquier punto del espacio-tiempo que se desee. En otras palabras, parece más difícil explicar muchas de nuestras limitaciones que algunas de nuestras libertades.

Pero, ¿cómo nos vería a nosotros un ser cuatridimensional? Del mismo modo que los seres planos se abren literalmente ante nosotros, pero no ante sus compañeros del plano, nosotros estamos completamente abiertos a la vista de un ser cuatridimensional, a pesar de que no le podríamos mostrar el interior de nuestro cuerpo a un ser humano aunque lo deseáramos. Otra característica de una visión cuatridimensional sería que el objeto de tal visión fuera visible desde todas partes al mismo tiempo, como si morase en medio del ojo del observador.

Hinton creía que los seres tridimensionales mostraban un «hiperespesor» en la desconocida dirección de la cuarta dimensión, y también que el espacio de nuestra mente es multidimensional. Para probarlo, ideó sus famosos cubos, memorizando cada uno de sus lados y dando a cada lado un color y un nombre. Esto le permitió realizar toda clase de operaciones mentales, en las que podía utilizar los cubos para construir objetos. Luego podía ver el interior de estos objetos, habiéndose entrenado para visualizar todos los cubos que los componían. Pero ésta era sólo una parte de sus intenciones. En *The fourth dimension*, un libro endiabladamente complicado para el lector falto de preparación, los cubos son esencialmente el ancestro del cubo de Rubick, utilizados para realizar una serie de operaciones que demuestran cómo un objeto tridimensional puede rotarse a través del espacio cuatridimensional. Obviamente, el único modo de hacer girar un objeto de tal manera que su lado derecho se transforme en el izquierdo, y viceversa, es moverlo a través de una dimensión superior del espacio. Por consiguiente, para probar que un cubo se ha movido a través de la cuarta dimensión basta con transformarlo en su imagen en el espejo. Hinton lo hizo construyendo un cubo grande compuesto por sesenta y cuatro cubos más pequeños, cuyos lados conocía por el color y por el nombre; después ideó una compleja pauta para hacer rotar el cubo más grande a través de la cuarta dimensión, haciendo rotar todos los cubos más pequeños. (Transformando un cubo de Rubick en su imagen en el espejo, se obtiene la secuencia de operaciones que llevaron a ello, pero esto no implica ninguna visión cuatridimensional, ya que resulta imposible ver el interior de los cubos pequeños.) Aunque yo pueda comprender claramente de qué manera los cubos de Hinton podrían permitir que uno desarrollase algo aproximado a la visión cuatridimensional, o descompusiera un hipercubo, el significado matemático de la rotación del espacio, a lo que dedica un libro entero, no me resulta claro, ya que no se pueden transformar los cubos más pequeños en su propia imagen en el espejo.

Ideada por primera vez en el siglo XIX, la cuarta dimensión era una

hipótesis nueva, que conducía a una explicación sencilla, atractiva y tal vez científicamente convincente, de muchos de los fenómenos misteriosos, habitualmente asociados a la religión o a la magia. No necesariamente convalidaba la posibilidad de que, en teoría, los dioses pudieran existir, y sin embargo permanecer completamente invisibles para nosotros, ya que es bastante obvio que aunque no poseamos un órgano para experimentar la cuarta dimensión en sí misma, podemos observar cosas en tres dimensiones cuya explicación sólo puede aclararse desde una perspectiva más elevada. Obviamente, el tiempo es una de estas cosas, aunque el intento de percibir el continuo espaciotemporal puede resultar una experiencia intrigante. Sin embargo, los viajes místicos repentinos, y las visiones que acompañan a una drástica alteración de la conciencia, podrían interpretarse como una observación mental de una realidad de un grado superior, porque la cuarta dimensión nos exige aceptar que pueden existir muchos niveles de realidad de grado superior. La pregunta no es dónde comenzar, sino dónde terminar con la cuenta de estas hipotéticas dimensiones superiores, cada una de las cuales se comporta con respecto a la previa como la tercera se comporta respecto a la segunda. Hoy, los físicos acaban la cuenta con diez u once dimensiones, las suficientes como para explicar las fuerzas que operan en nuestro universo; sin embargo, matemáticamente, pueden existir infinitas dimensiones.

Hinton creía firmemente que la cuarta dimensión era la explicación definitiva del misticismo, y por lo tanto, creía que las doctrinas místicas eran ciertas, y que los estados y logros místicos eran reales. Por razones desconocidas, también creía que existía un alma (separable del cuerpo) capaz de experimentar la cuarta dimensión, y también creía en la bondad fundamental de los seres cuatridimensionales. Sin embargo, me parece que un ser plano que dedujera que somos éticamente perfectos, por nuestros poderes superiores a lo normal en relación al mundo plano, estaría obviamente equivocado.

Los *Relatos científicos* de Hinton son interesantes en muchos aspectos, uno de los cuales es su carácter de únicos en su género. De hecho, no son pura ciencia ficción, como la producida por Edgar Allan Poe o Julio Verne; son en su mayor parte fantasías miticocientíficas, en las que ciertas presencias femeninas, habitualmente en apuros, desempeñan un papel crucial. Mientras que el talento de Hinton como escritor es discutible, algunas de sus ideas parecen anticipar una de las preguntas más acuciantes de este siglo: cómo tener acceso a otros mundos. Obviamente, Hinton cuenta con la ventaja de saber qué es el otro mundo (es la cuarta dimensión del espacio). Sin embar-

go, no está en condiciones de decir en qué dirección hay que buscarlo. Él conjetura que nuestro espacio mental es hiperespeso, y así es capaz de abrirse a una visión cuatridimensional. Lo que impide que eduquemos nuestra mente para que sea cuatridimensional son las innumerables convenciones que ella misma da por sentadas. Sólo si erradicamos estas convenciones, podremos realizar nuestras potencialidades ocultas. En «An Unfinished Communication» el personaje del *Unlearner* [Desenseñador] es un ejemplo típico de esta tendencia del pensamiento. Hace que las convenciones se desvanezcan, liberando así a la mente de su cautiverio. Es evidente que la figura de Hinton está detrás de la ideología más reciente con respecto a los estados de conciencia alterados.

De un modo más que metafórico, Hinton fue el precursor de la cosmología de Einstein, tal como está enunciada en la teoría general de la relatividad.¹⁴ También prefiguró la física de los años ochenta, con su insistencia en interpretar la electricidad como una fuerza procedente de la cuarta dimensión, y también con su insistencia de que la asombrosa idea (rechazada con desprecio no sólo por todos sus contemporáneos, sino por casi todos los físicos durante décadas) de que las dimensiones del espacio de grado más elevado estarían envueltas en partículas minúsculas. Hoy, la explicación de que el electromagnetismo es la gravedad en la cuarta dimensión, está aceptada habitualmente por todas las grandes teorías unificadas del universo (GTU), mientras que la mayoría de GTU hablan de partículas primordiales en las que están envueltas no menos de siete de las once dimensiones del universo.¹⁵

Hay otro sacerdote y matemático, Charles Lutwidge Dodgson (1832-1889), al que aparentemente no le afectaron las especulaciones de Hinton sobre la cuarta dimensión ni el *Flatland* del reverendo Abbott. La única ambición de Dodgson era la de distinguirse por sus virtudes cristianas. *Alicia en el país de las maravillas* fue impreso por primera vez en 1865, inspirado por y dedicado a Alice Pleasance Liddell, una de las tres jóvenes hijas de Henry George Liddell. Liddell había sido nombrado decano del colegio de Christ Church en 1855 y es conocido por todos los estudiantes de los clásicos como el autor principal del diccionario griego Liddell-Scott. El autor de *Alicia en el país de las maravillas*, que conocía el valor del dinero, se hubiese sorprendido amargamente al saber que el manuscrito original, subas-

14. Véase Rucker, *Geometry*.

15. Véase un buen estudio de estos problemas en Paul Davies, *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature* (Nueva York, Simon & Schuster, 1948) (trad. cast.: *Superfuerza*, Barcelona, Salvat, 1988).

tado en Sotheby's por Alicia en 1928, a los setenta y ocho años, produjo nada menos que 15.400 libras esterlinas. La continuación de *Alicia en el país de las maravillas*, *Alicia a través del espejo*, estuvo terminada a tiempo como para imprimirse antes de la Navidad de 1871, más de diez años antes de la *Flatland* de Abbott y de los *Relatos científicos* de Hinton.¹⁶ En ella no hay muchas instancias que puedan interpretarse en términos de experiencias cuatridimensionales, pero la metáfora básica en sí misma, la de transformarse en su propia imagen en el espejo, sugiere el acceso al único espacio donde tal fenómeno sería posible: el espacio cuatridimensional.

Como *Flatland* demuestra, las ideas de Hinton encontraron entusiastas partidarios con facilidad. Sin embargo, sólo se hicieron populares aliadas con el movimiento espiritista, una alianza que terminó por desacreditarlas. Sólo su lado esotérico y matemático continuó progresando, transformándose en una de las bases indiscutibles de la física moderna.

El movimiento espiritista fue contemporáneo de las primeras especulaciones sobre la cuarta dimensión, al coincidir una cierta etapa del desarrollo de ambos. Se utilizaba a las médiums para obtener acceso a la cuarta dimensión y para producir fenómenos paranormales que sirvieran de confirmación de la existencia de la cuatridimensionalidad. A la inversa, la cuarta dimensión constituía una explicación ideal para las presencias, ocultas y poderosas, procedentes del espacio más elevado. Esta convergencia explica parcialmente el porqué de la adhesión al movimiento espiritista de algunos físicos bastante conspicuos.

De acuerdo con Ruth Brandon, el espiritismo comenzó alrededor de 1850 con las «llamadas de Rochester», unos golpes extraños supuestamente originados por fantasmas, pero que en realidad eran producidos hábilmente por dos chicas adolescentes, Katherine y Margaretta Fox.¹⁷ El fenómeno pronto se extendió desde el norte del Estado de Nueva York a todo el mundo. Las sesiones espiritistas de la Inglaterra victoriana implicaban por lo general a un amplio público masculino, con una mujer joven haciendo de médium. La mujer solía retirarse detrás de un biombo, donde la ataban a una silla. Sus habili-

16. Véase Lewis Carroll: *The Complete Works*, prólogo de Alexander Woolcott (Modern Library Giants, s.f.); para cronologías, véase Sidney Herbert Williams, *A Handbook of the literature of the Rev. C. L. Dogson* (Londres, Oxford University Press, 1931). Los diarios de Dogson están exhaustivamente utilizados y comentados por Anne Clarke, *Lewis Carroll: A Biography* (Nueva York, Schocken Books, 1979).

17. Ruth Brandon, *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1983).

dades consistían en liberarse rápidamente, maquillarse y cambiarse de ropa; después de lo cual el fantasma «materializado», escasamente vestido, ya estaba preparado para salir del compartimento y caminar en la semioscuridad a través del público. La exhibición era erótica, y concedía a los hombres la oportunidad de tocar al supuesto fantasma, que parecía bastante rollizo. A pesar de que las médiums fueron repetidamente desenmascaradas como impostoras, el público continuaba comportándose como un entusiasta partícipe de sus representaciones.

Otros médiums producían fenómenos paradójicos. El más habilidoso de ellos era Daniel Dunglas Home (1833-1886), que tenía un público selecto y nunca fue desenmascarado como impostor. Solía alterar el peso de los objetos, tocar un acordeón encerrado en una jaula situada lejos de él, levitar a unas seis pulgadas del suelo, producir fenómenos luminosos, hacer sonar una campana debajo de una mesa, materializar unas manos no sujetas a ningún brazo, etc.¹⁸ En el debate sobre fenómenos psíquicos, físicos renombrados, tales como William Crookes (1832- 1919) y Joseph Zöllner (1834-1882), se declararon a favor de su existencia. Todo esto tiene una relación directa con nuestro tema sólo porque Zöllner, que era profesor de física en la Universidad de Leipzig y conocido por su trabajo sobre los cometas, intentó verificar la existencia de la cuarta dimensión experimentalmente, produciendo fenómenos que sólo podían ocurrir si se accedía a la cuarta dimensión. Desafortunadamente, Zöllner trabajó, entre 1877 y 1878, con un médium norteamericano llamado Henry Slade, cuya reputación estaba lejos de ser indiscutible. Su especialidad consistía en obtener mensajes de los espíritus, escritos en una pizarra. En Londres, en septiembre de 1876, dos científicos habían notado sin lugar a dudas que Slade ayudaba activamente a los espíritus: en ciertas ocasiones, cambiaba las pizarras por otras preparadas de antemano, o escribía sobre las pizarras utilizando sus manos y pies, supuestamente atados.¹⁹ Zöllner, menos perspicaz que estos dos científicos, estaba convencido de las habilidades sobrenaturales de Slade, y escribió el libro *Física trascendental* (1872), que fue traducido al inglés dos

18. Véase al respecto el más bien discutible libro de Stephen E. Braude, *The limits of Influence: Psychokinesis and the Philosophy of Science* (Nueva York y Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986). Braude considera al santo franciscano Giuseppe Desa da Copertino (1603-1663), que levitaba con frecuencia y ocasionalmente llevaba a otros en sus viajes, como el campeón de los fenómenos paranormales.

19. Véase el perspicaz libro de Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical research in England* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pág. 23.

años más tarde por el abogado Charles Carleton Massey (1838-1905), un miembro de la Asociación Británica de Espiritistas y uno de los fundadores de la Sociedad para el Estudio Psíquico en 1882.²⁰

Una de las especialidades de Slade consistía en «atar nudos en un sinfín de cuerdas intactas», un fenómeno que, efectuado sin truco alguno, en realidad sólo sería posible, en efecto, por medio de la cuarta dimensión.²¹ Pero fracasó en otras diversas pruebas ideadas por Zöllner. En particular, en vez de transformar una concha en su imagen en el espejo (lo que sólo sería posible si se la moviese a través de la cuarta dimensión), supuestamente la hizo atravesar una mesa. Zöllner y otro testigo averiguaron que estaba «muy caliente al tacto».²² En todo caso, lo que implicaba la *Física trascendental* era que los espíritus son seres que están en la cuarta dimensión.

Este argumento tenía una importancia secundaria para Piotr Demianovich Ouspensky (1878-1947), un periodista ruso con una cierta preparación científica, que encontró una nueva religión para la humanidad en la cuarta dimensión. Indudablemente, Ouspensky comprendía los aspectos matemáticos del asunto. En dos libros (*La cuarta dimensión*, 1909, y *Tertium Organum*, 1912) intentó interpretar las visiones y los éxtasis relatados por los místicos en términos de una experimentación directa de la cuarta dimensión, continuando y desarrollando, por este medio, la idea de Hinton de que la cuarta dimensión es el origen de toda espiritualidad. Más inspirado por la teosofía que por el movimiento espiritista, Ouspensky no era particularmente dado a fantasear con fantasmas cuatridimensionales.²³

En 1915, en Moscú, Ouspensky conoció a Gurdieff, un peculiar maestro espiritual, y en 1917 lo siguió hasta el Cáucaso. En cierta manera, Gurdieff era el «desenseñador» sobre el cual había escrito Hinton: insistía en que había que liberarse de cualquier clase de convicción mecánica que pudiese interferir con el despertar de la conciencia y con el autocontrol sobre uno mismo. En su calidad de «desenseñador», Gurdieff resultó más interesante para él que en la de maestro: su sistema del mundo era complicado y poco convincente. Pero, según Ouspensky, tenía poderes psíquicos y se podía comunicar a distancia con su discípulo sin emplear un lenguaje articulado. Gurdieff había leído la obra de Ouspensky sobre la cuarta dimensión, y

20. Oppenheim, *The Other World*, págs. 23-24.

21. Braude, *The Limits of Influence*, pág. 160.

22. Braude, *The Limits of Influence*, pág. 160.

23. Véase especialmente P. D. Ouspensky, *Tertium Organum: The third Canon of Thought; A Key to the Enigmas of the World*, trad. de N. Bessaraboff y C. Bragdon (Nueva York, Vintage Books, 1970).

perspicazmente describió a los libros como más sabios que su autor.²⁴

En 1920, el maestro y el discípulo estaban en Constantinopla. Gracias al éxito obtenido por la traducción inglesa de su *Tertium Organum*, en 1921 Ouspensky fue invitado a dictar clases en Londres. Posteriormente, ayudó a Gurdieff a instalarse en Francia y a abrir su Instituto de Fontainebleau, al que acudían parisinos ricos. Ouspensky dictaba clases en Londres, donde pudo contar con Aldous Huxley entre su público, hasta que se trasladó a Estados Unidos en 1940.

En uno de los capítulos de su libro *Un nuevo modelo del universo* (traducido en 1931), que en gran parte es una pretenciosa colección de asuntos esotéricos, Ouspensky se muestra como adelantado a su tiempo, en tanto que acepta la idea de la existencia de dimensiones superiores (siete) en la física. Igual que en *Tertium Organum*, la parte científica de este otro libro demuestra una comprensión genuina de las cuestiones físicas. Desafortunadamente, la conexión entre el uso físico de las dimensiones superiores y las cuestiones ocultas que Ouspensky nos dispensa con generosidad está muy lejos de ser clara.²⁵ La idea del estado de «conciencia cósmica» es característica de Ouspensky, aunque no fue inventada por él, y se la atribuye a todos los místicos auténticos. Lo explica, predeciblemente, en términos de la cuarta dimensión.

En realidad, muy pocas descripciones de los estados místicos se corresponden con lo que uno podría esperar de una visión cuatridimensional. Existen dos en la *Autobiografía de un Yogi*, de Sri Paramahansa Yogananda (1893-1952).²⁶ Yogananda relata haber tenido la siguiente visión, al golpearle en el pecho un famoso santo, Bhaduri Mahasaya, en Calcuta: «Como si poseyera un ojo omnipresente, contemplé las escenas que estaban a mis espaldas, y a ambos lados, con la misma facilidad que las que estaban delante de mí».²⁷ Experimenta la «conciencia cósmica», como la llama él, por segunda vez al golpearle en el corazón su gurú, Sri Yukteswar Giri: «Mi visión frontal habitual se convirtió entonces en una amplia visión esférica, simultánea y absolutamente perceptiva. A través de la parte trasera de mi cabeza, vi cómo los hombres paseaban a lo lejos por la callejuela de Rai Gat...».²⁸

24. Para una crónica del aprendizaje de Ouspensky con Gurdieff, véase Ouspensky, *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching* (Nueva York, Harcourt & Brace, 1949).

25. P. D. Ouspensky, *A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in Its Applications to problems of Science, Religion, and Art* (1931; reimpresso en Nueva York, Vintage Books, 1971).

26. Bombay, Jaico Publishing House, 1975. Este libro fue impreso por primera vez en 1946 y revisado en 1951.

27. Yogananda, *Autobiography*, pág. 79.

28. *Ibid.*, págs. 141-142.

Obviamente, *a priori* no se puede excluir la intertextualidad como explicación de las descripciones de Yogananda, ya que es legítimo asumir que Yogananda pudo haber estado expuesto a las ideas de Ouspensky.

Lo que probablemente sea la descripción más clara de una visión cuatridimensional, pertenece al reino de la ficción; fue escrita por un hombre que, recordemos, jugó con los cubos de Hinton en su juventud: Jorge Luis Borges. «El Aleph», que es «uno de los puntos del espacio que contiene todos los otros puntos» y que es visible debajo de cierto escalón en la escalera del sótano de la casa de un amigo, le revela el interior de todas las cosas y también su exterior: «Vi la circulación de mi propia, oscura sangre; [...] vi el Aleph desde todos los puntos y ángulos, y en el Aleph vi la Tierra y en la Tierra el Aleph y en el Aleph la Tierra; vi mi propio rostro y mis intestinos; vi tu rostro».²⁹

Evidentemente, el hecho de que lo único que podamos decir con cierta certeza acerca de la visión cuatridimensional es que, de algún modo, colocaría al objeto enfocado en su propio centro, que ésta lo contemplaría desde todos los lados simultáneamente y que lo atravesaría como si fuese transparente, no prueba ni deja de probar la interpretación de las experiencias místicas en términos de la cuarta dimensión.

Otro fenómeno, que tiene una larga historia y que ha sido asociado con la cuarta dimensión, es la así llamada experiencia fuera-del-cuerpo. Aunque los viajes fuera del cuerpo ya fueron realizados en épocas anteriores a Sócrates por los extáticos griegos, gran parte del interés actual por ellos está relacionado con el caso de Robert E. Monroe, un empresario de éxito de Virginia, que en 1958 descubrió que era capaz de disociarse de su cuerpo físico.³⁰ Su «segundo cuerpo» era capaz de visitar amigos en lugares lejanos y relatar lo que allí ocurría. También era capaz de explorar otros dos ámbitos además del físico, a los que él llamaba Localidad II y Localidad III. La Localidad II parecía ser un mundo intermedio, habitado por fantasmas impredecibles, un mundo que visitamos a menudo en el estado onírico. (La analogía más cercana es el mundo límbico de la película *Bitelchús*, o el Toontown de *¿Quién engañó a Roger Rabbit?*) La Localidad III, de acuerdo con la interpretación del autor, es un mundo paralelo al nuestro, un universo hasta cierto punto similar a aquel que todos

29. «El Aleph», en Borges, *A Reader*, pág. 161, trad. de N. T. di Giovanni.

30. Véase Robert A. Monroe, *Journeys out of the body*, prólogo de Charles Tart (Garden City, Nueva York, Doubleday, 1971).

compartimos, pero en el que existe una tecnología menos desarrollada. En aquel universo, también hay un señor Monroe, con otro nombre, haciendo cosas diferentes e implicado en historias distintas a las del modelo original de la Tierra.

Para aquellos que necesiten una explicación extradimensional de los viajes espaciales de Monroe, bastaría con decir que, de acuerdo con él, su «segundo cuerpo» se veía liberado al realizar una rotación de 180 grados, que le permitía observar su propio cuerpo físico debajo de él. En unas de estas ocasiones, descubrió que su cuerpo físico se había transformado en su propia imagen en el espejo; la derecha era la izquierda y viceversa. Obviamente, lo que Monroe sugiere es que, de un modo parecido a Alicia, había traspasado el espejo hacia un mundo invertido. En realidad, si buscamos alguna pista razonable, Monroe no hubiese logrado la rotación salvo en el hiperespacio, por medio del cual su «segundo cuerpo», rotado a través de la cuarta dimensión, se hubiera transformado en su propia imagen en el espejo.

El psicólogo Charles Tart examinó la capacidad de Monroe para relatar eventos mientras estaba fuera de su cuerpo con resultados no concluyentes. Pero Tart descubrió que los experimentos con otros sujetos parecían mostrar que poseían las habilidades extrasensoriales que pretendía tener Monroe. En conclusión, aunque las especulaciones propias de Monroe acerca de los tres mundos que estaba visitando resultasen completamente equivocadas, los «viajes» mismos parecen ser auténticos, y sus relatos, publicados en 1971, aunque inevitablemente distorsionados por sus esfuerzos de «traducirlos» al lenguaje corriente, parecen ser fieles.

Otra experiencia de este tipo fue relatada por Flora Courtois, quien pretendía haber experimentado un despertar que un maestro Zen interpretó como «la misma clase de *satori* que alcanzó Sakyamuni Buda». ³¹ Ocurrió repentinamente: «Un día, sin saber ni cómo ni por qué, me di la vuelta completamente», y delante de ella estaba el «túnel... una ventana amplia y abierta, que daba directamente sobre un panorama soberbio». ³²

Pero al principio de los años setenta se suponía que el practicante más intrigante de estas experiencias era el pseudoantropólogo Carlos Castaneda, esto es, antes de que quedase claro que era un novelista, no un antropólogo. Hoy, el interés por el gran grupo de fenómenos al que pertenecen las experiencias fuera-del-cuerpo es un denominador

31. Flora Courtois, *An Experience of Enlightenment* (Madrás y Londres, Theosophical Publishing House, 1986), pág. 11.

32. *Ibid.*, págs. 34-35.

común de la ideología de la New Age. Otros logros, como el *channeling* (canalizar), la regresión a vidas pasadas y las experiencias de cuasi-muerte, parecen gozar de una mayor popularidad hoy en día. Sin embargo, la base de todos ellos se encuentra en los estados alterados de conciencia. Obviamente, éstos no son un fin en sí mismos; de acuerdo con Hinton, son la condición previa de cualquier experiencia cuatridimensional. Sin embargo, tal vez sea legítimo avanzar la teoría de que un interés cognoscitivo inicial por los estados de conciencia alterados rápidamente degeneró en un uso puramente hedonístico y anticognoscitivo de los mismos. Como advirtió el doctor Louis Lewin al principio de los años veinte, la mayor parte de los animales también parecen disfrutar de la borrachera y de las experiencias fuera-del-cuerpo inducidos por las drogas.

Por otra parte, hay muchas categorías de este tipo de estados, muchos de los cuales no tienen ninguna relación con estimulantes externos. Los trabajos sobre el tema editados por Charles Tart mencionan las siguientes categorías: la experiencia mística, los sueños y las visiones inducidas por hipnosis, diferentes clases de meditación, y la hipnosis.³³ Obviamente, las drogas psicótropas y psicodélicas son objeto de mucha atención. A todos éstos, el número de la revista *Readings from Scientific American* cuya introducción está redactada por Timothy J. Tyler, y que está centrada en los estados alterados de conciencia, le suma el uso de gafas (todos los que llevamos gafas gruesas sabemos hasta qué punto éstas alteran la percepción) y los efectos que ejerce cualquier operación cerebral sobre la coordinación.³⁴ En el siglo XIX, en el campo de la medicina, los estados serios de alteración eran denominados, colectivamente, alucinaciones, y eran tratados como síntomas de locura. La terapia del electrochoque, junto con aquella consistente en duchas frías, ya era recomendada por diversos médicos a mediados del siglo XIX.³⁵ Aún antes, los estados alterados de conciencia estaban asociados a la posesión demoníaca.³⁶

33. Véase Charles T. Tart, comp. *Altered States of Consciousness: A Book of Readings* (Nueva York, John Wiley & Sons, 1969).

34. Véase *Readings from Scientific American*, comp. por Timothy J. Tyler, «Altered States of Awareness» (San Francisco, W. H. Freeman, s.f., pero después de 1972).

35. Véase A. Brierre de Boismont, *Hallucinations: The Rational History of Apparitions, Visions, Dreams, Ecstasy, Magnetism, and Somnambulism* (Filadelfia, Lindsay & Blakiston, 1853), cap. 19. La investigación moderna todavía conserva el concepto de «alucinación»; véase Ronald K. Siegel, «Hallucinations», en *Readings from Scientific American: The Mind's Eye*, prólogo de Jeremy M. Wolfe (Nueva York, W. H. Freeman, 1986), págs. 108 y sigs.

36. Véase Traugott Konstantin Oesterreich, *Possession: Démoniacal and other* (Se-caucus, Nueva Jersey, Citadel Press, 1974).

La cima de la moda de las experiencias casi mortales se ha alcanzado recientemente. Fue lanzada en 1975 por el influyente libro de Raymond Moody *Reflexiones sobre la vida después de la vida*,³⁷ seguido e imitado por muchos otros autores que coleccionaban relatos de este tipo de experiencias, habitualmente en los hospitales.³⁸ La pauta principal de los relatos sobre el tema parece variar principalmente según quién es o quiénes son las personas que los coleccionan. El argumento principal parece incluir un zumbido, un movimiento veloz a través de un túnel, el encuentro con parientes y amigos muertos, y una especie de juicio, impartido por un ser luminoso, que revela a los casi-muertos un *playback* panorámico de sus vidas.³⁹ Sin embargo, el zumbido y el túnel no aparecen en la mayoría de los casos coleccionados por Kenneth Ring.⁴⁰ El libro más reciente de Carol Zaleski compara los viajes a otros mundos medievales y las visiones con la literatura sobre las experiencias de cuasi-muerte. La experiencia contemporánea con respecto a ésta parece estar particularmente cerca de la visión espiritista del mundo.⁴¹

Este breve estudio de las secuelas de la revolución cuatridimensional no sería concluyente sin una breve discusión de las premisas de la revolución psicodélica de los años sesenta y setenta. Parece estar fuera de toda duda que las sustancias psicótropas, en tanto productoras de estados de conciencia alterados, se consideraron, al principio, como una especie de gran «desenseñador» (en palabras de Hinton), una manera de quebrar las convenciones perceptuales y de obtener acceso a un nivel de realidad más profundo. Esto es seguramente lo que pensaron Richard Alpert, un profesor adjunto de Psicología Clínica de Harvard, y su socio Timothy Leary, el 27 de mayo de 1963, cuando Pusey, el rector de Harvard, decidió despedir a Alpert por distribuir drogas entre los estudiantes. En 1962, Alpert y Leary habían lanzado un movimiento local de expansión de la conciencia basado en el uso de la mescalina y del LSD, y en octubre habían fundado la Federación Internacional para la Libertad Interior. Como predijeron

37. Raymond Moody, *Life After Life* (Atlanta, Bantam, 1975) (trad. cast.: *Vida después de la vida*, Madrid, Edaf, 1984).

38. Kenneth Ring, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience* (Nueva York, Coward, McCann y Geoghedan, 1980), parece ser la obra más conocida entre éstos; véase también un excelente estudio más reciente de Carol Zaleski, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times* (Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1987).

39. Moody, *Life after Life*, págs. 21-22; Zaleski, *Otherworld Journeys*, págs. 102-103.

40. Zaleski, *Otherworld Journeys*, págs. 107-108.

41. *Ibid.*, pág. 189.

ambos, «las restricciones acerca de... la investigación para la liberación de la mente» se convertirían, en efecto, en «una cuestión importante de las libertades civiles durante la próxima década». ⁴²

Mucho antes que Aldous Huxley y otros, Charles Howard Hinton parece haber sido uno de los más sistemáticos defensores del desaprendizaje de los modos convencionales de percepción, cognición y enseñanza. Decididamente, eligió a los estados alterados de conciencia como técnica para el desaprendizaje y también como el resultado de obtener la visión cuatridimensional. Sin embargo, las sorprendentes intuiciones de Hinton han resultado más fructíferas en el campo de la física teórica moderna. Hasta este punto, podemos suponer efectivamente que sólo existen algunas otras grandes ideas de la humanidad cuya influencia pueda compararse con la de la cuarta dimensión, y ninguna está más cerca de nosotros en el tiempo que la cuarta dimensión en sí misma.

Las recientes aventuras en las dimensiones invisibles nos llevan inevitablemente al pasado. Como señalan varias descripciones de las utopías que nos proporcionan los cuatridimensionalistas, somos seres tridimensionales en un espacio tridimensional; sin embargo, casi no nos podemos mover en más de dos dimensiones. De hecho, la dirección arriba-abajo sólo la conocemos a través de la insignificante indiferencia entre estar acostados (o sentados) y estar de pie. Penetramos dentro de la superficie dura de la tierra sólo después de la muerte, y somos incapaces de volar, salvo en sueños.

Dado todo esto, es comprensible que la primera dimensión desconocida, y por lo tanto mítica, con la que se enfrentó la humanidad, antes de la era de la aviación y de la exploración espacial, fuera de hecho la tercera dimensión. Las esferas celestiales y los mundos inferiores no sólo pertenecen a las confusas fantasías de los pueblos pre-científicos. La experiencia y la ciencia retiraron tales lugares de la tercera dimensión, pero no los suplantaron. En un cierto sentido, siempre habrá una dimensión que lleve a lo desconocido, sea la cuarta o la enésima. Así como existen enormes depósitos de chatarra donde la mayoría de los productos de nuestras tecnologías anteriores aguardan la destrucción, museos donde nuestras mejores tecnologías del pasado aún se exhiben, y universidades, institutos de investigación y fábricas donde se idean productos nuevos, del mismo modo podemos decir que los cementerios exhiben unos símbolos que atestiguan la fe de incontables personas en que los muertos viajan a otros mun-

42. Véase Weston La Barre, . *The Peyote Cult* (Hamden, Shoe String Press, 1964), pág. 232.

dos; que incontables relatos de visiones aún son atesorados y comentados por huestes de estudiosos; y que experimentos y teorías nuevas intentan adaptar lo desconocido a las exigencias de una ciencia que, para decirlo en las palabras de Albert Einstein, da fe de «la sutileza del Señor...». Porque el horizonte de lo desconocido se mueve juntamente con el horizonte de la ciencia, y ésta nunca llega a hacerlo desaparecer.

Habiendo valorado hasta qué punto las visiones de otros mundos aún parecen corrientes en la vida de muchos hombres y de muchas mujeres modernas, a pesar de la actitud social predominante acerca de tales experiencias, ahora procederemos a realizar una visita guiada de las civilizaciones pasadas, en las cuales la existencia de unos mundos espirituales paralelos se aceptaba como una realidad corriente.

CAPÍTULO II

ESPÍRITU LIBRE BUSCA ESPÍRITU LIBRE

Un compendio del chamanismo

Etnopsicología para legos

De acuerdo con una tendencia reciente en el saber, la multitud de las interpretaciones del concepto de religión se pueden reducir a dos escuelas básicas: la escuela del antropólogo británico Edward Burnett Tylor (1832-1917) y la escuela del sociólogo francés Emile Durkheim (1858-1917).¹ La escuela de Durkheim no considera la religión como un fenómeno en sí mismo, sino como un símbolo de algo diferente, es decir, un código de las relaciones sociales. La escuela tylorista trata la religión como un producto propio de la mente humana, aunque este punto de vista sólo es adoptado parcialmente en los escritos originales de Tylor y sus sucesores. Sin embargo, hasta cierto punto describe correctamente el punto de vista de los fenomenólogos con respecto a la religión. La teoría de Tylor estaba basada en la evolución de las formas religiosas, desde las primitivas (o animistas) hasta las más complejas. Los tyloristas dedican una gran atención a la etnopsicología en su búsqueda de una explicación psicológica de la religión.

James George Frazer (1854-1941), posiblemente el más famoso de los tyloristas, disertó, entre los años 1911 y 1912, sobre un tema que también le era caro a Tylor. De hecho, Tylor había basado su explicación acerca del origen de la religión sobre este mismo tema. Tituladas «The fear and worship of the dead», las disertaciones se centraban en los aborígenes australianos, los isleños de los estrechos de Torres, los habitantes de Nueva Guinea y los melanesios. Publicadas en 1913, la intención de estas disertaciones era la de formar el primero de tres

1. Véanse los estudios de H. G. Kippenberg citados en mi «Mircea Eliade at the Crossroads of Anthropology», en la *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 1985.

volúmenes, llamado *The belief in Immortality and the Worship of the Dead*.² Hoy en día tenemos acceso a estudios mucho más exactos de este tema de la religión de Oceanía.³ Aunque anticuado, el acopio de material que realizó Frazer aún continúa siendo notable y la imagen del conjunto que da es bastante precisa, a pesar de sus interpretaciones al respecto. Por otra parte, a diferencia de la escuela etnopsicológica suecoalemana, que más tarde produjo sólidas obras acerca del concepto del alma entre los habitantes nativos de América del Norte, Asia y Oceanía, Frazer justificó sus informes con unas descripciones completas de las creencias de los nativos en la inmortalidad, y estas descripciones, aunque tal vez no igualen los parámetros rigurosos de la antropología actual, nos ofrecen una definición bastante cabal de la totalidad. Parece que los habitantes de Oceanía, como también los de Asia y América del Norte (y esta conclusión ha sido confirmada por la literatura reciente) hacen una distinción entre un espíritu o un alma «libre» o «separable», que abandona el cuerpo durante el sueño o el trance, y un alma del «cuerpo» (que a veces está clasificada con mayor amplitud en categorías de subalmas), que asegura las funciones primordiales de la vida.⁴

En Oceanía existen grandes diferencias entre los otros mundos conocidos, en cuanto a su localización y su descripción, así como también en cuanto al destino de los muertos en la vida posterior. La tierra de los espectros puede estar lejos o cerca (a menudo hay tierras diferentes para categorías diferentes de muertos), puede estar oculta por obstáculos naturales como el agua, las rocas, el humo o la niebla, o por obstáculos sobrenaturales como unos gigantes furiosos; en lo alto —en el cielo o en una montaña alta— o bajo tierra; en tierra o en medio del mar; en nuestro universo o en uno paralelo, a veces acreditado con extrañas propiedades. Se dice que las almas de los jefes de tribu de las islas Tonga navegan a un país lleno de felicidad, situado en una gran isla del norte llamada Bulotu, con una fauna y una flora maravillosas e inmortales. Bulotu debe existir en otra dimensión del espacio, porque los hombres que llegan a sus orillas pueden atravesar

2. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 1: *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islanders, New Guinea and Melanesia*; vol. 2: *The Belief among the Polynesians*; vol. 3: *The Belief among the Micronesians* (Londres, Macmillan, 1913, 1922, 1924).

3. Hans Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien* (Munich, Klaus Renner, 1965).

4. Estas dos clases de almas a veces están mezcladas y las «almas del cuerpo» también son capaces de realizar viajes ultramundanos, pero, en general, la diferenciación continúa siendo válida.

los árboles y las casas. Los dioses tienen cuerpos espectrales, que pueden viajar a cualquier parte del mundo sin necesidad de una canoa.⁵

La tierra de los espectros puede ser feliz o triste, y en muchos lugares existe tanto una vida posterior feliz como una desgraciada, de acuerdo con la condición del muerto o su conducta en la vida, tras la cual es necesario un justo castigo póstumo. A veces es diametralmente opuesta, y esto quiere decir que allí todas las cosas ostentan una simetría invertida: lo que aquí es el día, allí es la noche, y viceversa. A veces, los muertos hablan en otro idioma, y comen una comida incomedible para los vivos. La tierra feliz puede ser un lugar de descanso, donde sólo se persiguen ocupaciones agradables, tales como dormir, fumar, bailar, masticar betel y demás. Pero otras personas creen que en la tierra de los muertos no existe ni la noche ni el sueño, porque no existe la fatiga; nada desagradable se filtra en ella, ni siquiera el aburrimiento. Puede ser igualitaria y pacífica o, por el contrario, ser sólo la morada de los aristócratas y no la de las almas de las personas comunes, que son destruidas cuando mueren. Pero a veces los aristócratas suben al cielo y las personas comunes bajan a un Hades subterráneo. Cuando existen dos tierras de los muertos, pueden reconocerse por su aroma: una es fragante, la otra pestilente. En otros casos, la vida aldeana se traspone eternamente a la vida después de la muerte y las personas continúan su existencia sin cambios.

En Oceanía, el destino después de la muerte es incierto. Las almas pueden volver a nacer, o no. Con bastante frecuencia, ni siquiera alcanzan la tierra de los muertos, ya que no pueden resistir las severas pruebas, distribuidas profusamente a través del itinerario entre los dos reinos. Las características de la muerte pueden actuar favorable o desfavorablemente sobre el destino póstumo de cada uno. La muerte violenta puede ser beneficiosa o adversa; los suicidas y las mujeres que mueren en el parto a veces comparten el destino privilegiado de un guerrero. Sin embargo, en ocasiones la suerte de cada uno depende de una minucia: si eres un buen bailarín, podrás atravesar ciertos puentes dificultosos; de otro modo, te irás al infierno. Hay cosas mucho peores que la muerte, por ejemplo la segunda muerte o la tercera. Tu alma puede acabar desafortunadamente destrozada, en cuyo caso o perecerá del todo o renacerá en forma de animal o incluso de insecto. Puede transformarse en un espíritu travieso del bosque, en una hormiga o en un gusano.

Aunque el principio del justo castigo póstumo es general, las no-

5. Frazer, *Belief in Immortality*, vol. 2, pág. 85.

ciones del bien y del mal pueden tener definiciones ampliamente divergentes. Así, entre los habitantes de las islas Fiji, sólo los guerreros que han matado a muchos enemigos y se los han comido, tienen derecho a la felicidad del paraíso. Los hombres que han sufrido el infortunio de no matar a nadie durante su vida, aterrizan junto a otras almas en pena en un Hades subacuático, llamado Murimuria, donde deben golpear estiércol con unas mazas. Otros grandes pecadores, tales como las mujeres sin tatuar o los hombres con las orejas sin perforar, son torturados y atormentados.⁶ Los hombres que no se han visto seguidos por sus mujeres a la hora de la muerte (a través de la estrangulación) se quejan amargamente, pero su destino no puede ser peor que el de un soltero, que quizá no puede llegar a vivir lo suficiente de su vida posterior a la muerte como para disfrutar de los dudosos placeres de Murimuria. De hecho, existen diferentes monstruos que intentan atrapar el alma del soltero y que habitualmente lo logran; tales monstruos incluyen a la Gran Mujer y especialmente al duende feroz Nangganangga, que rompe las almas en pedazos sobre una roca negra. Un gigante apropiadamente llamado el Asesino de Almas, que vive al acecho más allá del pueblo de Nambanaggatai, ataca tanto a los solteros como a los casados, pero hay medios para evitarlo. Sin embargo, si logra atrapar tu alma, la cocerá y se la comerá.⁷ Dentro de la incertidumbre general sobre el destino de las almas, los habitantes de una isla de la Micronesia echan suertes para averiguar si el alma será aplastada entre dos piedras y borrada igualmente del mundo de los vivos y los muertos, o si continuará existiendo en la tierra de la abundancia. Diferentes y terroríficos guardianes detienen, asustan y torturan el alma por cualquier motivo, como examinar el corazón para encontrar rastros de pecado.⁸

No siempre es necesario estar muerto para visitar la tierra de los espectros. En la Milanesia del Este, los vivos pueden bajar a la tierra inferior, llamada Panoi, corporalmente o como espíritus, y también en sueños o en un estado de cuasi-muerte. Los espectros les aconsejan que no coman la comida de los muertos, porque de otro modo no podrían volver vivos.⁹ Los nativos de Yap creen que, en el pasado, era relativamente fácil para los vivos llegar al cielo, pero la situación ha cambiado desde que se perdió el secreto de la ascensión. Los vehículos habituales que pueden transportarlos al cielo son las nubes o los

6. *Ibid.*, vol. 1, pág. 466.

7. *Ibid.*, vol. 1, págs. 464-465.

8. *Ibid.*, vol. 3, pág. 49.

9. *Ibid.*, vol. 3, pág. 355.

pájaros.¹⁰ El alma misma puede transformarse en pájaro al llegar la muerte. Si está libre de pecado, un dios la lleva hasta el cielo, donde es deificada, lo que esencialmente quiere decir que nunca tendrá que volver a trabajar.¹¹

Para comprender la complejidad del problema del alma entre los pueblos de Oceanía, basta con leer el preciso estudio realizado por Hans Fischer.¹² Más recientemente, Lammert Leertouwer ha escrito una disertación en la que reseña, desde 1789 hasta hoy, las investigaciones antropológicas occidentales acerca del alma entre sólo tres pueblos de la isla indonesia de Sumatra, fundamentalmente el de los Batak.¹³ Llega a la conclusión de que en Sumatra existe una oposición entre un «alma de vida», que confiere vitalidad al cuerpo, y un «alma de muerte», que queda liberada con la defunción.¹⁴ Unas investigaciones de un alcance parecido a la de Fisher han sido realizadas con respecto a los pueblos euroasiáticos por Ivar Paulson,¹⁵ y con respecto a los pueblos nativos de América del Norte por Åke Hultkrantz.¹⁶ Y, aunque no exista un estudio comparable sobre África o América del Sur (a pesar de algunos iluminadores comentarios contenidos en *Icanchu's Drum: An orientation to Meaning in South American Religions*, de L. E. Sullivan),¹⁷ las categorías establecidas por la escuela sueca (Paulson, Hultkrantz) son suficientes para proporcionarnos una estructura teórica para la comprensión del chamanismo.

Una introducción al chamanismo

Mircea Eliade definió el chamanismo no como una religión propiamente dicha, sino como una «técnica del éxtasis»: un sistema de métodos extáticos y terapéuticos, cuya finalidad es obtener un contacto con el universo paralelo de los espíritus, y lograr el respaldo de

10. *Ibid.*, vol. 3, pág. 169.

11. *Ibid.*, vol. 3, pág. 118.

12. Fischer, *Studien*.

13. L. Leertouwer, *Het beeld van den ziel bij drie sumatraanse volken* (Groningen, Drukkerijen bv, 1977).

14. *Ibid.*, pág. 222.

15. Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung* (Estocolmo, Ethnographical Museum of Sweden, 1958).

16. Åke Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology* (Estocolmo, Ethnographical Museum of Sweden, 1953).

17. Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions* (Nueva York, Macmillan, 1958).

éstos al abordar los asuntos de un grupo o de un individuo. Eliade circunscribió el significado del chamanismo con el fin de excluir los fenómenos más apropiadamente definidos como brujería. Según esta definición, el chamanismo es desconocido en el continente africano. Sin embargo, el chamanismo puede identificarse, de hecho, en las religiones de todos los continentes y en todos los niveles de la cultura, y está centrado en Asia Central y en Asia del Norte.

En tungús, la palabra «chamán» significa «hechicero». En turco, la palabra corriente para designar a un chamán es *kam*, e incluso hay otros términos utilizados por los yakutos, los kirguiz, los uzbekos, los kazajs y los mongoles. Durante el período de las invasiones mongolas, el gran chamán era llamado *beki*, palabra de la cual deriva la antigua palabra turca *beg*, «amo», que se transformó en *bey* en el turco moderno. Según los historiadores musulmanes, el mismísimo Gengis-Kan tenía grandes poderes chamánicos.

Los idiomas de los turcos, de los mongoles y de los tungús-manchús pertenecen a la familia altaica, que se separó de la más antigua ural-altaica, a la que también pertenecen los idiomas de los fineses, los húngaros, los estonios y los de varios otros pueblos asiáticos. Más adelante, la mayoría de estos pueblos se convirtieron a una o más de las religiones universales, tales como el budismo, el cristianismo, el islamismo, el judaísmo, el maniqueísmo o el zoroastrismo. Aunque como resultado de esto el chamanismo fue frecuentemente repudiado, de hecho ha continuado existiendo hasta el presente, sobreviviendo incluso a las persecuciones de Stalin, como comprobó Vilmos Dioszegi,¹⁸ el difunto estudioso húngaro, durante el corto período de «liberalización», bajo Krushev.

La etnosemiótica atribuye un origen chamánico a las antiguas pinturas rupestres siberianas (alrededor del 1000 a. de C.), a causa de los rasgos característicos que se encuentran tanto en los trajes pintados como en los rituales chamánicos que aparecen en ellas. Las investigaciones etnosemióticas encuentran una confirmación en fuentes griegas del siglo VI a. de C., que sugieren que en Grecia, hasta el siglo XV, existió un tipo de chamán local que era capaz de entrar en trance, de viajar al mundo inferior y al paraíso del norte, de ocupar dos sitios al mismo tiempo y de adoptar la forma de un pájaro. La presencia de chamanes locales puede deducirse gracias a la evidencia escrita de otras religiones antiguas (la iraní, la china, la tibetana, etc.). Existen pruebas fehacientes gracias a la investigación antropológica en pue-

18. Vilmos Dioszegi, *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition* (Oosterhout, Anthropological Publications, 1968).

blos sin documentos escritos, que vivieron relativamente aislados, tales como los aborígenes de Australia. En la investigación del chamanismo están emergiendo perspectivas nuevas, y en concreto una combinación de la historia de la cultura y de la psicología cognitiva se está acercando, lenta pero segura, hacia una nueva comprensión de ese fenómeno.

En Asia Central y en Asia del Norte, el chamanismo floreció entre los pueblos turcos, los mongoles, los del Himalaya, los finougrios y los del Ártico, y también está confirmado que existía en Corea, Japón, Indochina y en América del Norte y del Sur. Aunque las teorías difusionistas posiblemente puedan explicar la existencia del chamanismo americano como un derivado primitivo del chamanismo asiático, no explican la existencia de los fenómenos chamanistas australianos.

Los estudiosos de la época actual establecen una diferencia entre dos conjuntos chamanistas asiáticos: el *turkic*, o conjunto de «criadores de ganado», y el *bajic*, o conjunto de «agricultores».¹⁹ Entre los cazadores y pescadores de Siberia del norte, el chamán tiene varias funciones: las de clan (entre los yugakir y los evenki), las que están basadas en lo vecinal (entre los nganasani), o aquellas que atraviesan todo el tejido social (entre los chukchi y los koriak). El conjunto de los criadores de ganado está definido por los siguientes rasgos principales: la profesión es casi exclusivamente masculina, el chamán convoca a espíritus con formas humanas o animales; al entrar en trance, demuestra indiferencia ante las autolesiones y ante las lesiones corporales y baila, y, durante una sesión espiritista de curación, realiza una representación mímica del ascenso al cielo (subiéndose al techo de la yurta). Al contrario, en el conjunto *tajic*, o sea, el de los agricultores, los chamanes son generalmente mujeres, convocan a los espíritus con forma humana, sus poderes se explican principalmente a través de la relación sexual que mantienen con el espíritu, y no bailan durante la sesión espiritista.

Ambos conjuntos tienen elementos en común, como por ejemplo los poderes personales del chamán, que determinan su *status*. La vocación chamánica puede conferirse a alguien directamente por medio de los espíritus o puede ser una herencia de familia. Pero aun cuando tal poder es heredado, los chamanes de Siberia deben pasar por una iniciación individual con el fin de adquirir la sabiduría y para obtener las ayudas sobrenaturales. Visitado por los espíritus, el cha-

19. V. Basilov, «Shamanism in Central Asia», en Agehananda Bharati, comp., *The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences*, (La Haya y París, Mouton, 1976), págs. 150-153.

mán, inicialmente, pasa por un periodo de profunda depresión mental y de enfermedad; éstas sólo desaparecen cuando, una vez atravesado el desierto de la muerte, él o ella vuelven a la vida y aprenden a controlar los espíritus personales con el objeto de realizar viajes extáticos, cuya finalidad habitual es la curación a través del exorcismo. Durante las representaciones, el chamán utiliza varios objetos que simbolizan las facultades sobrehumanas, y éstos deben proporcionar una ayuda para alcanzar la tierra de los espíritus. Tales objetos incluyen un tambor construido a partir de un árbol, que simboliza el árbol cósmico, un gorro y un traje que asocia al que lo lleva con los espíritus y que al mismo tiempo recuerda un esqueleto: símbolo de la muerte iniciática y de la resurrección. La sesión espiritista comienza cuando el chamán llama a sus espíritus auxiliares; entonces, en un estado de trance (que a menudo es producido por ciertos agentes alucinógenos o tóxicos) el chamán viaja a la tierra de los espíritus. En la parte central y oriental de Siberia, entre los yugakir, los evenki, los yakutos, los manchües, los nanay y los orochi, el chamán es frecuentemente poseído por los espíritus que hablan por su boca.

El sistema chamanista está muy difundido entre los pueblos del Ártico, sin que tenga importancia el grupo lingüístico al cual pertenezcan: el urálico (los saami o los lapones, los komi o los zirianos, los samoyedos o los finougrios, los khamty o los ostiakos y los mansi o los vogules); el de los tungús (los evenki y los eveny); el turco (los yakutos y los dolgan); el de los yugakir (los yugakir, relacionados con los finougrios); el paleosiberiano (los chukchi, los koriacos y los itelmen) y el grupo de los inuit (los aleuts). Menos complejas que en la Siberia del sur, las sesiones espiritistas chamánicas entre los pueblos del Ártico, sin embargo, son más intensas y más espectaculares. A veces, el chamán es atado con una soga dentro de una tienda cerrada durante la «ceremonia de la tienda sacudida», al igual que sus colegas algonquinos de América del Norte. La tienda es sacudida violentamente, presuntamente por los espíritus, que también son los que en teoría deben desatar al chamán.

La mayoría de los inuit viven en Groenlandia, Canadá y Alaska. Antes de adquirir los poderes chamánicos, pasan por una fuerte depresión y una intensa experiencia de cuasi-muerte. Durante el periodo de adquisición de los poderes chamánicos, los inuit practican el *quamaneq* (la visualización de esqueletos) con el fin de volverse indiferentes a la muerte y desarrollar la capacidad de identificar los agentes patógenos que han penetrado en el cuerpo de una persona enferma.

La sesión de curación de un chamán es una ejecución dramática

de un viaje al cielo o al mundo inferior (situado, en el caso de los inuit, en el fondo del mar), cuyas etapas pueden comprender los espectadores. Pero la representación presupone al menos dos niveles de comprensión: uno por parte del espectador y otro por parte del ejecutor. Desde el punto de vista del ejecutor, la enfermedad está causada por la pérdida de una de las almas del paciente; por lo tanto, una de las almas del chamán tiene que ir en busca del alma perdida, recuperarla y volver a instalarla dentro del cuerpo del propietario. Según Ivar Paulson, existen cuatro casos posibles en la persecución de las almas, consistentes en las diferentes combinaciones de las dos almas o espíritus que posee un ser humano: el espíritu libre y el espíritu del cuerpo. El caso clásico de una sesión de curación chamánica se puede definir como la partida del espíritu libre en busca de otro espíritu libre, es decir, que el espíritu libre del chamán va en busca del espíritu libre y perdido del paciente. Los otros tres casos son: el del espíritu libre en busca del espíritu del cuerpo, el del espíritu del cuerpo en busca del espíritu libre y el del espíritu del cuerpo en busca del espíritu del cuerpo.²⁰

Habitualmente, las mujeres son las practicantes del chamanismo coreano y japonés. Muchas de ellas son ciegas, ya que presuntamente esto constituye una señal segura de vocación. En el norte de Corea, la chamán es elegida por los espíritus, pero en el sur hereda sus funciones de los padres. Atraviesa un período de depresión y enfermedad, durante el cual un espíritu, que se convierte en su amante permanente, la visita con frecuencia. Después de una experiencia de este tipo, la vida matrimonial se vuelve intolerable con cierta frecuencia.

El chamanismo está presente entre los pueblos fronterizos del Tíbet, de China y de India (los miau, los na khi, los naga, los lushai-kuki, los khasi, etc.), y también entre los pueblos de Indochina (los hmong, los khmer, los lao, etc.) y en los de Indonesia y Oceanía.

El chamanismo de América del Norte tiene muchos rasgos en común con el del Ártico, tales como la ausencia singular de los alucinógenos y la obtención de los poderes chamánicos por medio de la soledad y el sufrimiento. Sin embargo, en algunas áreas geográficas, los chamanes se reúnen en asociaciones profesionales, y esto los diferencia de la mayoría de los pueblos familiarizados con el chamanismo. Una de estas asociaciones es la Gran Sociedad de Medicina (Midewiwin) de los Grandes Lagos, cuyos miembros inician al candidato «matándolo» (lanzándole conchas, cristales de cuarzo u otros objetos simbólicos que pretendidamente penetran en su cuerpo), y después reanimándolo dentro de la cabaña «médica».

20. Paulson, *Die primitiven*, págs. 331 y sigs.

Como especialista en espíritus, se supone que el chamán sabe cuál es el aspecto del alma. El alma libre está frecuentemente asociada con la sombra, ya que es opaca y de color gris, pero también puede ser coloreada. Entre los paiut del sudeste de Nevada, y entre muchos otros pueblos nativos de América del Norte, el alma es de color rojo o tiene el color y el brillo del fuego o de la luz. A veces abandona el cuerpo en forma de un relámpago o de una chispa, de una llama o una bola de fuego. Por lo general, el alma es un ser en miniatura, de aspecto humano o de criatura alada, de pájaro, de mosca o de mariposa, cuyas dimensiones, aunque diminutas, pueden variar según las circunstancias. El alma libre también puede transformarse en otros animales, tales como un ratón, un reptil, una garrapata, un gusano o un saltamontes; también puede parecer un objeto de forma generalmente redonda: una bola de plumón de águila, una piedra de granizo o un hueso.²¹

El trance profundo del chamán es equivalente a la muerte. Hultkrantz dice que «el curandero en estado de trance extático parece muerto, no se mueve y muestra una tendencia a la apnea».²²

En el chamanismo de América del Sur abundan creencias y prácticas que también se encuentran en otras áreas, tales como la enfermedad iniciática, la visualización de un esqueleto, el matrimonio con un espíritu, la curación por succión, etc. Sin embargo, el chamanismo sudamericano tiene unos rasgos que le son particulares, tales como el uso de ciertos alucinógenos como el *Banisteriopsis caapi* o *yagé*, el uso de sustancias tóxicas como el tabaco o la existencia de ceremonias colectivas de iniciación. En palabras de L. E. Sullivan: «Las culturas sudamericanas, tal vez en mayor grado que aquellas de cualquier otra región del planeta, hacen un uso religioso de ciertas plantas que producen visiones luminosas. El conocimiento de las plantas alucinógenas permite controlar el encuentro con estas imágenes luminosas. El poder de estas plantas sagradas reorganiza la totalidad del ser sensible del chamán y lo o la eleva hasta un plano de luz extraterrena diferente».²³ Para convocar a los espíritus es más frecuente el uso de los cascabeles que el de los tambores. Los espíritus convocados son frecuentemente ornitomórficos. Uno de los poderes más comunes que reivindican los chamanes es la capacidad de transformarse en jaguar.

Los chamanes sudamericanos son especialistas en la recuperación

21. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul*, págs. 259 y sigs.

22. *Ibid.*, pág. 280.

23. Sullivan, *Icanchu's Drum*, pág. 425.

de las almas errantes. Durante una sesión espiritista, el chamán curandero de los shipibo «viaja al reino del sol, acompañado de unos pájaros del color de la luz. Una gran corona de colibríes rodea al chamán mientras viaja a lo largo del "camino de la gran luz" hasta el sol». ²⁴ Los «chamanes buenos» de la tribu de los shipibo utilizan *nishi*, que es el extracto de la liana *Banisteriopsis caapi*.

La tarea del chamán de los apinayé es la de recuperar el alma de un paciente de la aldea de los muertos, y para ello la visita en forma de serpiente negra, que se alimenta de serpientes venenosas. El tabaco es el agente que impulsa el alma del chamán en su búsqueda del alma perdida. ²⁵

Chamanismo y chamanismos

El intento erudito de limitar el chamanismo original a América Central y a la parte septentrional de Asia, y de explicar su presencia en otras zonas del mundo como producto de un fenómeno de difusión, ha encontrado dificultades notables. Los aborígenes de Australia, por ejemplo, tienen un gran conocimiento del chamanismo, al cual, para mayor complicación, no distinguen de la brujería. En otras palabras, en ciertas circunstancias un curandero puede actuar como sanador y en otras como hechicero.

El «hombre aborígen de alto grado», denominación que A. P. Elkin da a su personaje particular, posee poderes mágicos, especialmente el de volar a través del espacio, corporalmente o con mayor frecuencia como espíritu, mientras el cuerpo duerme o yace en un estado de trance. ²⁶ El vehículo del viaje es una llama, un fuego o una cuerda mágica, recibida durante la iniciación chamánica, y que surge del cuerpo del chamán. «Esta cuerda se transforma en un medio para realizar proezas maravillosas, tales como lanzar fuego desde el interior del curandero, como si fuese a través de un cable eléctrico. Pero aún más interesante resulta el uso de la cuerda para viajar hasta el cielo, o hasta la copa de los árboles, o a través del espacio.» ²⁷ Probablemente fueron las descripciones proporcionadas por Elkin y por R. M. Berndt, sobre la capacidad de los chamanes australianos de propulsar esta cuerda fuera de su cuerpo y de «remontarse» por ella, las que inspiraron al escritor de ficciones Carlos Castaneda, a inven-

24. *Ibid.*, pág. 451.

25. *Ibid.*

26. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High-Degree* (Nueva York, St. Martin's Press, 1978), pág. 47.

27. *Ibid.*, pág. 53.

tar el episodio en el cual los «hombres sabios» yaqui, Don Juan y Don Genaro, se movían como dos Spiderman a través del espacio, a lo largo de unas cuerdas que surgían de sus abdómenes. Algunos otros «trucos» del chamán australiano consisten en desaparecer y reaparecer repentinamente de un lugar a otro, caminar a través de los árboles, correr velozmente por encima del suelo y ocupar dos espacios al mismo tiempo.²⁸

Aunque los estudiosos continúan restando importancia a la existencia de un chamanismo africano, se supone habitualmente que los hechiceros africanos realizan la mayoría de las mismas hazañas extraordinarias que realizan sus colegas australianos. Es más, ciertas pautas de iniciación chamánica se siguen mencionando en los mitos africanos. Como hemos expuesto en otra parte,²⁹ tanto Australia como África están familiarizadas con el mito de una serpiente acuática, guardiana de pozos y de estanques, frecuentemente conocida con el nombre de serpiente arcoiris. La serpiente arcoiris vigila las sustancias preciosas, relacionadas con el cielo y con el origen del mundo: las perlas, el cuarzo, el cristal o sencillamente las piedras de colores. Estas sustancias tienen poderes mágicos. El que las obtiene puede volverse rico, hermoso y hasta inmortal.

En Australia, este mito está relacionado con un ritual iniciático, en el que la serpiente arcoiris utiliza sustancias mágicas para «matar» y reanimar a un candidato a chamán. Este tipo de ritual, en el cual se utilizan el cuarzo o el cristal de roca, las perlas, las piedras, las conchas o el arroz, está muy difundido, al menos en América del Norte, América del Sur y Japón.³⁰

El chamanismo, ¿es brujería?

En las zonas chamánicas más típicas se hace una distinción entre los chamanes «blancos» y los «negros», esto es, entre los chamanes que actúan como sanadores y los que actúan como hechiceros. Es más, el mismo chamán puede actuar como sanador dentro de su propio grupo étnico o regional, y como hechicero con los extraños. De manera similar, en las zonas donde actúan los hechiceros, pueden estar representados tanto los del tipo «bueno» como los del «malo», y los hechiceros pueden estar especializados en sanar o en realizar actos de brujería.

28. *Ibid.*, págs. 53-57.

29. En *mi Iter in silvis*, vol. 1 (Messina, EDAS, 1981), págs. 97-108.

30. *Ibid.*, pág. 107.

Al comienzo de la década de los setenta, Ioan M. Lewis, el antropólogo funcionalista escocés, intentó establecer unas diferencias permanentes entre el «chamanismo», la «brujería» y los «cultos de posesión», basadas en la relación entre el manipulador de espíritus y los espíritus mismos.³¹ De acuerdo con Lewis, los tres fenómenos se basan en la existencia de un mundo de espíritus, pero difieren en la actitud de los espíritus hacia el participante humano. En los cultos de posesión, tales como el *zar* del norte de África, los antiguos cultos dionisiacos o los cultos afrocaribeños y afrosurinameses, el participante es poseído por los espíritus en contra de su voluntad. Por otra parte, el chamán se cura a sí mismo después de ser poseído, convirtiéndose en amo de los espíritus: es como el «cirujano herido» de T. S. Elliot. El hechicero o la bruja es el amo de los espíritus, y dirige la acción del espíritu hacia un sujeto inadvertido que llega a ser poseído.

Es obvio que ninguna de estas diferencias puede sustentarse. Los cultos de posesión están habitualmente asociados a los actos de brujería, y el trance de posesión es provocado a voluntad por unos médiums especializados que, por lo tanto, no difieren mucho de los chamanes; es más, esta característica de «renuencia» ante la posesión es bastante discutible, ya que la obtención de un estado de trance sigue ciertas pautas preestablecidas. Estas pautas se dividen en dos categorías principales, definidas por los antropólogos como «pérdida sensorial» o «estado de hipoexcitación».³² Durante la posesión preiniciática, el chamán evita el contacto humano y busca la soledad y la tranquilidad. Pero, contrastando con esto, el chamán practicante recurre al bombardeo sensorial, obtenido generalmente a través de golpes de tambor y potentes traqueteos, de bailes extáticos y agentes alucinógenos o tóxicos. En los cultos de posesión se utilizan unas técnicas similares, durante las cuales tienen lugar unas ceremonias colectivas, pero en las que el trance ocurre de manera individual. Por otra parte, en América del Sur la iniciación chamánica es a menudo colectiva y consiste en ceremonias durante las cuales a la hipoexcitación le sigue la hiperexcitación. Por lo tanto, aunque los tres tipos principales ideados por Lewis pueden tener algún uso heurístico, casi nunca se producen en estado puro. En todos estos aspectos, una rela-

31. Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth, Penguin Books, 1971).

32. Véase Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-cultural Study of Glossolalia* (Chicago, Chicago University Press, 1972), pág. 60; Barbara W. Lex, «Altered States of Consciousness in Northern Iroquian Ritual», en Bharati, *Realm of the Extra-Human*, págs. 277-300; y Vincent Crapanzano y Vivian Garrison, comps., *Case Studies in Spirit Possession* (Nueva York, John Wiley & Sons, 1977).

ción cercana con el mundo de los espíritus se puede manifestar en un único individuo, que puede actuar sucesivamente como una persona poseída, una bruja o un chamán.

La brujería, ¿es chamanismo?

Una pregunta mucho más interesante ha sido suscitada por el historiador italiano Carlo Ginzburg, que ha estado trabajando con materiales referidos al fenómeno de la brujería en Friuli, en los siglos XV y XVI. Ha establecido que los *benandanti* de Friuli eran un grupo de hechiceros benéficos, cuyos espíritus libraban batallas nocturnas contra brujas malvadas, el resultado de las cuales determinaba la calidad de las cosechas.³³ Después de reunir información sobre la brujería europea durante veinticinco años, Ginzburg ha dado con una revolucionaria revalorización del fenómeno.³⁴

Como la mayoría de los historiadores, Ginzburg sostiene que, a principios del siglo XIV, la sociedad europea occidental perseguía a las minorías, tales como los leprosos, los judíos y las brujas.³⁵ Pero, a diferencia de muchos de sus colegas, Ginzburg cree que la brujería ha sido mucho más que la mera invención de una «sociedad persecutoria». El fenómeno que describe es básicamente el encuentro de dos culturas: una cultura popular y una cultura «superior», que impuso su red interpretativa sobre toda la realidad. Ya que las categorías intelectuales de los representantes de la cultura superior (principalmente los teólogos católicos) eran inadecuadas, el resultado fue una antropología de mala calidad. Sin embargo, al principio, las autoridades cristianas no estaban alarmadas por la brujería popular; sólo estaban avergonzadas por lo que consideraban como la más absoluta de las supersticiones. A partir del siglo XI, se comenzaron a acumular los informes relacionados con las mujeres que volaban para participar en reuniones nocturnas: en compañía de hadas o en grupos dirigidos por diosas, tales como Diana, Holda, Perchta, Domina Abundia y Herodias. Esto ocurría al oeste del río Rin. Al este del río, ambos sexos

33. Carlo Ginzburg, *I Benandanti* (Turin, Einaudi, 1966).

34. Carlo Ginzburg, *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba* (Turin, Einaudi, 1989); véase mi estudio en el *Times Literary Supplement*, 15-21 de diciembre, 1989, sección «Liber», pág. 14.

35. Como un ejemplo del punto de vista de otros historiadores, véase el reciente libro de Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (Oxford, Blackwell, 1987) (trad. cast.: *La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989).

participaban en las reuniones nocturnas, y éstas se transformaban en las batallas que determinarían la calidad de las cosechas. Las brujas malas eran combatidas por las buenas, llamadas *benandanti* en Friuli, y *mujeres-lobo* en las regiones eslavas del este de Europa. En la Europa del sudeste, la batalla no tenía lugar durante un desvanecimiento o en un ensueño, sino que era representada de manera ceremonial por grupos de jóvenes. Ginzburg expone con una certeza absoluta que los *benandanti*, los hombres-lobo y los jóvenes bailarines y luchadores existieron, y que creían en el terrorífico retorno de los espíritus de los muertos, cuya presencia podría haber comprometido el bienestar de los vivos. Presentando este punto de vista y argumentando que los pueblos de Europa tenían una cultura propia, cuyos orígenes eran antiguos y prestigiosos, Ginzburg se disocia de muchos de sus colegas. Los letrados interpretaron esta antigua cultura de acuerdo con sus categorías intelectuales morbosas y fanáticas, y de acuerdo con su visión restringida de los fuegos infernales y del pestilente ano de Satanás.

Sin embargo, ésta no es la conclusión a la que llega el libro de Ginzburg: es sólo el comienzo. Él argumenta valientemente que las explicaciones corrientes relativas a esta herencia antigua y popular son demasiado vagas. El hablar de unas «raíces paleolíticas» de tales creencias y prácticas no explican gran cosa. Pero Ginzburg tampoco está de acuerdo con la explicación estructuralista de que, en este caso, se trata de unas estructuras constantes de la mente humana. Él vuelve a una hipótesis histórica y difusionista.

Los chamanes asiáticos participan en reuniones grupales de extáticos que se transforman en representaciones de brujería. Ellos también defienden los intereses de su comunidad, aunque lo hacen en público y no en privado, como los hombres-lobo y los *benandanti*. Aparte de esta diferencia, el isomorfismo entre el chamanismo y la antigua brujería europea es completo.

Así, de acuerdo con Ginzburg, la brujería europea no es otra cosa que el chamanismo. Y no sólo desde un punto de vista tipológico. Ginzburg cree que el chamanismo se diseminó a través de Europa por medio de los escitas, que eran unas tribus indoeuropeas que practicaban el éxtasis chamánico con la ayuda de la marihuana y tal vez de hongos como el agárico mosca (*Amanita Muscaria*). Otro alucinógeno que tal vez utilizaron las brujas es el *Claviceps purpurea*, un parásito que crece en la cebada, del que Hoffmann extrajo el ácido lisérgico hace unos treinta años, y que ya era conocido en el siglo XVIII como el causante de las epidemias religiosas en Holanda.³⁶ Las brujas eran

36. Véase mi *Eros and Magic*, pág. 245.

más bien herederas de una larga tradición chamánica, que nuestros inquisidores y puritanos confundieron con un saber diabólico.

Las revolucionarias investigaciones de Ginzburg abren una perspectiva completamente nueva en el estudio de la relación entre el chamanismo y otros fenómenos religiosos. En el estudio de cada tradición particular referida a los viajes a otros mundos, mantendremos presentes los diversos aspectos bajo los cuales el chamanismo atraviesa las épocas y la tenacidad de la herencia religiosa más antigua de la humanidad.

CAPÍTULO III

TESOROS OSCUROS

Los viajes a otros mundos en la religión mesopotámica

Los testimonios escritos de Sumeria existen desde el 3500 a. de C. ¿Acaso facilitan la comprensión de los tesoros de un pasado inmerso en la oscuridad de los milenios desaparecidos? No, si consideramos los argumentos del famoso asiriólogo A. Leo Oppenheim, que dio más de una razón acerca del «porqué una “religión mesopotámica” no debía ser escrita»; ¹ sí, si confiamos en la admirable reconstrucción de Thorkild Jacobsen: *Los tesoros de la oscuridad*.² A propósito de nuestro estudio, la respuesta es ciertamente afirmativa: de Sumeria provienen los informes escritos más antiguos sobre los viajes a otros mundos, y aunque nos equivoquemos en cuanto al sentido de algunos episodios o comprendamos mal la psicología de alguno de los personajes, un lector moderno es capaz de seguir el hilo del relato. Respecto a esto, la profusión de inscripciones en las tumbas egipcias, que encontraremos en el próximo capítulo, son mucho más enigmáticas, ya que no forman parte de un tejido narrativo coherente.

Alrededor del 4000 a. de C., los sumerios erigieron una avanzada civilización en torno a las ciudades de Ur, Uruk y Kis, con sus misteriosos templos de zigurats. Sus conquistadores semíticos, los acadios, mostraron un gran respeto por la cultura sumeria y tradujeron muchos textos a su propio idioma. Entre el 2100 y el 1600 a. de C., una dinastía amorrea floreció en Babilonia; alrededor del 1600 a. de C., otro pueblo semítico, los asirios, estableció su imperio en el norte de Mesopotamia. La lucha milenaria por el poder entre Asiria y Babilonia pareció acabar cuando Asiria conquistó Babilonia en el siglo VIII

1. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1964).

2. Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1976).

a. de C. Pero Babilonia ayudó a sus nuevos aliados, los medos, en la captura de Ninive, la capital de Asiria, a finales del siglo VII a. de C., y en el 539 Babilonia abrió sus puertas al nuevo poderío que surgía en la región: el de los persas. Así, la civilización sumerio-acadio-asirio-babilónica, de múltiples estratos, con sus muchos idiomas y dialectos, fue absorbida por otra potencia mundial. Sus restos, pisoteados, fueron conservados para la mirada del erudito moderno que pueda permitirse el lujo del estudio de la historia.

Por diversa que haya sido la cultura mesopotámica durante tres milenios, su mitología exhibe una continuidad considerable. Los primeros relatos acerca de los viajes a otros mundos provienen de Sumeria: «Gilgamesh y la tierra de los vivos», «La muerte de Gilgamesh» y «El descenso al mundo inferior de Inanna».³ La elaborada épica acadia de Gilgamesh evolucionó, alrededor del 1600 a. de C., a partir de una antigua tradición sumeria (alrededor del 2100 a. de C.).

El precio de la inmortalidad

Los alarmantes rumores acerca de que la duración de la vida humana puede duplicarse, e incluso que la inmortalidad puede estar a nuestro alcance, son una realidad actual de la revolución biológica. Después de todo, la inmortalidad podría tener un precio y ese precio podría ser demasiado alto (al menos en términos de la Seguridad Social). Que se sepa, Gilgamesh es el primer ser humano que no se conformó con algo que no fuese la inmortalidad. (Seguramente hubo innumerables chamanes anteriores a él que tampoco lo hicieron, pero desaparecieron sin dejar rastro.) Por razones fuera de nuestro alcance, su búsqueda constituyó un fracaso; al igual que Fausto, Gilgamesh se consoló con la construcción de edificios duraderos, en su

3. Los textos sumerios y acadios provienen de James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, Princeton University Press, 1955), vol. 1; las traducciones del sumerio son de S. N. Kramer y las del acadio son de E. A. Speiser (en lo sucesivo ANET). Algunos de los materiales contenidos en esta colección de valor incalculable están incluidos en la más accesible *The Ancient Near East*, vol. 1: *An Anthology of Texts and Pictures*, de J. B. Pritchard (Princeton, Princeton University Press, 1958) y en otras antologías tales como Walter Beyerlin, *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament* (Londres, ECM Press, 1978). Unos resúmenes oportunos están contenidos en S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology* (Harmondsworth, Penguin Books, 1963). A la épica de Gilgamesh puede accederse fácilmente a través de la traducción de N. K. Sandars, *The Epic of Gilgamesh* (Harmondsworth, Penguin Books, 1972). Los *Treasures* de Jacobsen contienen unos comentarios esclarecedores de todos estos textos.

ciudad natal de Uruk. Los estudiosos parecen estar de acuerdo en que este hombre salvaje y poco común fue un rey histórico de Uruk, alrededor del 2600 a. de C.; sus hazañas debieron de ser impresionantes, pero sin embargo puede que no tuvieran mucho en común con los relatos que comenzaron a circular unos quinientos años más tarde. Los perfiles de la épica posterior fueron establecidos alrededor del 1600 a. de C., pero el aspecto con el que ésta llegó hasta nosotros es la labor de un tal Sin-liqi-unninni (finales del segundo milenio a. de C.), quien la copió para la biblioteca de Assurbanipal en Ninive, alrededor del 600 a. de C.⁴ Sobrevive en doce tablillas, la última de las cuales, traducida del sumerio, contiene una variante del relato que contradice las once anteriores.

No hay indicios de que la épica se leyera como una parte del culto religioso. Como la *Odisea*, pero más explícitamente formulada, era la crónica de un viaje a otros mundos, atribuido a un mortal altamente dotado; su tema era religioso, pero no su uso. Contaba la historia de una búsqueda religiosa auténtica, emprendida más allá de los límites y del alcance de un culto oficial; como tal, debió de gozar de una gran popularidad y enardecer la imaginación de muchas personas, cuyo espíritu emprendedor no se contentaba con la búsqueda de ningún objetivo mundano. Sin embargo, la conclusión a la que llegaba era cautelosa: Gilgamesh, al cual el título del poema define como «aquel que todo lo ve» (*sha nagba imuru*), ganó en experiencia, pero falló en la búsqueda. Se podría aventurar la afirmación de que algo extraño ocurrió en Mesopotamia: Gilgamesh, que por otra parte era un héroe típico de una civilización superior, no fue un chamán con éxito: más bien fracasó. No hubiese quedado constancia de sus hazañas entre los inuit, los tungús o los algonquinos. Sin embargo, tienen cabida dentro del espíritu fáustico de la civilización occidental, y en lo más profundo de nosotros mismos hay una comprensión mayor por Gilgamesh que por un chamán conquistador de la inmortalidad. Aquí rastreamos su viaje al Hades, de acuerdo con las tablillas de Ninive, mencionando las variantes sumerias en la medida en que estén disponibles.

Un fragmento hitita nos informa de que los mismos dioses ayudaron a crear al enorme Gilgamesh: dos terceras partes de él son divinas y sólo una tercera parte es mortal. Su deseo sexual es equivalente a su fuerza y después de convertirse en soberano de Uruk, algunos ciudadanos, enfadados, comienzan a quejarse de sus amoríos y sus ininterrumpidas juergas. (Aparentemente ejercía el *ius primae noctis* y se acostaba con las novias antes que lo hicieran sus esposos legítimos.)

4. Véase Jacobsen, *Treasures*, pág. 195.

Para desafiarlo, los dioses deciden crear a Enkidu, un gigante intrépido, pero cuando Gilgamesh le envía una prostituta, el hombre salvaje (después de seis días y siete noches de cópula) pierde su inocencia y los animales, que antes eran amigos suyos, ahora lo evitan. La mujer, que «no era vergonzosa al dar la bienvenida a su ardor»,⁵ decide que está preparado para ir a la ciudad, y allí encuentra al poderoso Gilgamesh. Pelean como toros, Gilgamesh parece ceder, pero Enkidu queda impresionado por su fuerza y ambos se vuelven amigos inseparables. La compañía de Enkidu inspira en Gilgamesh empresas aún mayores que el avasallamiento de todas las doncellas de Uruk y la ciudad se salva cuando su soberano y el amigo de éste la emprenden contra Huwawa, un monstruo que habita en el bosque de cedros. El poema sumerio «Gilgamesh y la Tierra de los vivos» convierte este episodio en una parte de la conquista de la inmortalidad: Huwawa es el último peligro con el que Gilgamesh se enfrenta, después de atravesar las siete montañas entre Uruk y la tierra de los vivientes. La versión acadia lo convierte en el prelude de hazañas aún más importantes: después de dar muerte a Huwawa y al toro celestial que le envía la diosa Istar, cuyos requerimientos ha rechazado, Gilgamesh se enfrenta con el misterio de la muerte, la cual, por la maldición del dios Enlil, lo priva de su valiente amigo Enkidu. Después de llorar sobre su cadáver inmóvil, Gilgamesh tropieza con la revelación inesperada de que también él morirá: «Cuando muera, ¿no seré yo también como Enkidu?».⁶

Esta revelación requiere una acción inmediata: Gilgamesh parte hacia el país, lejano e hipotético, de su ancestro Utnapishtim, quien se convirtió en inmortal. Golpeando leones al acecho, llega a la tremenda montaña cósmica de Mashu, «cuyas cimas alcanzan la cúpula del cielo y cuyas pendientes llegan hasta el mundo inferior».⁷ Unos atroces hombres-escorpiones montan guardia ante la puerta del sol, pero dejan pasar a Gilgamesh gracias a su parte divina, y él atraviesa doce leguas de densa oscuridad, llegando finalmente hasta el mar profundo que rodea la tierra. Allí conversa con la camarera Siduri, que intenta disuadirlo de atravesar las aguas interminables del océano cósmico, mortales para cualquiera salvo para Shamash, el Sol. «Que tu vientre esté lleno, alégrate de día y de noche»: ésa es su filosofía,⁸ ya que de todos modos no podrá conquistar la inmortalidad. Sin embargo, lo

5. Traducido por Speiser, en Pritchard, ANET, pág. 75.

6. *Ibid.*, tablilla 9:1, pág. 88.

7. *Ibid.*, tablilla 9:2, versos 4-5, pág. 88.

8. *Ibid.*, tablilla 10:3, pág. 90.

conduce hasta Urshanabi, el barquero. Los episodios siguientes son confusos: para atravesar las aguas de la muerte, Urshanabi aparentemente necesita las figurillas de piedra y las serpientes *urnu*, amadas por los marineros; pero Gilgamesh ha destruido las piedras y eliminado las *urnu* y por lo tanto está obligado a utilizar la fuerza bruta para empujar el transbordador. Finalmente, avistan al Utnapishtim Atrahasis («el sumamente sabio»), el Noé babilónico, que huyó, en el arca que construyó por indicación divina, de la destrucción producida por el diluvio de Enlil sobre la ciudad de Shuruppak. Los dioses le han convertido, a él y a su mujer, en inmortales; podría interceder por Gilgamesh en la asamblea de los dioses, si Gilgamesh logra permanecer despierto durante seis días y siete noches. Pero se queda dormido y no despierta antes del séptimo día. Aunque no puede obtener la inmortalidad de Utnapishtim, sí obtiene el secreto de la planta espinosa del rejuvenecimiento, que crece en las profundidades del océano, y Gilgamesh la coge y la conserva para más tarde, para su vejez en Uruk. Sin embargo, esto no sucederá, ya que mientras Gilgamesh se baña en un pozo, una serpiente huele el aroma de la planta y se la arrebató; por esta razón, las serpientes mudan de piel y rejuvenecen. Gilgamesh llora amargamente; sólo encuentra consuelo dentro de los muros sólidos de Uruk, de cuya construcción perfecta se enorgullece. Su frustración parece una variante del Fausto de Goethe, que se transforma en filántropo antes de morir, para escapar de Mefistófeles.

Inanna-Istar se dirige al infierno

Ignoramos qué buscaba Inanna, la Venus sumeria, predecesora de la acadia Istar en el Infierno, reino de su hermana Ereshkigal; parece que fue lo bastante necia como para desear destronarla. Por lo tanto, descendiendo del cielo, adoptó los siete símbolos de su poder, que difieren en las versiones sumerias y acacias: una corona, una vara de medición (o unos pendientes), un collar (de lapislázuli), un ornamento pectoral (de piedras brillantes), un anillo de oro (o una faja para ceñirse los riñones), un peto (o unas pulseras) y un manto. Como es lo suficientemente lista como para dejar a su sirvienta Ninshubur a las puertas del infierno, y ordenarle que requiera la ayuda de los dioses si ella no volviese, Inanna penetra en el camino sin retorno. El portero la anuncia a Ereshkigal, obviamente disgustada a causa de esta visita. Pero deja entrar a su hermana e Inanna es desprovista de sus siete atributos, ante las siete puertas del infierno. Cuando aparece ante Ereshkigal y la desaloja de su trono de un empujón, Inanna, en reali-

dad, carece de todo poder. Los siete temibles Annunaki, los jueces de Hades, la condenan a muerte con frialdad. Inanna «se convierte en un trozo de carne, colgada de un gancho en la pared; ni siquiera de carne fresca, sino de color verde y corrupta».⁹

Después de tres días y tres noches, Ninshubur alerta a los dioses, pero falla en su demanda a Enlil y a Nanna. Sólo Enki la apoya e idea un plan: fabrica dos zombis de barro, el *kurgarru* y el *kalaturru*, grandes expertos en lamentos, y les confía la hierba y el agua de la vida, ordenándoles que rocíen con ellas el trozo de carne sesenta veces, para que Inanna resucite. El plan está basado en la ocupación principal de Ereshkigal, que es el lamento por los muertos, especialmente por los niños pequeños, asumiendo la actitud de una madre dolorosa. Cuando las dos especialistas se unen a sus lamentos, se siente obviamente complacida y se prepara para otorgarles un favor. Las plañideras le piden el trozo de carne mohosa del gancho; lo rocían sesenta veces con la hierba y el agua de la vida, e Inanna resucita. Sin embargo, los Annunaki son reacios a dejarla marchar si una sustituta no ocupa su lugar en el infierno, y un ejército de suplentes del mundo inferior deben asegurar que esto ocurra. Inanna no se decide a entregarles las personas que se han lamentado por su desaparición, pero se irrita al notar que su marido, el pastor Dumuzi, parece deleitarse. Mirándolo con «una mirada mortal», grita a los mensajeros de la muerte: «¡Lleaos a éste!».¹⁰ Otro texto contiene el desenlace del drama: Geshtinanna, la hermana de Dumuzi, está dispuesta a sacrificarse por él, e Inanna le permite reemplazarlo en el infierno cada medio año.

A través de textos sumerioacadios, se conocen otros descensos a los Hades, tales como el encuentro más bien enigmático de Ur-Nammu, rey de Ur, hacia finales del tercer milenio a. de C., con los Anunnaki, quienes le asignan una residencia póstuma.¹¹ Dos de ellos son especialmente interesantes.

Uno es la tablilla número 12 de la historia de Gilgamesh, directamente traducida del sumerio. Es una historia chamanística cuya primera parte, revelada por S. N. Kramer, explica el destino de un árbol que crece desde la creación del universo, cuando fue plantado por Istar en su jardín de Uruk, para utilizarlo en la construcción de su cama —un accesorio importante para la diosa del amor— y de su silla. Este árbol es amenazado por unos enemigos, pero recuperado por

9. Jacobsen, *Treasures*, pág. 57.

10. *Ibid.*, pág. 60.

11. J.-M. Aynard, «Le jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens», en *Sources orientales: le jugement des morts* (París, Seuil, 1961), págs. 90-91.

Gilgamesh. Para recompensar al héroe, Inanna confecciona un tambor (*pukku*) de la base del árbol y un palillo de tambor (*mikku*) de la copa, y se los entrega. Pero un día los objetos caen al mundo inferior y Gilgamesh se lamenta amargamente de su pérdida,¹² cosa que ciertamente haría cualquier chamán. Enkidu se ofrece a descender y volver a traerlos y Gilgamesh le da unos consejos preciosos, diciéndole que debería deslizarse dentro del mundo inferior de un modo subrepticio, desprovisto de todo atributo; pero Enkidu hace lo contrario y es retenido en el infierno. Gilgamesh busca la ayuda de Enlil y de Sin infructuosamente; sólo Ea, de Eridu, ordena a Ergal (un dios celestial que se ha convertido en el marido de Ereshkigal) que practique un agujero en la tierra. Apenas lo ha practicado, «el espíritu de Enkidu [emerge] como un soplo de viento del mundo inferior».¹³ No nos dicen si el tambor y los palillos chamánicos también aparecen. Es más, el texto de esta *Divina Comedia* sumeria, que debería decirnos quién es quién en el infierno, está muy mutilado.

En el sueño del príncipe asirio Kummâ, la descripción del infierno es mucho más detallada; éste fue lo bastante presuntuoso como para demandar una visión de este tipo. No puede creer lo que ve: Namtaru, la amante del mayordomo Namtar, es una especie de esfinge, mientras que otros monstruos tienen cabeza de serpiente, patas de pájaro, cabeza de león, cabeza y alas de pájaro, cabeza de buey, cabeza de cabra, o están provistos de dos clases de cabezas diferentes o de tres patas, etc. El melancólico y majestuoso Nergal, rodeado de los temibles Anunnaki, arroja su cetro como una serpiente para matar al intruso; el príncipe escapa de la muerte en este sueño infernal, gracias a la intervención de Ishum, el compasivo consejero de Nergal. Así, Kummâ despierta, con la boca llena de una suciedad ultramundana.

Ascensiones al cielo

Los dioses mesopotámicos vivían en el cielo. Sólo se conocen dos casos en los que unos seres humanos se reunieron con ellos.

Uno es el caso del sabio Adapa, el primer ser humano intachable, sacerdote de Eridu, quien proporciona cada día pan, agua y pescado al dios de su ciudad. Un día, mientras pesca, el viento del sur vuelca su barca; furioso, Adapa maldice al viento y rompe sus alas. El dios Anu se enfurece y ordena a su visir Ilabrat que lleve a Adapa ante su pre-

12. E. A. Speiser, en Pritchard, ANET, pág. 97.

13. *Ibid.*, tablilla 12:84-85, pág. 98.

sencia. Ea da instrucciones a su sirviente, Adapa: que lleve ropas de luto, que diga a los dos dioses de la puerta celestial que está de luto por Tammuz y por Gizida, y que no coma ni beba las sustancias mortales que Anu colocará delante de él. Adapa hace lo que le ordenan. Los dioses de la puerta, que de hecho son Tammuz y Gizida, se alegran de que alguien en la tierra aún lleve luto por ellos e interceden por Adapa ante Anu, que escucha su historia y se siente avergonzado: los buenos modales le obligan a servir a Adapa el pan y el agua de la vida, que lo harán inmortal. Afortunadamente para los dioses, Adapa se niega a comer o beber, como se lo ha aconsejado la sagaz Ea. Porque Ea no quiere conferir la inmortalidad a este humano, como tampoco lo quiere Anu.

A Etana, rey de Kish después del diluvio, se le acredita otra ascensión al cielo, que emprende para bajar la planta del nacimiento a la tierra, con el fin de remediar su falta de hijos. Esta ascensión es más espectacular que la de Adapa, ya que sucede con la ayuda de un águila, a la que Etana ha salvado de un foso. El águila estaba atrapada allí por la que antes fue su amiga: la serpiente. Por otra parte, el águila ciertamente no es inocente: traicionó la confianza de su amiga al comerse su progenie y así ha ofendido tanto a Shamash, el dios Sol, como a los melancólicos Anunnaki, practicantes de una justicia impersonal. Junto a Etana nos trasladamos de cielo en cielo, mientras vemos cómo abajo la tierra empequeñece, «y también el amplio mar, igual a una tina».¹⁴ El texto, muy mutilado, parece acabar con una caída, ya que Etana es una carga demasiado pesada para el águila. Sin embargo, parece que ambos finalmente obtienen la planta del nacimiento, que aparentemente pertenece a la diosa Istar, ya que un hijo y heredero de Etana figura entre los reyes de Kish.

A pesar de lo puntillosos que pudieran ser respecto a sus crónicas de adivinaciones, los antiguos habitantes de Mesopotamia obviamente no eran expertos en los viajes a otros mundos, como sí lo eran sus vecinos egipcios. Sólo nos dejaron algunos mitos fragmentados, mitos de una moral que suena familiar: los seres humanos están condenados a ser mortales y, como tales, no están autorizados a vislumbrar otros mundos.

14. *Ibid.*, pág. 118.

CAPÍTULO IV

MARIONETAS, TEATROS Y DIOSSES

Viajes a través de otros mundos en el antiguo Egipto

Al atardecer, después de la hora del cierre, cuando los visitantes abandonan el Museo Egipcio de El Cairo, ¿qué hacen todas aquellas estatuas, aquellos relieves e imágenes cuando no las observan? ¿Cobran vida, algunas para comer y otras para ser comidas, algunas para disfrutar de la posesión de sirvientes y otras para servir? Obviamente, para nosotros la respuesta es no. En la oscuridad del museo, las estatuas y las imágenes permanecen inmóviles. Pero un habitante del antiguo Egipto no compartiría nuestro escepticismo, como tampoco lo harían los campesinos egipcios, quienes, no hace mucho, mutilaron múltiples estatuas, rompiendo al menos sus pulgares, porque creían que mientras estuvieran rotas, no podrían producir daño alguno. El léxico griego de Suidas nos informa de que los especialistas eran capaces de decir si una estatua estaba «cargada» o no, es decir, si había sufrido el rito de la «apertura de la boca». Éste se efectuaba por otros especialistas, que también eran capaces de cargar las pequeñas imágenes de las tumbas egipcias, que representaban a varios obreros, recitando un poderoso versículo mágico del capítulo 6 del *Libro de los muertos*. Se suponía que estas estatuas literalmente cobraban vida dentro del silencio del sepulcro, realizando las labores para las cuales habían sido creadas. El sepulcro era un universo completo, activo, mientras no lo perturbase ningún observador, ya que la mirada de un observador inexperto podría congelar esta actividad frenética, reduciéndola a la nada.

Por este motivo, sólo se permitía que algunos especialistas compartiesen la intimidad del dios o de la diosa del templo. La descripción más precisa de un templo del Cercano Oriente, que también es válida en el caso de Mesopotamia, es un teatro con dioses. Estos dioses parecían meras estatuas sólo para un observador inexperto; pero no lo eran para la multitud de sacerdotes de cabezas rapadas que los atendían, los bañaban y los sacaban a pasear.

Una de las funciones principales de los dioses era la oracular. Con bastante frecuencia, los dioses y las diosas eran exhibidos en procesión e instalados en barcas, cuyas dimensiones variaban según un cierto número de criterios. Unos mozos de cuerda especializados estaban presentes, pero algunas personas comunes, que formaban parte de la multitud, estaban ansiosas de unirse a ellos, ya que cargar con un dios, invisible dentro de su compartimento de madera, era un hecho meritorio. En tales ocasiones, la gente podía dirigirse al dios con preguntas cuyas respuestas fueran sí o no. Algunos de los inquirientes deseaban obtener una confirmación acerca de su inocencia en un crimen; por regla general, el demandante también estaba presente, buscando una confirmación a sus sospechas. A causa del conflicto de intereses, las preguntas se formulaban más de una vez y a dioses diferentes, hasta que todos obtenían una respuesta satisfactoria. El dios hablaba a través de sus mozos de cuerda: el resultado de una respuesta afirmativa consistía en un aumento de peso en la parte delantera de la barca, haciendo que los mozos de cuerda de la parte delantera tropezasen, se arrodillasen hacia delante, mientras que una respuesta negativa se traducía en movimientos de los mozos hacia atrás. En un estudio sobre los oráculos entre los azande de África del este, el antropólogo Evans-Pritchard descubrió que, en cuanto a los tres métodos de adivinación disponibles, las personas creían que uno sólo era verdaderamente fiable, aunque éste fuese demasiado costoso en circunstancias normales. Por razones demasiado obvias como para mencionarlas, los oráculos de adivinación egipcios tampoco eran muy fiables; a causa de esto, ulteriormente se ofrecieron dos respuestas escritas a los dioses, para que eligieran entre ambas.

Los sacerdotes no confiaban en los dioses sólo para pronunciar oráculos. En el santuario de Deir el-Bahari, en Luxor, donde por la noche el dios local solía hablar con los peregrinos enfermos, recetándoles una medicación a cada uno, su voz en realidad la profería un sacerdote a través de una abertura oculta dentro de la bóveda. En el templo de Karanis, en Fayyum, se utilizaban métodos más sutiles, pues las estatuas divinas eran huecas y un sacerdote podía hacerlas hablar por medio de una flauta.

Los egipcios eran conocidos en el mundo de la antigüedad por su capacidad de «cargar» objetos inanimados a través de fórmulas mágicas, y hacer que estos objetos trabajasen para ellos. En su obra *Philopseudes* (un título que significa «amante de las mentiras», lo cual no parece conferirle demasiada credibilidad), Luciano, el autor satírico griego, describe unos robots domésticos egipcios de un tipo que hoy nos es familiar a través de los dibujos animados de Walt Disney. Utili-

zando unas fórmulas poderosas, el mago Pancrates («todopoderoso») era capaz de animar los palos de escoba, los pilares y los cerrojos de las puertas, y hacer que ejecutasen tareas iguales a las de los zombis. Eucrates, quien relata la historia, era capaz de lo mismo: conseguía que un bastón le trajera agua, pero desconocía la fórmula para detenerlo. Cuando todos sus esfuerzos se demostraron inútiles, partió el bastón por la mitad, pero luego los dos bastones continuaron trayendo agua, hasta que toda la casa quedó inundada.

La animación de ciertos objetos o de imágenes es una operación mágica, documentada en todo el mundo. El hechicero chino Ke-yü, que vivió durante la dinastía Shang (en el siglo XII a. de C.), era conocido por las cabras de madera que vendía. No eran unas cabras comunes, ya que adquirían vida. Otro hechicero chino hacía lo contrario: vendía unos caballos verdaderos, que se transformaban en arcilla cuando el cliente llegaba a su casa. Los ejemplos son múltiples. Un libro publicado en 1926 por el egiptólogo belga Weynants-Ronday, que estaba bajo la influencia de las teorías tyloristas animistas, que en aquel entonces ya estaban pasadas de moda y lo están aún más hoy en día, enumera muchos de estos ejemplos en China, Formosa, África occidental, Finlandia, etc.¹

Las mejores cosas que hacían los egipcios no eran para esta vida sino para la otra, concebida como una continuación de las pautas ocupacionales de ésta. Cuando el cuerpo físico desaparecía, se liberaba el *ka* (doble). Con el fin de que nunca le faltase un cuerpo para realizar actividades corrientes tales como comer y beber, el *ka* era provisto de un gran número de estatuas, animadas por los especialistas a través del rito de la apertura de la boca. Como veremos, dedicar tantos esfuerzos para asegurar al sustituto del doble una supervivencia física correcta, es un hecho único entre las religiones del mundo. Es cierto que los chinos instalaban al fantasma de un hombre difunto en una tablilla inscrita, que se conservaba en el hogar para que confiñese su protección a la familia. En tiempos más remotos, la función de la tablilla la cumplía una estatua de madera, cuidada y alimentada como un dios del Cercano Oriente, o como un rey egipcio muerto. Se suponía que las estatuas y las tablillas debían ser eternas, al igual que el recuerdo de aquellos a quienes representaban. Otras sociedades conmemoraban a sus muertos en menor grado: en Santa Cruz, un muerto era reemplazado primero por un palo, al que durante un tiempo se hacían ofrendas. Pero finalmente la familia olvidaba a quién se

1. Marie Weynants-Ronday, *Les Statues Vivantes* (Bruselas, Fondation Egyptologique, 1926).

refería el palo: se comían las ofrendas y desechaban el palo.

Sin embargo, más allá de la representación póstuma de esta existencia terrena, los egipcios concebían los otros mundos de una manera definida y elaborada. A ellos dedicaremos nuestra atención en este capítulo.

De las pirámides a los ataúdes

Durante las dinastías del Reino Antiguo, todas las esperanzas de alcanzar la eternidad estaban centradas en el rey, cuya vida futura transcurriría en el cielo. A través del rey, los constructores de aquellos vastos complejos funerarios, las pirámides, disfrutaban indirectamente de la eternidad. Las pirámides eran «escaleras para la ascensión del rey al cielo»,² y en sus muros se aludía a las aventuras posteriores del rey en inscripciones talladas. Estas inscripciones provenían de finales de las dinastías quinta y sexta, y eran conocidas con el nombre de «textos de las pirámides».³

Una vida futura en el cielo continuaba siendo un privilegio exclusivo del rey, pero los nobles construían tumbas para poder continuar con su existencia terrena después de la muerte, y a menudo se apropiaban de una parte de la inmortalidad del monarca. Durante el primer período intermedio y durante el Reino Medio (desde alrededor del 2100 a. de C. hasta alrededor del 1700 a. de C.) muchos aristócratas deseaban ser proclamados «probos» y obtener la glorificación divina en el reino de los muertos; con este fin, recurrían a textos y fórmulas, inscritos en la parte interior de sus ataúdes. Esta colección de 1185 de tales «conjuros» ha sido llamada, apropiadamente, «textos de los ataúdes».⁴

En el Reino Medio, las creencias funerarias se volvieron cada vez más democráticas: incluso los pobres podían disfrutar de una existencia póstuma en el Campo de Cañas, donde se les asignaría un trozo de tierra para trillar. La felicidad de alcanzar el Campo de Cañas es el tema de una colección de papiros funerarios, que frecuentemente se basaban en los textos procedentes de los ataúdes e incluso de los

2. A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians: Religious Beliefs and Practices* (Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1928), pág. 59.

3. Raymond O. Faulkner, trad., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, Clarendon Press, 1969).

4. Raymond O. Faulkner, trad., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols. (Warminster, Aris & Philips, 1973-1978); Paul Bargeuet, *Les textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Paris, Éditions du Cerf, 1986).

textos de las pirámides, convencionalmente llamados *El libro de los muertos*.⁵ Los papiros más primitivos que conforman *El libro de los muertos* están fechados en el siglo V a. de C., pero las creencias que reflejan son más antiguas.

Estas tres fases del concepto egipcio del otro mundo —los textos de las pirámides, los de los ataúdes y *El libro de los muertos*— merecen cada una un examen por separado.

Los textos de las pirámides

En los textos de las pirámides, el destino celestial del faraón es transformarse en Osiris: «Osiris el rey», hijo de Nut, hermano de Isis. Su hijo Horus «abriría su boca», es decir, lo resucitaría en la vida futura. A veces se identifica al faraón con el mismo Horus, o con el dios Sol. Es coronado y entronizado, convirtiéndose en el soberano del más allá y en la deidad suprema.

Para nosotros, los conjuros parecen contener innumerables metáforas de ascensiones y reencarnaciones. En realidad, eran referencias precisas a situaciones de la vida futura, con las que el rey presuntamente se encontraría. En este tema es posible distinguir los conjuros de ascensión de aquellos que presuponen el cielo como fondo. Ambas categorías son espectaculares.

Los modos privilegiados de ascender al cielo son dos: por medio de una escalera confeccionada por Re, el dios Sol, o a través de una transformación en pájaro, en el halcón de Horus o en una criatura compuesta, mitad halcón y mitad pato.⁶ A veces, esta transformación parece sólo metafórica: «He surcado el cielo como una garza, he besado el cielo como un halcón, he alcanzado el cielo como un saltamontes», declara el rey con frecuencia.⁷ La ascensión tiene lugar «como un estallido de fuego» o como un terremoto; se dice que el faraón se convierte en un «relámpago» en el más allá. Uno de los textos combina diversos temas de un modo magnífico: «El cielo retumba, la tierra se agita, Geb [el dios de la tierra] tiembla, los dos dominios de los dioses rugen, la tierra es cortada en pedazos... Yo asciendo al cielo, atravieso el hierro [el firmamento]... Yo asciendo al cielo, las plumas de mis alas son como las de un gran pájaro».⁸ Durante su ascenso, el

5. Raymond O. Faulkner, trad., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, comp. de Carol Andrews (Nueva York, Macmillan, 1985).

6. Faulkner, *Pyramid Texts*, declaración 302.

7. *Ibid.*, declaración 467.

8. *Ibid.*, declaración 509.

faraón sufre unas transformaciones que lo convierten en un ser cósmico, con la cabeza de un buitre y las sienas iguales al cielo estrellado, y con los ojos, rostro, nariz, dientes, etc., como los dioses.⁹

Habitualmente, la puerta del cielo se abre ante el faraón, pero a veces la encuentra cerrada; el cerrojo de la puerta es el falo del dios Babi. Cuando de algún modo la puerta se abre, el faraón alcanza el más allá y se convierte en el rey cocodrilo, Sobk.¹⁰ Muchos de los actos llevados a cabo en el más allá tienen fines mágicos. El rey renace de un buitre o de una gran vaca salvaje. Se baña en el sudor perfumado de Osiris o en el Campo de Juncos. Se vuelve imperecedero, sus huesos se convierten en hierro. Se convierte en espíritu o en una estrella. Para apropiarse de la mayor cantidad de poderes mágicos posibles, persigue a los dioses y se los come. «Come su magia y traga sus espíritus», y «traga la inteligencia de todos los dioses».¹¹

Toda una categoría de textos, algunos de los cuales se llaman «textos del barquero»,¹² describen el modo en el cual el faraón atraviesa el río de la muerte, pasa a través del cielo, viaja hasta Re sobre la balsa de cañas del cielo o se convierte en el barquero de Re. «Desciendo hasta mi asiento, empuño mi remo, conduzco a Re cuando atraviesa el cielo (yo también) una estrella de oro...»¹³

Los textos de los ataúdes

Los textos del Reino Medio desvelan que los aristócratas se sentían con derecho a compartir la inmortalidad regia y a tener conjuros inscritos dentro de sus ataúdes. El ataúd representa el universo: su techo es el cielo, su suelo es la tierra, sus costados son los cuatro puntos cardinales.¹⁴ En el ataúd, el muerto se convierte en Osiris, como hace el faraón en los textos de las pirámides. Los ojos mágicos (*oudjat*), pintados en la parte exterior, a la altura de los ojos del muerto, permiten ver el mundo de los vivos.

La imagen del más allá que surge de los textos de los ataúdes es más compleja que la de los textos de las pirámides. Muchas creencias populares, excluidas de los textos más restringidos de las pirámides, parecen abrirse camino dentro de los nuevos conceptos acerca de la

9. *Ibid.*, declaración 539.

10. *Ibid.*, declaración 317.

11. *Ibid.*, declaraciones 273-274.

12. *Ibid.*, declaraciones 515-522.

13. *Ibid.*, declaración 467.

14. Barguet, *Textes des sarcophages*, pág. 13.

vida futura. Revelan analogías sorprendentes con el material de Ocea-nía, brevemente examinado con anterioridad en el capítulo 2.

En los textos, el difunto sólo puede alcanzar el cielo si logra sortear una serie de pruebas y trampas. Hay una red de pesca, tendida entre el cielo y la tierra, cuya finalidad es interceptar todas las almas que ascienden. Para lograr escapar, los muertos deben mostrar cierta determinación, además de un conocimiento de los nombres de las partes de la red y de la barca de los pescadores de almas. «¡Oh pescadores muertos! ¡Oh hijos de vuestros padres que atrapáis a los muertos! Podréis atrapar a aquellos que están diseminados por la tierra, pero no me atraparéis en vuestras redes, en las que atrapáis a los muertos; atrapad [sólo] a aquellos diseminados sobre la tierra, porque conozco vuestros nombres...»¹⁵ La fuga va acompañada de la transformación en el dios cocodrilo Sobk o en un pájaro.

Miradme, oh pescadores de los dioses; observadme, oh pescadores de hombres. No me cogereís, no me atraparéis, no opondría vuestra voluntad a la mía, pues me he elevado desde su corazón, he escapado de su garra, cual halcón cuyas espaldas miden siete codos, me alimento con mi boca, defeco con mi ano. Aquellos que existen me ven, aquellos que no existen me adoran, aquellos que están más allá me alaban..., he escapado de sus garras como Sobk y como Horus, el del norte..., he escapado de sus garras como la gran garza, el ave-loto que atrapa pe-ces.¹⁶

Existen otros peligros al acecho en la forma de animales y demonios malignos, tales como Gebga, el Pájaro Negro, o como Rerek, el asesino del *ka* (el doble).¹⁷ Tbt e 'Istt, los dos «nobles compañeros de Re», quienes disfrutan de los placeres, amenazan al muerto con dejarlo físicamente exhausto, ante lo cual aquél tiene que abandonar todo pensamiento impuro y declarar: «He traído mi alma, he rescatado mi magia, no entregaré mis poderes porque soy el puro que ha abandonado su cuerpo, soy un niño y estoy inerte».¹⁸ Con el cuchillo en la mano, el difunto está preparado para apuñalar a «los dos compañeros hermanados, que introducen el amor por ellos dentro del corazón de los espíritus».¹⁹

La ascensión al cielo tiene lugar en forma del pájaro *ba* (el alma).

15. Faulkner, *Coffin Texts*, parte de una serie que se extiende desde el conjuro 473 hasta el 481.

16. *Ibid.*, conjuro 479.

17. Barguet, *Textes des sarcophages*, pág. 28.

18. Faulkner, *Coffin Texts*, conjuro 441.

19. *Ibid.*, conjuro 443.



La transformación en pájaro (halcón, garza, ibis, buitres, etc.) es uno de los temas más frecuentes en los textos de los ataúdes. El muerto también puede transformarse en una llama de fuego o en un dios.

En las creencias mortuorias egipcias, el juicio a un muerto por parte de un tribunal de dioses fue una idea posterior. Sin embargo, incluso en el punto en el cual el difunto ha sido admitido en el cielo y se ha identificado con Osiris, su destino aún puede estar amenazado por las conspiraciones de Seth, el hermano de Osiris, que intenta matarlo. Si Seth tiene éxito, el muerto muere una segunda muerte definitiva.²⁰

El libro de los dos caminos habitualmente se halla escrito en el fondo del ataúd. Describe las dos rutas de los muertos: una ruta de agua y una de tierra, que llevan hasta los dominios gloriosos de Horus el Viejo. Estas rutas están rodeadas por un círculo de fuego infranqueable, que el alma sólo puede atravesar demostrando conocer los hechizos correspondientes. Muchos peligros aguardan al muerto: lazos de fuego, portadores de cuchillos, personas que gritan, guerreros y el Gran Rostro de Perro, junto con otros muchos guardianes, tales como Aquel-que-es-ahuyentado-con-dos-caras-en-el-estiércol, Alto-de-vientos, Señor-del-poderío-golpeador, Aquel-que-escupe-el-Nilo, Aquel-que-los-derriba, Aquel-que-come-las-deyecciones-de-sus-partes-traseras, Aquel-que-se-alimenta-de-gusanos, etc.²¹

El libro de los dos caminos se puede describir adecuadamente como una guía para alcanzar las diferentes puertas del más allá; presenta los nombres secretos de sus temibles guardianes y revela los conjuros, cuya función es asegurar a los muertos el paso sin problemas.

Guía de las puertas dobles del horizonte cuando éstas se cerraron por culpa de los dioses. Éste es el nombre escrito de sus guardianes y ésta es su naturaleza completa. Cualquiera que ignore lo que dicen, caerá dentro de las redes de aquellos que allí pescan... Cualquiera que ignore lo que dicen, pasará y se sentará al lado del Gran Dios, dondequiera que se encuentre, y le brindará su respeto, porque Él es alguien completamente dotado y espiritualizado. Un hombre sabio nunca perecerá, y su sello permanecerá sobre él como sobre cualquier dios, para quien ellos lo hacen entre todos los dioses.²²

20. Barguet, *Textes des sarcophages*, pág. 27.

21. Faulkner, *Coffin Texts*, conjuros 1029 y sigs.

22. *Ibid.*, conjuro 1131.

A cada paso, el difunto es amenazado con ser consumido por el fuego: «Éste es su camino, que es la Mansión del Incienso; no deberías pisarlo. Mi carne está en llamas. No debería regresar a través de él. Este su nombre es el de Agresor. Él y su poder han sido derribados. Este su nombre es Horrendo-de-fuego».²³

El libro de los muertos

Durante el Reino Medio, el más allá egipcio abrió sus puertas a todos, ricos y pobres. Esta etapa de las creencias mortuorias está reflejada en *El libro de los muertos*, que en realidad es la condensación de antiguos motivos funerarios, recopilados durante el Reino Nuevo.

El Campo de Cañas y el Campo de las Ofrendas –dos conceptos del paraíso egipcio– son tan antiguos como los textos de las pirámides.²⁴ El Campo de las Ofrendas occidental está vigilado por el Toro Celestial de Re, al que Raymond Weill identifica con la constelación de Orión.²⁵ El Campo de Cañas está situado en la región oriental del cielo. Originariamente, era un lugar para la ablución, las purificaciones y la reencarnación, que permitía a los muertos seguir al sol hacia el oeste y alcanzar el paraíso, es decir, el Campo de las Ofrendas. Sin embargo, en algún punto, las distintas funciones de los campos se entremezclaban y ambos campos se definían como moradas osíricas de los muertos, que continuaban existiendo felizmente y cultivando sus parcelas de tierra. *El libro de los muertos* ilustra una fase posterior de esta creencia. Ahora el muerto se siente desanimado frente a cualquier trabajo servil en la otra vida, de manera que lo entierran con imágenes de obreros en miniatura (*shabti*), que recobran la vida bajo el poder del conjuro número seis, «haciendo que los campos puedan ararse, ... inundando las orillas o... cargando arena de este a oeste».

Dos novedades importantes en las creencias mortuorias egipcias sobre la vida póstuma, halladas en *El libro de los muertos*, son la descripción del juicio de los muertos en los conjuros 30b y 125b, que consisten en la famosa «psicostasia», o sea, el pesaje de las almas en los platillos del guardián de la balanza, y la no menos famosa «confesión negativa del pecado», hecha por el difunto en el conjuro 125a.

23. *Ibid.*, conjuro 1156.

24. Esto ya fue demostrado por Raymond Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, Paul Geuthner, 1936).

25. *Ibid.*, pág. 19.

Aunque generalmente un egipcio debía hacer el bien y evitar el mal, la lista de sus malas acciones nos puede parecer extraña, especialmente aquella referida a trabajar en exceso, considerada una de las peores transgresiones: «No he cometido el mal, hoy no he trabajado más de lo que corresponde... Mi nombre no ha llegado hasta los despachos de aquellos que controlan a los esclavos, no he privado al huérfano de su propiedad... No he matado... etc.».

Alzarse con las ofrendas de alimentos a los dioses y los espíritus, hacer trampas y provocar cualquier desastre ecológico, como la construcción de diques ilícitos en agua corriente, la desviación de los cursos de las aguas o la pesca de peces en los pantanos donde depositan sus huevas, correspondían a la misma serie de actos impropios. A la primera «confesión negativa» le sigue otra más elaborada, durante la cual el difunto nombra a cada miembro del tribunal y niega cualquier participación en el pecado, que debe castigar un miembro específico de aquél. (Por ejemplo, el Devorador-de-entrañas castiga el perjurio, y Aquel-cuyo-rostro-está-detrás-de-él castiga la cópula con un niño.)

Luego, el difunto pronuncia un discurso ante el jurado, después del cual los dioses lo entrevistan; las preguntas y las respuestas son enigmáticas. Para avanzar, el difunto debe ser capaz tanto de identificar correctamente por sus nombres las partes vivientes de cada puerta que encuentra delante de él (por ejemplo, el nombre de las jambas es Plomada de la Verdad y el nombre del cerrojo es Dedo del Pie de su Madre), como de identificar a cada guardián.

Las creencias mortuorias egipcias continuaron ejerciendo una poderosa influencia sobre la religión helenística, especialmente sobre el culto místico de Isis y sobre algunos de los textos coptos gnósticos tardíos que se descubrieron en el siglo XIX.

CAPÍTULO V

MONTAR EN GRULLAS, CONJURAR ESPÍRITUS Y NOVIAS FANTASMAS EN LA CHINA TAOÍSTA

Vivir del aire

La ingravidez es una especialidad taoísta, como también lo es la inmortalidad. Desde los tiempos más remotos, ambas estaban estrechamente relacionadas, ya que aligerando el cuerpo por medios esotéricos o con artilugios especiales, se puede ascender al cielo, donde moran los inmortales. El tratado llamado *Pao-p'u-tzu*, escrito por Ke Hung antes del 317 d. de C., describe al taoísta inmortal (*hsien*) como un ser capaz de caminar con la misma facilidad sobre el fuego, el agua y el aire, «transportado por el viento en una carroza de nubes». ¹ Es un «cadáver ambulante», y aunque oculte su verdadera naturaleza puede identificarse por las pupilas cuadradas de sus ojos, por la punta de sus orejas, que llegan hasta lo alto de su cabeza, y por las plumas que cubren su cuerpo. Al adepto del taoísmo se le promete la ingravidez: «Tendrá ropas de plumas, montará sobre un rayo de luz o ensillará una estrella, flotará en el vacío... Sus huesos brillarán como jade, su rostro relumbrará, un halo rodeará su cabeza, todo su cuerpo emitirá una luz sobrenatural y será tan incandescente como el sol y como la luna». ² Es un maestro en «el arte de ascender al cielo a plena luz del día», puede transformarse de siete maneras diferentes, convirtiéndose en luz o en una nube, y puede ocultarse en el sol, en la luna o en las estrellas. ³

An-ch'i Sheng, un habitante de las islas de los bienaventurados en el océano oriental, obtuvo el poder de la invisibilidad y ascendió al cielo después de haber vivido en las montañas Lo-fu, en la provincia

1. Isabelle Robinet, *Méditation taoïste* (Paris, Dervy Livres, 1979), pág. 68.

2. *Ibid.*, pág. 69.

3. *Ibid.*, págs. 249-250.

de Kwangtung, comiendo sólo tallos de junco de agua. Esta frugal dieta taoísta se llama «vivir del aire», y son muchos los que lo han intentado. Las transgresiones no están permitidas. Chang Liang, que murió en el 187 a. de C., fracasó porque comió un poco de arroz que le ofreció la emperatriz. Li Pi (722-789 d. de C.) logró la inmortalidad bajo el apropiado apodo de «Clavícula Inmortal de Ye»: después de alimentarse sólo de frutas salvajes y bayas, se redujo hasta convertirse en un esqueleto.

Si por algún motivo la dieta no surtía efecto, se podía recurrir a un elixir inventado por el médico T'ao Hung-Ching (452-536 d. de C.). Éste estaba compuesto de oro, cinabrio, azurita y azufre, tenía el color de la «escarcha y del hielo» y su sabor era amargo. El emperador lo probó y debió de poder volar, ya que recompensó a su fabricante.⁴ El alquimista Shao-Kun, que vivió bajo el emperador de la dinastía Han (141-87 a. de C.), ya poseía un elixir similar, porque, vanagloriándose, dijo: «Puedo vencer al dragón volador y visitar los confines de la Tierra. Puedo montar a la grulla escarchada y elevarme sobre los nueve grados del cielo».⁵ Y el alquimista Liu An, del siglo II a. de C., era famoso por haber preparado un elixir que no sólo le permitía ascender al cielo a él, sino también a sus gallinas y a sus perros, al haber lamido la redoma que dejó caer en el patio durante su abrupto despeque.⁶

Se dice que algunas plantas, como el *huang-ching*, producen la inmortalidad, alcanzada conjuntamente con la ingravidez. Según las tradiciones referidas a los inmortales, en ciertas ocasiones poco frecuentes, el crisantemo produce una semilla de color rojo que posee propiedades milagrosas. Una joven de dieciséis años comió una, «y de repente se alejó volando, llevada por el viento». Después de un rato «desapareció en el firmamento de color azul. Primero desapareció su cabeza y al final desaparecieron sus pies».⁷

Sin embargo, la mayoría de los taoístas preferían vehículos aerotransportados para viajar al cielo. El primero en orden de importancia era la grulla, blanca o negra, pero en ciertas ocasiones hasta los patos salvajes o los tigres podían servir, e incluso eran supuestamente eficaces los zapatos especiales, como los que fabricó Sun Pin con piel de

4. Según Berthold Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Serie Antropológica 18:1, publicación 253 (Chicago, Field Museum of Natural History, 1928), pág. 29.

5. *Ibid.*, pág. 26.

6. *Ibid.*

7. Información de J. J. M. de Groot en *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, vols. 4-6 (Leiden, E. J. Brill, 1901-1910), págs. 320-323.

pescado, que elevaban hasta las nubes.⁸ El famoso emperador Chi alcanzó a los inmortales celestiales ascendiendo hasta ellos sobre un caballo alado o, según otra versión, montado en las espaldas de un dragón barbudo, capaz de transportar setenta personas al mismo tiempo. Los oficiales imperiales de baja graduación, que no encontraron sitio en la espalda del dragón, se aferraron a los pelos de su barba, que desgraciadamente se desprendieron. Durante el acontecimiento también cayó el arco del emperador; tanto el arco como los pelos fueron recogidos reverentemente por las personas que estaban en tierra.⁹

Se decía que en una isla del océano del sudeste, en los picos cerca de la costa, vivían unos seres parecidos a los humanos, emplumados, de ojos de color rojo, de cabezas blancas y de quijadas largas. Eran unos seres nacidos de huevos y apropiadamente llamados Yü-min, o «gente de los pájaros». Tenían picos de ave y podían volar en distancias cortas.¹⁰

En tiempos remotos, los dragones eran los mejores vehículos aerotransportados. El emperador Shun, que, según la tradición, vivió en el siglo XXIII a. de C., aprendió a volar y a arrastrarse como un dragón gracias a las dos hijas del emperador Yao: Nü Ying y O Huang. K'ü Yüan (332-295 a. de C.) escribió un poema alegórico, referido a volar en una carroza por encima de las montañas Kun-lun, llevado por dragones y precedido por Wang-Shu, el auriga de la luna.¹¹

Losartilugios voladores mecánicos también disfrutaban de una tradición venerable. A un cierto Chi-Kung se le acredita la invención de una carroza voladora (*fei-ch'e*) durante el reinado del emperador Ch'eng T'ang, del siglo XVIII a. de C. En cambio, otra fuente dice que la carroza fue construida por la tribu de los Chi-Kung, conocida por otros testimonios como formada por personas de un solo brazo y tres ojos, que montaban en caballos rayados.¹² Kung-Shu-Tzu (Lu Pan), un contemporáneo de Confucio, era conocido por su habilidad para hacer volar cometas. Sin embargo, de acuerdo con las contradictorias fuentes referidas a él, no está claro si podía volar en una cometa durante tres días o si más bien, después de tres años de trabajo, la cometa se estrelló en el primer intento de hacerla volar. Hasta tiempos recientes, Kung-Shu era venerado como el patrono de los carpinteros chinos, de una manera bastante similar a aquella en que, en la Iglesia Católica, Giuseppe Desa de Coppertino, el santo levitador del siglo

8. Laufer, *Prehistory*, pág. 28.

9. *Ibid.*, pág. 18.

10. *Ibid.*, pág. 15.

11. *Ibid.*, págs. 14-17.

12. *Ibid.*, pág. 19.

XVII, es venerado como santo patrono de la aviación. Según algunos informes antiguos, Lu Pan fue lo suficientemente listo como para proponer que sus padres fuesen los primeros en probar sus inventos: los perdió a ambos.¹³

Estas experiencias corpóreas de vuelo parecen singularizar a China en la prehistoria de la aviación moderna; pero en las creencias taoístas y populares también abundan extraordinariamente los viajes espirituales a otros mundos.

Las dos almas de China

Entre los años 1901 y 1910, el sinólogo J. J. M. de Groot publicó un libro (comparable a otro posterior de Frazer, *La creencia en la inmortalidad*, en extensión, método y enfoque) relativo a las creencias chinas, tanto las antiguas como las modernas, en un alma independiente.¹⁴ Su concepto evolucionista del «animismo» y de la religión en general, puede parecer tosco según los cánones modernos, y sus generalizaciones pueden resultar cuestionables, pero el material que recogió es inestimable.

Según De Groot, la creencia en la existencia de dos almas está ampliamente difundida, tanto en la China moderna como en la antigua. En el confucianismo, éstas son *shen*, el alma yang o el alma hálito (*ch'i*) que después de la muerte se convierte en un espíritu refulgente (*ming*); y *kuei*, el alma yin, que opera en el cuerpo vivo como *p'o* y que vuelve a la tierra después de la muerte. El significado de *shen* no se limita al hálito animal, sino que incorpora los movimientos naturales como el «hálito» del viento, de un arroyo o del trueno. A su vez, *kuei* es un vínculo con la vida anterior, es decir con los ancestros, a los que se ofrecen sacrificios en los templos. Los ancestros también son *kuei*. Todos los elementos poseen *shen* y *kuei*, así como también «los seres invisibles que moran en el Mundo de la Oscuridad» y las estatuas hechas por el hombre.¹⁵

La relación entre *shen* y *kuei* es compleja. Se puede definir por medio de una serie de opuestos: el yang y el yin, la dilación y la contracción, el despliegue y la contracción, el sol y la luna, el día y la noche, la mañana y la tarde, la luna creciente y la menguante, la marea y el reflujo, la primavera y el invierno, etc. Como es de suponer, cuanto más investigamos, más compleja parece ser la psicología chi-

13. *Ibid.*, pág. 23.

14. Véase la nota 7.

15. De Groot, *Religious System*, págs. 51-53.

na. Los conceptos diferentes, como *ching* (el espíritu vital) y *ling* (la actividad manifiesta del *ching*), desempeñan un papel crucial. Son parte de un sistema de clasificación amplio y variable, basado en las homologías entre el microcosmos y el macrocosmos. Al igual que sus antiguos colegas, los griegos pitagóricos (véase más adelante el capítulo 8), los estudiosos de la dinastía Sung tardía (siglo X al siglo XII d. de C.) veían legiones innumerables de *shen* y de *kuei*, flotando entre el cielo y la tierra.

La nomenclatura taoísta es más compleja. Las dos almas constan de muchas partes: *hun* tiene tres partes, *p'o* tiene siete. Además, existen nada menos que cinco *shen* en las cinco vísceras principales del cuerpo: el hígado, los pulmones, el corazón, la vesícula y los riñones. Éstos están representados bajo el aspecto de cinco animales espirituales: el dragón, el tigre, el cardenal, el fénix y el ciervo, a los cuales se agrega un sexto para la vesícula, una mezcla de tortuga y serpiente. A veces, los cinco *shen* se exteriorizan en forma de cinco reyes. No obstante, el número de *shen* interiores se puede multiplicar a placer: un tratado taoísta de los siglos X u XI enumera tres docenas de *shen*, y a cada ser humano los tratados médicos le atribuyen generosamente «cien *shen*» (en chino, «cien» puede significar un «número grande»), cuya ubicación, por otra parte, puede variar con la edad. En tiempos remotos, se suponía que el corazón era la morada principal del *shen*.

Generalmente, el alma *shen* o *hun* se consideraba independiente. Ciertas ceremonias mortuorias la situaban en una tablilla, en una imagen del fenecido y en un estandarte para colocar en la tumba. En un entierro, el *hun* se depositaba en una tablilla permanente y de allí en adelante se conservaba en el hogar como un poderoso objeto de protección. A veces, los monjes budistas pilotaban el alma *hun* del difunto hasta el paraíso occidental de Amitabha.

Pero la muerte no constituye la única ocasión en la cual el alma libre puede abandonar el cuerpo. Muchos acontecimientos como éstos fueron reunidos en la *Reseña de investigaciones en busca de espíritu* (*Shen-shen chi*) por un tal Yu Pao, cuyo hermano experimentó una muerte temporal durante varios días, en los cuales «presenció toda clase de cosas relativas al *kuei* y al *shen* en los cielos y en la Tierra». ¹⁶ Una *Reseña posterior de investigaciones de espíritu* (*Shen-shen hou-chi*), atribuida a un tal T'ao Ch'ien (365-427 d. de C.), pero que en realidad informaba sobre unos acontecimientos que supuestamente tuvieron lugar siglos más tarde, explica un caso de ubicuidad descri-

16. *Ibid.*, págs. 126-127.

biendo el alma libre de una persona como una duplicación perfecta de sí misma. Se dice que los magos habilidosos son capaces de extraer las almas de otros de sus cuerpos. Habitualmente, lo hacen con las almas de las mujeres hermosas, que luego no recuerdan lo sucedido, como si hubiese ocurrido en un sueño.¹⁷ Las personas pueden enviar «su alma fuera del cuerpo a propósito, especialmente con el fin de ver cosas ocultas».¹⁸ Un relato del siglo XII informa de que un hombre joven, llamado Chien-Pu y también Shun-Yu, era «capaz de emitir su propio *shen*, obteniendo así una información acerca de las cosas que ocurrían en otro lugar. Un día, alguien lo asustó y así Chien-Pu perdió su don y murió poco tiempo después».¹⁹

Los monjes budistas también conocían el arte de abandonar el cuerpo y exploraban el paraíso occidental de Amitabha, incluso antes de ir a morar allí después de la muerte. Esto parece ser una interpretación chamanística de la *dyana* budista (meditación) desde un punto de vista de un viaje a otros mundos. Un relato del siglo XVIII atribuye a un notorio criminal la habilidad poco frecuente de esconder su alma dentro de una vasija, antes de cualquier encarcelamiento o ejecución. Obviamente, resucita muchas veces, para el asombro y la desesperación de la policía. Pero no trata bien a su madre; ésta, exasperada, entrega la vasija a las autoridades y así el hombre muere.²⁰ En general, desde los tiempos antiguos, los trances eran utilizados para visitar el cielo. Se dice que Mu, de Chin (658-620 a. de C.), y Chien-Tse, de Chao (498 a. de C.), visitaron presuntamente al Emperador del Cielo, y una crónica de la visita de Chien-Tse fue conservada por Ssu-Ma Ch'ien.

Se conoce como *chüeh* la catalepsia o muerte aparente, y se atribuye a causas diferentes, entre las cuales está la pérdida del *hun*. Se supone que diversos amuletos y drogas devuelven el *hun*, que es completamente transferible e incluso puede penetrar dentro de un animal (de la misma manera que Lucio acaba dentro de un asno en las *Metamorfosis* de Apuleyo). Chang Tu, un oficial del siglo IX d. de C., informa, en sus *Crónicas de la casa de manifiesto* (*Sun-shih chi*) sobre un caso de metempsicosis o animación del cuerpo de un difunto por el alma de otra persona. La *Descripción general de cosas extrañas* (*I-wen tsung lu*), un tratado de la dinastía Yüan o de la Ming, atribuye a un *kuei* la capacidad de deslizarse furtivamente dentro de un cadáver reciente, con el fin de resucitar. En *Las maravillas reseñadas en mi gabinete privado* (*Liao-chai chi i*), una colección de 430 narraciones

17. *Ibid.*, págs. 100-102.

18. *Ibid.*, pág. 103.

19. *Ibid.*, págs. 103-104.

20. *Ibid.*, págs. 105-106.

de fantasmas, escritas durante la dinastía Manchú por un tal Pu Sung-Ling, un nativo de la provincia de Shantung, se describe el caso de un monje budista muerto que ocupó el sitio del *hun* de un noble; luego, este último regresó al monasterio y vivió entre los discípulos del anterior.²¹ La creencia en la metemempsomatosis (reencarnación) y especialmente en la zooantropía o reencarnación en un animal, en bestias licántropas y en espíritus de plantas estaba muy difundida.

En los lugares en que se creía que los espíritus estaban unidos de tantas maneras con los vivos, es lógico encontrar también un poderoso grupo de especialistas capaces de habérselas con aquéllos. En China, eran los *wu*, pertenecientes al más antiguo sacerdocio. Inicialmente, los sacerdotes *wu* eran principalmente mujeres, pero cuando el confucianismo se convirtió en la religión del Estado, se prohibió a las mujeres la realización de los sacrificios imperiales. En tiempos antiguos eran tan conocidas por sus viajes al cielo que el rey Chao de Ch'u (515-488 a. de C.) pidió una explicación de sus extrañas hazañas a su ministro Kuan She-Fu; éste explicó que las sacerdotisas *wu* no ascendían directamente al cielo, sólo lo hacía su *ching*, que estaba en «un estado luminoso y brillante» y que «era capaz de ascender a las esferas superiores y bajar a las inferiores», siendo así capaz de predecir el futuro y de conocer el pasado. El *wu* también podía ser poseído por el *shen* de otros, lo que también explicaba sus cualidades extraordinarias.²²

En las páginas siguientes, veremos a los sacerdotes chamánicos *wu* obrar en tiempos recientes.

La evocación de los espíritus en Singapur

Alan J. A. Elliott estudió la posesión chamánica en el shenismo de Singapur a finales de 1940.²³ Durante este período, la mayoría de los chinos de Singapur aún se describían a sí mismos como *pai shen*, adoradores del *shen*, y la psicología china estaba basada en la existencia de un *hun* triple y de un *p'o* séptuple. El *shen* era la influencia positiva, relacionada con el *hun*, y su opuesto era el *kuei*, la influencia negativa, relacionada con el *p'o*. Se decía que tanto el *shen* como el *kuei* sobrevivían a la muerte, pero el *shen* lo hacía de un modo más consistente.

21. *Ibid.*, págs. 134 y sigs.

22. *Ibid.*, págs. 190-191.

23. Alan J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore* (Londres, School of Economics, 1955).

El especialista en almas de Singapur, hombre o mujer, era llamado el *tang-chi* (joven adivino), independientemente de la edad real de él o de ella. La mayoría de los *tang-chi* actuaban en los templos y necesitaban todo un arsenal de instrumentos, especialmente las armas, para demostrar el poder del trance sobre el dolor y las autolesiones. Los utensilios más comunes eran las espadas, los puñales, las camas de cuchillos y las dolorosas «bolas de pinchos», que laceraban la carne.

Se pensaba que los *tang-chi* estaban poseídos por los *shen*. Había multitudes de *shen*, pero dos de ellos eran considerados como los más importantes. El primero era un macho, Ch'i-t'ien Ta Sheng («el gran santo igual al cielo»), es decir, el Dios Mono, el personaje principal de la novela *Viaje al Oeste*, a quien volveremos a encontrar en el capítulo siguiente; el segundo era una hembra, la diosa budista Kuan-Yin.

En Singapur, las *tang-chi* hembras se especializaban en los viajes a otros mundos, con el fin de ejecutar el «conjuro de almas» (*khan-bông*) o la nigromancia. Las conjuradoras de almas buscaban la ayuda de Kuan-Yin para que las guiara a través del mundo de los espíritus. Durante cada sesión espiritista, volvían a representar una especie de *Divina Comedia*, hablando con los espíritus del infierno, imitando sus voces y describiendo sus atroces mutilaciones y torturas, continuando hasta encontrar el espíritu que buscaban. «Cuando todo ha acabado, Kuan-Yin emerge de las puertas del infierno, cantando. La conjuradora de espíritus se pone de pie con las manos cruzadas y cae sobre la silla detrás de ella. Las asistentes se adelantan para reanimarla con el agua mágica. Después de algunos segundos recupera la conciencia y se prepara para abandonar la casa.»²⁴

Las novias fantasmas de Taiwán

Entre 1966 y 1968, David K. Jordan realizó unas investigaciones de campo en un pueblo al norte de la ciudad de Tainán, en el sudoeste de Taiwán, donde se habla el idioma hokkien. Las creencias sobre las que informa son sólo una variante de aquellas descritas por De Groot o por Elliott en Singapur. Los taiwaneses hokkien reconocen la existencia de dos almas. El *phék* (*p'o*) se asocia con la tierra, lo femenino, la oscuridad y el yin; es necesario para la vida, aunque transitorio, ya que después de permanecer durante un tiempo en loa ataúdes y alrededor de las tumbas, acaba por expirar. El *hwen* (*hun*) o el *ling* (*leng*),

24. *Ibid.*, pág. 139.

llamado popularmente *linghwen* (*leng-hun*), es inmortal y yang; puede ser enviado al infierno, puede reencarnarse o vivir en un mundo fantasmal, o puede convertirse en un fantasma errante: *goei* (*kuei*). Si un *hwen* es bueno, después de la muerte puede convertirse en un *shern* (*shen*), en un espíritu celestial o en un dios. La voluntad de los innumerables espíritus es revelada por unos especialistas llamados *tang-chi*, que se autolesionan por medio de cinco instrumentos: la bola de pinchos, la espada, la sierra, el mazo con pinchos y el hacha.

La interacción permanente entre este mundo y el mundo invisible de los espíritus está ejemplificada en el fenómeno del «matrimonio infernal», que invariablemente es el matrimonio entre una novia fantasma y un novio humano. Una *tang-chi* femenina especial está a cargo del oráculo del Pequeño Dios en Chiali. Ella «se especializa en bodas de espíritus y tiene una dotación de material para su actuación que puede alquilarse por día».²⁵ La futura novia, el fantasma de una joven muerta en la infancia, reclama una boda apareciendo en el sueño de alguien de su familia o causando la enfermedad o la mala fortuna a alguien cercano. La tarea de la médium consiste en determinar la voluntad del espíritu y de asistir a la familia en el matrimonio. En ciertas épocas, el novio era elegido al azar –se elegía al primer hombre que recogía un sobre de color rojo abandonado en la calle–, pero, según Jordan, en tiempos recientes el matrimonio tiende a mantenerse en familia, casando al fantasma con uno de los maridos de la hermana de éste. Como explicación, Jordan sugiere un posible agotamiento de todas las futuras novias fantasmas en algunas comunidades rurales; pero no se pueden descartar los factores económicos, ya que la novia fantasma recibe una dote considerable. Así, mantenerla en familia debe ser del agrado de todos los implicados. La boda tiene lugar y parece una boda real, excepto por el hecho de que cuando la novia baja del coche, es un maniquí de dos pies y medio de altura, vestido como un muerto, con tres capas de vestimentas; su rostro, en vez de estar pálido y preocupado como el de una verdadera novia, esboza la sonrisa perfecta de una modelo de calendario japonesa. La novia fantasma es una amenaza para su marido. Es más, no se la puede engañar: si el marido intenta evitar esta presencia ultramundana y no hace honor al contrato matrimonial, ella puede vengarse de los vivos, incordiándolos igual que antes. Vive en dos mundos, como lo hace el hombre que acuerda casarse con ella.

25. David K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1972), pág. 141.

Los maestros en montar grullas

Hasta hace poco tiempo, en los círculos taoístas aún se aspiraba al antiguo objetivo de alcanzar la inmortalidad.²⁶ Los viajes más impresionantes entre los mundos siguen atribuyéndose a los sacerdotes taoístas. En su libro *Las enseñanzas del maestro taoísta Chang*, Michael Saso describe las técnicas eclécticas del maestro Chuang-ch'ên Teng-yün, de la ciudad de Hsin-chu, en Taiwán, que murió en 1976.²⁷ De un modo similar a Cornelius Agrippa, el mago alemán de Nettesheim del siglo XVI, el maestro Chuang era capaz de conjurar a los espíritus de las estrellas, cuyos nombres y aspectos conocía. Esta práctica es una de las operaciones taoístas normales referidas a las estrellas, que incluyen el conjuro, la instalación de las estrellas en el propio cuerpo y el caminar sobre las estrellas. Esta última, tal como la describen fuentes relativamente remotas, es particularmente interesante: las estrellas de la constelación de la Osa Mayor llevan al adepto a través de las tres puertas de los nueve cielos, donde éste muestra un talismán a cada uno de los guardianes y pronuncia el nombre de éstos; entonces el guardián le franquea el paso. El adepto llega hasta la puerta dorada, que es la puerta del paraíso, donde su talismán es verificado por los guardianes de los cuatro polos, que le permiten el paso después de consultar con el emperador de la puerta dorada. Cuando llega al cielo Yu Ch'ing, donde los puntos cardinales no existen, penetra finalmente en un paraíso, en cuyo centro crece un árbol de jade con ramas de oro, rodeado de dragones.²⁸ La analogía occidental más próxima a esta práctica es la así llamada «Liturgia de Mitra», un texto mágico helenístico, en el cual las estrellas ayudan al adepto en su ascensión al cielo (véase el capítulo 10, más adelante).

Al igual que Michael Saso, John Lagerwey trabajó con un informador extraordinario: el sacerdote taoísta Ch'ên Jung-sheng, de la ciudad de Taitung, en el Taiwán de hoy en día. Más ambicioso que Saso, Lagerwey emprendió la investigación del sacerdocio *wu*, comenzan-

26. John Blofeld, que pretende haber pasado diecisiete años en China antes de la segunda guerra mundial, visitó unas ermitas taoístas en las cuales los fieles más serios estaban trabajando para lograr la transformación de su cuerpo «en una sustancia adamantina brillante, ingravida pero dura como el jade», aunque la mayoría de los taoístas «forman cuerpos espirituales que se perfeccionarán antes de morir» (John Blofeld, *Taoist Mysteries and Magic*, Boulder, Shambhala Publications, 1982, págs. 47-48).

27. Michael Saso, *The Teachings of Master Chuang* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1978).

28. Robinet, *Méditation*, pág. 308.

do en el punto en el cual fue abandonada por De Groot en 1910, obteniendo unos resultados espectaculares.²⁹

La liturgia taoísta parece ser la representación de un viaje celestial, poderosamente evocador de las situaciones chamánicas. Lagerwey describe detalladamente la consagración ritual de un templo, que tuvo lugar en noviembre de 1980, en Taitung, con Ch'en Jung-sheng actuando como *kao-kung* (sacerdote de altos méritos).³⁰ El rito, que duró tres días (veinticinco horas en total), incluía diecinueve secuencias de una gran complejidad. En la víspera del primer día, toda la parafernalia que se utilizaría fue purificada por el fuego, a lo que siguió un breve pero poderoso concierto de tambores, la anunciación, el izamiento de la bandera, la ofrenda del mediodía y la división de las lámparas. El segundo día fue dedicado al «país del Camino».³¹ El tercer día, la ofrenda ortodoxa y la salvación universal –al igual que las otras, sumamente simbólicas de la comunicación entre los mundos– concluyeron la secuencia.

Sobre el muro exterior del templo había un letrero que describía el sentido del ritual. Según éste, cuando suenan los tambores, el mal es expulsado a través de un fuego alimentado por aceite. Se envían documentos a los tres reinos de los cielos, del agua y de la tierra, invitando a los notables a un «banquete fragante». Estos comunicados, dirigidos a las presencias ultramundanas y redactados en el remilgado estilo de la burocracia confucianista, son enviados a los secretarios de los reyes y a los dignatarios celestiales: a la puerta dorada en la capital de jade del cielo, a la puerta de las cuatro cómodas de los tres reinos, a la cómoda del gran soberano del despacho del cielo, a la corte del cenit celestial de la pureza más alta, al despacho de la cima oriental Tai, etc. No se omite a ninguno de los dioses ni a los empleados de alto rango del cielo y del infierno. Para hacer llegar las invitaciones, el sumo sacerdote confía en los dioses mensajeros.

Que los dioses montados galopen cada uno en la dirección correspondiente y entreguen [sus documentos] en el despacho correcto, penetrando en lo alto dentro de la Puerta Dorada de la Capital de Jade y más abajo, dentro de las aguas brillantes y la tierra oscura... Lo enunciado más arriba se anuncia a las muchachas de jade de los Tres Cielos encargadas de la transmisión, a los mensajeros de los caminos a través

29. John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (Nueva York y Londres, Macmillan-Collier, 1987).

30. *Ibid.*, pág. 53.

31. *Ibid.*, págs. 53-55.

de las nubes de los Nueve Cielos, a los oficiales de mérito de la Unidad Ortodoxa, a los grandes generales del metal derretido y de las campanas de fuego, a los poderosos oficiales encargados de hacer memorable este día, a los empleados que montan los dragones voladores: a todos los dioses de la transmisión.³²

El siguiente ritual de anunciación fue ideado por un movimiento taoísta del siglo X d. de C., llamado el método ortodoxo del corazón del cielo (*t'ien-hsin cheng-fa*). A finales del siglo XII, practicar el *fa-piao* (el envío del memorial) se había convertido en la norma.³³ Hoy en día, sobrevive en una forma simplificada. Comienza con una larga secuencia de purificación. El sacerdote se transforma en un ser cósmico, cuya cabeza es una nube de tinta, cuyo cabello son estrellas desparramadas, cuya nariz es una montaña y cuyos dientes son como un bosque de espadas. Este gigante se oculta detrás de la Osa Mayor, convoca a sus almas terrestres y celestiales, y después comienza a caminar por encima de las estrellas de la Osa Mayor, con el fin de alcanzar la puerta dorada y ser recibido en audiencia por el Emperador del Cielo. Al mismo tiempo es purificado por «los nueve fénix que destruyen la suciedad» e incorpora las energías de las estrellas.

Ante el altar, el sacerdote ofrenda incienso a los seis maestros y a los cuatro santos, que dejan la puerta dorada detrás de ellos y bajan a la tierra en una carroza de nubes, conducida por una yunta de grullas.³⁴ Cuando los invitados han llegado invisiblemente a sus tronos, se les ofrece vino. Rociando el altar con una flor mojada, el sacerdote ordena a los demonios que se marchen, todo ello acompañado con frenéticos sonidos de percusión. Entonces se vuelve para ofrecer el incienso; su fragancia asciende al cielo, adoptando la forma de sellos celestiales y atrayendo hasta el altar a los inmortales, sentados sobre unas nubes coloreadas, «todos los generales y mariscales del espacio exterior».³⁵ La convocatoria de los invitados celestiales continúa, al proclamar el sacerdote cuán difícil es «subir a allá arriba sin una yunta de fénix o una montura de grulla; no hay forma de llegar allí, salvo montando las nieblas y las nubes». Sin embargo, el sacerdote parece tener éxito y la invitación es enviada a «los Tres Seres Puros, al Emperador de Jade, a las nueve categorías de los santos y de los in-

32. *Ibid.*, pág. 66.

33. *Ibid.*, pág. 69.

34. *Ibid.*, pág. 78.

35. *Ibid.*, pág. 80.

mortales, al sol, a la luna y a la Osa Mayor..., a los inmortales de los cinco picos y las diez cuevas, a las tres islas y a las nueve islas y a todos los fantasmas y dioses de las nueve fuentes y de las seis cavernas, a todos los dioses, desde los gobernantes de los Nueve Cielos hasta el más humilde de los dioses terrenales...». ³⁶ Dos documentos, escritos con tinta de color rojo, aseguran que la puerta del cielo está abierta y que los «vientos estelares» son favorables. El sacerdote se prepara para el «paseo del unicornio», anunciando que sus asistentes han abierto la puerta del cielo y han preparado su camino, como para que pueda encontrarse con los potentados del cielo. Entonces, al pronunciar el nombre de cada una de las siete estrellas de la Osa Mayor, «camina» sobre ellas. El significado esotérico del ritual es que el sacerdote está enviando al cielo la «criatura de color rojo»: una energía procedente de la parte baja de su abdomen, a través de las estrellas de la Osa Mayor, con el fin de mantener una «audiencia silenciosa ante el Emperador Supremo». ³⁷ Sin embargo, nominalmente, los gestos del ejecutante de la liturgia taoísta son una simulación del ascenso celestial y, como tales, son poderosamente evocadores de una sesión espiritista chamánica. Después de varias otras secuencias, se despide a los invitados. Montan en la carroza de nubes y la yunta de grullas despega. ³⁸

Una parte del viaje de anunciación ultramundano se repite de una forma más compleja en el ritual llamado País del Camino (*tao ch'ang*), que es el episodio central de un ritual de ofrenda. Después de ser invitados, los seis maestros y los cuatro santos regresan, montados en su carroza de nubes. Se lleva un mensaje al Emperador de los Cielos por medio del humo «de los cinco colores»; acompañados de poderosos golpes de tambor y de gong, los potentados de los cuatro vientos son convocados a través de una «danza de las espadas»; se ofrecen el vino y el incienso; el té es presentado al Maestro de la Pureza de Jade por el sacerdote, que hace genuflexiones y reverencias; y las ofrendas del té se repiten dos veces más, concluyendo con unos himnos.

La actuación es comprensible desde al menos tres perspectivas: primero, la audiencia puede comprender los episodios principales del viaje celestial; segundo, el sacerdote ejecuta unas visualizaciones complicadas, y tercero, el sacerdote describe aquello que «realmente» ocurre desde el punto de vista de unas sutiles energías corporales y

36. *Ibid.*, pág. 81.

37. *Ibid.*, pág. 83.

38. *Ibid.*, pág. 88.

de acontecimientos en lo que podemos llamar su «organismo antropocósmico». De hecho, es posible una doble hermenéutica de los viajes espaciales: una lectura es exterior, teatral y macrocósmica. La otra es microcósmica y se refiere a «descensos» y «ascensos» reales dentro de los palacios interiores del cuerpo, construidos y amueblados con cuidado dentro de la mente, de acuerdo con antiguos procedimientos taoístas. Seguir las visualizaciones del sacerdote durante la ascensión al cielo, tal como recomienda un texto del siglo XIII, resulta instructivo:

Visualiza la piedra de tinta de color rojo y el plato de agua como al sol y a la luna, respectivamente, al papel como unas tiras doradas, al pincel como un dragón de color verde y al humo del incienso como unas nubes blancas. Los empleados del símbolo están encima de estas nubes, y los muchachos y las muchachas, los oficiales y los generales del método simbólico están formados hacia la derecha y hacia la izquierda. Cuando esto se haya cumplido, forma en tu mano la señal de la Osa Mayor y visualiza las Osas de las cinco direcciones que envuelven el cuerpo. Camina por la Osa *huo-lo*, oprime el punto del Emperador en lo Alto en tu mano y visualízate penetrando en las Tres Terrazas y en la Osa Mayor.³⁹

Al igual que el chamán, el sacerdote taoísta también desciende al mundo inferior en busca del alma de un difunto, acompañado de fuertes golpes de tambor; por medio de las grullas asciende al cielo para mediar en nombre del alma, con el fin de que sea admitida en el mundo celestial.⁴⁰ En otro ritual, una declaración de perdón es obtenida en el cielo; emitida por el jefe de la enseñanza del Cielo de Color Verde, por otra parte conocido como el salvador del infortunio, es llevada por un servidor que simula montar un caballo. Los símbolos de la ascensión abundan: por ejemplo, se cantan en tonos cada vez más altos; ⁴¹ el sacerdote lleva zapatos con plataformas, etc. El descenso al infierno, con el fin de liberar a un alma difunta (una parte del ritual proponía un ataque al infierno), es particularmente teatral. Después de que el ruido ensordecedor de los tambores y los gongs hayan indicado que es medianoche, el oficiante, que a menudo es un médium, llega ante las puertas del infierno y conjura al portero (representado por el tamborilero o por otro actor) para que le permita pene-

39. *Tao tsang* 1221 (*Shang-ch'ing ling-pao ta-fa*), traducido en Lagerwey, pág. 156.

40. Lagerwey, *Taoist Ritual*, págs. 191-192.

41. *Ibid.*, pág. 197.

trar dentro del reino sombrío de Yama. En una elaborada escena, el portero pide dinero, es decir, verdadero dinero de cobre, no dinero de papel. Como el oficiante no lo posee, le franquean la entrada después de cantar un fragmento de las escrituras. Continúa cantando, pero su canto se refiere al infierno, describiendo lo que presencia más allá de la puerta del poderoso Yama, en el reino de la oscuridad. Allí, en el centro del infierno, ejecuta un poderoso exorcismo para liberar el alma del difunto y, al conjurar a los «divinos soldados de los Cinco Campos», destruye la morada de los muertos, simbolizada por una fortaleza de papel. La familia del difunto ayuda en la destrucción.⁴²

A cada paso del ritual taoísta, los diferentes niveles de comprensión sugieren que se ha adaptado una representación chamanística externa a una exégesis taoísta interna.

42. *Ibid.*, págs. 216-218.

CAPÍTULO VI

VIAJES A TRAVÉS DE LA MENTE

El budismo y los viajes a otros mundos

El alma libre en el hinduismo

Correcta o incorrectamente, la India védica está considerada habitualmente como la tierra natal del éxtasis. Tres veces al día, los sacerdotes védicos bebían el jugo recién exprimido de una planta de las montañas llamada *soma*, tóxica y probablemente alucinógena. Desde tiempos remotos, esa planta ya no se encuentra. En su lugar, los brahmanes utilizaron diversos sustitutos, pero seguramente sus propiedades no eran las mismas que aquellas descritas en los himnos védicos. En los años sesenta, R. Gordon Wasson, un banquero retirado, y Wendy Doniger, una estudiosa de la indología, reunieron una gran cantidad de información con el fin de demostrar que la planta de *soma* era el *agárico mosca* (*Amanita muscaria*), un hongo muy extendido en Europa y Asia, posiblemente utilizado en el pasado por los chamanes de Siberia para entrar en trance. De acuerdo con la teoría de Wasson, el *agárico mosca* fue utilizado por los indoiraníes en su tierra natal asiática, durante un período en el cual se produjo un activo intercambio lingüístico entre ellos y los finougrios. Cuando avanzaron hacia la conquista de Irán y de India, perdieron el contacto con el hongo *agárico mosca*, que no crece en ninguna de aquellas regiones. Por esta razón fue necesario encontrar sustitutos.¹

La vida futura védica transcurría en la morada subterránea de Yama, que fue el primero en morir y el primero en viajar a la tierra de los muertos. El alma tenía que abrirse camino, pasando al lado de dos perros terroríficos, cuyos cuatro ojos poderosos vigilaban la entrada (*Rigveda*, 10.14.11): una versión pobre del Cancerbero griego. En el

1. R. Gordon Wasson y Wendy Doniger O'Flaherty, *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovitch, s.f.); la segunda parte, «The Post-Vedic History of the Soma», págs. 95-151, es de O'Flaherty.

reino opaco de Yama, el alma no debía esperar ningún tipo de maravilla en particular; era sencillamente la morada de los ancestros, el *pituh* (de *pitr-*, «padre»). Sin embargo, otros himnos védicos hablan del juicio celestial de los muertos y del castigo póstumo por los actos cometidos en vida. La imagen se aclara durante el período posvédico,² donde se establece una diferencia entre la inmortalidad celestial para los buenos y el castigo para los malvados, en uno de los veintiún infiernos subterráneos. Según los *Upanishads*, el alma se eleva del fuego de la cremación y emprende el camino sin retorno de los dioses (*devayana*), o el camino de los padres (*pitriyana*), que vuelve a conducir a la tierra a través de la reencarnación.³

El concepto de un alma del libre sueño, llamada *atma*, se encuentra en su elemento en los *Upanishads* (véase el *Upanishad de Chandogya*, 8.10.1). A un soñador le corresponde visitar a los dioses, ya que en el sueño profundo, los hombres y los dioses son idénticos (*Upanishad de Brhadaranyaka*, 4.3.20), y el cielo ya está en nuestro propio corazón (*Upanishad de Chandogya*, 8.3.1-3). No se debe despertar a un alma repentinamente, ya que ésta puede verse en peligro de no volver a encontrar el camino a su cuerpo (*Upanishad de Brhadaranyaka*, 4.3.14).⁴ Los *Upanishads* también mencionan los viajes a otros mundos.⁵

La referencia a la libertad que goza el alma del sueño explica los poderes mágicos especiales (*siddhi*) obtenidos por los ascetas y los yoguis: Uno de estos *siddhi* es la capacidad de volar a través de los aires, ya mencionado por el *Rigveda* (10.136.3-4), como fruto de la ingravidez, tal como ya hemos hallado en el taoísmo antiguo. Según Hemaçandra, los ascetas de Jaina lograban que sus cuerpos fuesen más ligeros que el aire,⁶ y el *Yogasutra* de Patáñjali menciona el *laghi-man*, o sea, el logro de la ingravidez, entre los ocho poderes mágicos más importantes (*mahasiddhi*) de los yoguis.⁷

Una parte de la variada tradición hindú son los innumerables relatos sobre levitaciones y viajes a otros mundos. Pertenecen a la evolu-

2. Véase S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead: The Idea of Life after Death in the Major Religions* (Nueva York, Scribner's Sons, 1969), págs. 166-167.

3. Véase Geoffrey Parrinder, *The Indestructible Soul: The Nature of Man and Life after Death in Indian Thought* (Londres, Allen & Unwin, 1973), pág. 88.

4. Herbert Günther [Guenther], *Das Seelenproblem in alteren Buddhismus* (Köln, K. Weller, 1949).

5. Véase Gherardo Gnoli, «Ashavan: Contributo allo studio del libro de Ardā Wirāz», en *Iranica*, págs. 427-428.

6. Hemaçandra, *Trisastisalakapurusaçarita* 1, vols. 852-862, citado por William Norman, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (Chicago y Londres, Open Court, 1928), pág. 16.

7. Patáñjali, *Yogasutra* 3:42; véase Brown, *Miracles*, pág. 16.

ción del antiguo folclore chamánico, que afectó profundamente al misticismo yogui. Son abundantes las leyendas de poderes milagrosos, relacionados con los nombres del yogui Nagarjuna, también llamado Gorakhnath. Éste vivió entre los siglos IX y XII d. de C., y se dice que descendió al mundo subterráneo de los nagas (unos serpiente) para obtener el incienso mágico, con el fin de salvar la vida de una mujer. Según otra tradición, fue al mundo inferior, amenazó a Yama con destruirlo, sacudió los cimientos del reino de los muertos y después modificó los archivos, con el fin de cambiar el destino de su gurú, Matsyendranath, que tenía una inclinación al sexo demasiado pronunciada.⁸ Habiendo estudiado una serie de instancias del «conjuro de las almas» chino, estamos más capacitados para comprender el trasfondo chamánico de estos relatos.

Sin dejar de lado los viajes a otros mundos, la tradición hindú evolucionó de dos maneras, que parecían estar separadas pero que en realidad no eran siempre diferentes: el arrebató extático y el misticismo yogui. Ambos se superponen, en cuanto que el misticismo yogui culmina en un éxtasis similar al del arrobamiento extático. Mircea Eliade hace una diferencia entre el éxtasis chamánico y el «éntasis» de los yoguis, pero la distinción es problemática. El yoga presupone la interiorización de las prácticas extáticas y de una jerarquía vertical del ser, y en este sentido es muy similar al misticismo occidental, ya sea el platónico o el cristiano. Ciertamente, tenemos el derecho de aplicar la palabra *éxtasis* al logro supremo del yogui, desde el momento en que llamamos éxtasis a la unión (según Plotino) del alma con el Uno o a la unión (según Buenaventura) de la mente con Dios.

El psicoanalista J. Moussaieff Masson⁹ volvió a aplicar la expresión freudiana «sensación oceánica» (*ozeanisches Gefühl* o *Einigkeitsgefühl*) al contexto hindú del cual Freud la extrajera originalmente. Freud basaba su expresión en *La vida de Ramakrishna*, de Romain Rolland, y más precisamente en una experiencia extática (*samadhi*) narrada por Ramakrishna: «Se elevaban unas grandes olas luminosas en cualquiera de las direcciones que mirase». Un análisis reciente de la «locura divina» entre los místicos bengalíes muestra que el *bhava* (éxtasis), aunque de un contenido similar y frecuentemente basado en la «sensación oceánica», puede obtenerse a través de diversos métodos. El mejor ejemplo de la multiplicidad de métodos y de la unidad de resultados continúa siendo el mismo Ramakrishna (Gadadhara

8. Véase Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Nueva York, Sheed & Ward, 1964), cap. 8.

9. J. Moussaieff Masson, *The Oceanic Feeling: The Origins of Religious Sentiment in Ancient India* (Doordrecht, Reidel, 1980), pág. 33.

Chatterji, 1836-1886), que incluye (incluyó) tanto la devoción singular a una deidad como el universalismo védico, combinado con el yoga y el tantra.¹⁰ De niño, Ramakrishna fue poseído por los dioses. A los diecinueve años, cerca de Calcuta, fue nombrado sacerdote de la diosa Kali. Allí practicó el ascetismo y la meditación, y tuvo unas visiones de fuego y de luz, pero la visión de la Madre le fue denegada hasta que intentó suicidarse. Fue en aquel instante cuando la Diosa se reveló ante él como un océano de conciencia.¹¹ Durante un tiempo, osciló entre la arrobada unión extática con la Madre y el doloroso despertar; a los ojos de los otros estaba absolutamente loco, hasta que una mujer santa que lo visitaba declaró que su estado no era el de una locura común, sino de una locura divina. Entonces, también otros reconocieron en él una encarnación de Visnú, y Ramakrishna comenzó a practicar el misticismo vaishnava de acuerdo con unos métodos más formales, y más tarde aprendió la meditación yogui, entrando además en un estado de *samadhi* por espacio de seis meses (habitualmente, tales estados extáticos sólo duran un corto espacio de tiempo). Incluso al practicar el yoga, tenía unas visiones personales de tonos muy particulares. Por ejemplo, una vez vio a un hombre joven lamiendo sus siete centros sutiles (*cakra*) hasta alcanzar el último: el loto de los mil pétalos (*sahasrara*) en lo alto de su cabeza, y el loto floreció.¹²

En estos ejemplos de *samadhi* hindúes, ni el yogui ni el santo experimentaron un viaje a otro mundo. Por otra parte, la geografía de la vida posterior y las visitas al otro mundo fueron erigiéndose cada vez más en una especialidad del budismo.

El alma libre y los otros mundos en el budismo

Al menos en teoría, la existencia de un «alma libre» en el budismo es problemática. De hecho, el Buda («el despierto») estaba en contra de la teoría brahmánica del *atman*. Desarrollando su famosa lógica negativa, el Buda enseñó que no existe nada permanente y, por lo tanto, no existe una cosa tal como un alma estable (*atman*): «Ningún fenómeno es *atman*», declara el *Majjhima Nikaya* pali (1.230). Cuando Vacchagotta le preguntó qué pensaba con respecto al *atman*, el Buda, no respondió nada, ya que cualquier cosa que dijese sería malinterpretada (*Samyutta Nikaya*, 400s.).

10. June McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal* (Chicago, The University of Chicago Press, 1989), pág. 93.

11. *Ibíd.*, págs. 94-95.

12. *Ibíd.*, pág. 101.

Por otra parte, el budismo primitivo sostenía con firmeza la libertad del alma del sueño, una libertad en la cual se basaban todos los grandes *iddhi* (palabra pali por *siddhi*).

De una sola persona se convierte en muchas y de las muchas vuelve a ser una. Ahora aparece y ahora vuelve a ocultarse. Atraviesa muros y montañas sin impedimento, como si fuesen el espacio vacío. Se zambulle dentro de la profundidad de la tierra y retorna como si emergiese del agua. Camina sobre el agua sin hundirse, como si fuese la tierra. Flota con las piernas cruzadas en el aire, como un ave alada. Toma en su mano las grandes y poderosas luminarias, el sol y la luna y las acaricia. Incluso alcanza el mundo del brahmán (es decir, el alma universal), permaneciendo en su cuerpo.¹³

Según los textos pali, el *iddhi* principal del Tathagata (el Buda) es la levitación (*Samyutta Nikaya*, 5.283). Poco tiempo después de su iluminación, el Despierto voló por encima de las aguas del río Ganges, «desapareciendo de una orilla y apareciendo de pie sobre la opuesta en compañía de sus hermanos».¹⁴ Otra fuente informa que los barqueros exigieron una remuneración al Buda para cruzar el río. «Buenos hombres —contestó el Buda—, no poseo el dinero para atravesar», y en el mismo instante voló por encima del agua hasta la orilla opuesta.¹⁵ Sin embargo, por otra parte, sabemos que el Buda disuadió a un asceta de caminar sobre el agua si disponía de una barca. Como advirtió John S. Strong, los poderes mágicos, y especialmente el poder de la levitación, son tratados de un modo muy contradictorio por el budismo: por una parte, el Buda los desaprueba, pero por otra tanto el Buda como sus discípulos los llevan a cabo activamente.¹⁶

De un modo similar, aunque del budismo se podría esperar una oposición a la multiplicación de los mundos paralelos, donde viven los Budas, los dioses, los demonios y los muertos, el concepto de una condición intermedia entre este mundo y la extinción en el *nirvana* es un aspecto constitutivo del budismo antiguo. Así, los mundos paralelos proliferaban en los círculos budistas, incluyendo los paraísos de

13. *Digha nikaya* 2: citado en Günther, *Seelenproblem*, y en Brown, *Miracles*, pág. 15 (traducción mía).

14. *Digha nikaya*, «Mahaparinnibbana», *sutta* 16, citada por Brown, *Miracles*, pág. 18.

15. *Lalita vistara*, citada por Brown, *Miracles*, pág. 18. Para otras referencias, véase más arriba.

16. John S. Strong, «Wenn der magische Flucht misslingt», en H. P. Duerr, comp. *Sehnsucht nach dem Ursprung* (Frankfort, Syndicat, 1983), págs. 503-518; véase mi *Expériences de l'extase* (París, Payot, 1984), págs. 99-101.

los Budas y de los dioses luminosos, asexuados y preceberos; además estaban los infiernos, habitados por los ancestros y los demonios.¹⁷

Combinado con genuinas prácticas yóguicas, adaptadas a una nueva finalidad, el lamaísmo tibetano se convirtió en un paradigma de los viajes a otros mundos.

La liturgia funeraria del budismo tibetano

El *Bar-do'i-thos-grol* (*El libro de los muertos*; léase *Bardo thödöl*) es un *gter-ma* (un tesoro oculto), es decir, una obra apócrifa de fecha incierta, presumiblemente escrita por Padmasambhava, el apóstol del budismo tántrico del Tíbet, del siglo VIII, y que fue ocultada durante su vida, para ser exhumada siglos después. Partiendo de la biografía principal de Padmasambhava, redactada por su discípula, la princesa Yeshe Tsogyel, descubrimos que el gurú del Tíbet era una reencarnación del Buda Amitabha, que recibió su instrucción yóguica directamente del cielo y que podía volar como un pájaro.¹⁸

El *Bardo thödöl* es una liturgia funeraria de los lamas, cuyo propósito es proporcionar un asesoramiento al alma de los muertos, cumpliendo así la función de un manual chamánico para los «conjuradores de espíritus», adaptado a las exigencias sumamente sofisticadas de las doctrinas y los rituales de los lamas. El propósito de leer el *Bardo thödöl* al lado del difunto durante cuarenta y nueve días es el de «cerrar la puerta» del útero abierto, preparado para atrapar el alma, con el fin de atraparla dentro de un cuerpo y de asegurarle un destino póstumo provechoso.¹⁹

Efectivamente, la palabra *Bardo* significa cualquier «estado intermedio», y no necesariamente se limita al estado después de la muerte. En consecuencia, el texto habla de seis *bardo*: el bardo del nacimien-

17. J. R. Haldar, *Early Buddhist Mythology* (Londres, Luzac & Co., 1977); Bimala Charan Law, *The Buddhist Conception of Spirits* (Calcuta, Thacker, Spink & Co., 1923).

18. Véase *The Tibetan Book of the Great Liberation or The Method of Realizing Nirvana through Knowing the Mind*, edición y prólogo de W. Y. Evans-Wentz (Londres, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1968).

19. Hoy disponemos de dos traducciones del *Bardo thödöl*: la tradicional, *The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane*, traducción de Lama Kazi Dawa Samdup, comp. de W. Y. Evans-Wentz (Londres, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1957); y una más reciente y más precisa, *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, por el gurú Rinpoche según Karma Lingpa, traducción de Francesa Fremantle y Chögyam Trungpa (Berkeley y Londres, Shambala Publications, 1957).

to, el bardo de los sueños, el bardo de la meditación samadhi, el bardo del momento antes de la muerte, el bardo de dharmata y el bardo del devenir.²⁰ En la muerte, sólo se pueden experimentar los tres últimos *bardo*.

El recitado del *Bardo thödöl* para los difuntos sólo es necesario en el caso de aquellos que no están familiarizados con las practicas yóguicas, que permiten la liberación directa después de la muerte. En los casos corrientes, el *Bardo thödöl* debe leerse al lado de los muertos y, ya que el estado *bardo* no puede exceder los cuarenta y nueve días, esto es cuanto puede durar el recitado. El texto no explica de qué manera el sacerdote que recita sabe si ha logrado instalar el alma errante dentro de una de las mansiones celestiales (descritas más abajo). Teóricamente, el recitado debería cesar al cesar el estado *bardo*.

El primer *bardo*, que acontece después de la muerte, es una ocasión, única pero breve, en la cual se puede ser absorbido en la calidad de lo budístico. Lo que señala este estado es una luz clara; si se la sigue, lleva a la liberación inmediata. El sacerdote *bardo* lo repite urgentemente a la persona en el umbral de la muerte.

El segundo *bardo*, en el que penetran los muchos que no son absorbidos dentro de la luz del primero, comienza con una nueva oportunidad de desaparecer en la calidad de lo budístico. La luz de la pura conciencia llamea ante nuestra mente. Si la seguimos, lleva a la liberación; si no lo hacemos, la conciencia del difunto penetra dentro del confuso *bardo* de las ilusiones del karma, durante el cual es importantísimo disponer de un asesoramiento profesional, ya que el alma del difunto está en un estado de choque.

A estas alturas, sus parientes lloran y se lamentan, se interrumpe su ración de alimento, se le desnuda, se deshace su lecho, etc. Él puede verlos pero ellos no, y puede oír cómo lo llaman, pero ellos no pueden oír cómo los llama él, así que se marcha desesperado. En este momento aparecerán tres fenómenos: unos sonidos, unas luces de colores y unos rayos luminosos, y él se sentirá desfallecer de miedo, de terror y de confusión, por lo que ahora debe leerse la gran presentación del *bardo* dharmata.²¹

La experiencia *bardo* es en realidad una treta, sencilla pero convincente, a la que nos somete nuestra propia mente. Si se reconoce su

20. Fremantle y Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*, pág. 40.

21. *Ibid.*, págs. 39-40.

vacuidad desde un principio, entonces es posible evitarla dejándose absorber por la luz incolora. En el caso contrario, aparecen nuevos fantasmas insustanciales, totalmente envueltos en luz: algunos buenos pero no demasiado brillantes, y otros malignos pero incitantes. Por consiguiente, es esencial que se informe a la conciencia angustiada, situada en este *bardo*, de que cualquier cosa que aparezca es una pura ilusión mental. Así, con un rugir de truenos, el espectáculo comienza y el difunto se zambulle en una encantadora y misteriosa Disneylandia de apariciones, que comienza con los cinco Budas de la meditación (es decir, unos Budas mentales, creados con fines meditativos). Ocupan el centro y los cuatro puntos cardinales. A cada uno de los cinco reinos se le asigna un color, un Buda con una consorte femenina especial, dos bodhisattvas con sus consortes, un elemento y un *loka* (mundo inferior) al que los muertos deben evitar.

Desde el radiante centro de color azul aparece primero el bendito Vairocana, sentado sobre un trono de leones; su elemento es el éter y su mundo inferior el *devaloka* (el paraíso de los dioses), que emite una opaca luz blanca. Si el difunto no ve la luz de color azul, entonces el *bardo* continúa con la ascensión de una brillante luz blanca por el este, correspondiente al Buda Vajrasattva con su consorte Mamaki y dos bodhisattvas, con sus respectivas consortes. Este reino está conectado con el elemento agua y con el mundo inferior del infierno, anunciado por una «suave luz de humo». La conciencia del muerto, aterrada por la intensidad de la luz blanca, puede verse atraída por la luz del infierno, de la que debería alejarse.

Si al segundo día la conciencia del muerto no es absorbida en la calidad de lo budístico, el *bardo* continúa al tercer día con una luz de color amarillo surgiendo del sur, correspondiente al Buda Ratnasambhava con su consorte, acompañado de dos bodhisattvas con sus consortes, al elemento tierra y a la suave luz de color azulado del mundo humano.

De un modo similar, si durante el cuarto día el difunto sigue indeciso, amanece desde el oeste la intensa luz de color rojo del Buda Amitabha con su consorte y su séquito de bodhisattvas. El elemento correspondiente es el fuego y el *loka* es *pretaloka*, anunciado por una suave luz de color amarillo.

El texto no dedica mucha atención a los *pretas*, una categoría especial de fantasmas, llamados «fantasmas hambrientos». Sus bocas son tan pequeñas como la punta de una aguja y están situadas en medio de la cabeza, lo que les dificulta el acto de comer. Son unas de las criaturas más pintorescas de la tradición india. Son demonios ar-

dientes, adustos y desdichados, que luchan y se hieren entre sí.²²

Después de un tiempo, si el difunto deja de aprovechar las oportunidades del cuarto día, el resplandor de color verde del quinto día amanece desde el norte, y el actor principal es el Buda Amoghasiddhi, con sus consortes y séquito, el elemento aire y la suave luz de color rojo del *loka* de los belicosos demonios asura. Como actores al final de una representación, si el muerto aún permanece allí, durante el sexto día los cinco reinos al completo llenan el cielo, junto a cuarenta y seis deidades; y el séptimo día continúa la repetición, junto con otros dos mundos: el paraíso y el reino animal.

Del día octavo hasta el decimocuarto, la representación es una repetición de los primeros siete, pero en una clave monstruosa y aterradoradora. Los cinco Budas de la meditación y sus séquitos aparecen como furiosas deidades bebedoras de sangre, que generan el miedo y la confusión; aunque prácticamente no cambian, ya que son proyecciones mentales. Ahora el reconocimiento se hace extremadamente difícil, ya que el propósito de estos Budas heruka y sus consortes no es el de ser agradables. Así es Vairocana, con su horrible disfraz: «Su cabello de color rojo dorado vuela hacia arriba, ardiendo, sus [tres] cabezas están coronadas por calaveras secas y por el sol y la luna, su cuerpo está adornado con serpientes negras y calaveras recientes».²³ La recapitulación final, con todas las deidades congregadas sobre el escenario, es memorable: «Con los dientes mordiendo el labio inferior, los ojos vidriosos, el cabello atado en la punta de la cabeza, con grandes barrigas y cuellos delgados, sosteniendo los archivos del karma en sus manos, gritando "¡Golpea!" y "¡Mata!", sorbiendo cerebros, arrancando cabezas de los cuerpos y desgarrando los órganos internos: así llegarán, llenando todo el universo».²⁴ Ahora el sacerdote *bardo* tiene que esforzarse para convencer al difunto de que esta pesadilla no es más que el producto de su propia mente, es decir, que es puro vacío y una ilusión. «Cuando aparezcan las proyecciones de este modo, no temas. Tienes un cuerpo mental con tendencias inconscientes, de manera que aunque te maten y te corten en pedazos no morirás... Los Señores de la Muerte también surgen de tu propia mente resplandeciente, no son de consistencia sólida. El vacío no puede ser dañado por el vacío».²⁵

22. Véase Law, *Buddhist Conception*, págs. 2 y sigs.

23. Fremantle y Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*, pág. 60.

24. *Ibid.*, pág. 69.

25. *Ibid.*.

Comenzando alrededor del décimo día, el difunto puede aprender algunas cosas importantes acerca del cuerpo *bardo*, que en realidad es un alma libre o un alma del sueño, dotada con todos los *siddhi* milagrosos que se puedan desear. Saberlo es particularmente importante para el difunto (cuando finalmente él o ella se han percatado de que están muertos), para poder acabar con las terribles ilusiones del karma, que pueden atormentar la conciencia de mil maneras. El difunto tiene ahora la oportunidad de ver a sus amigos y parientes, aunque la presencia de él o de ella siga siendo ignorada. Entonces surge la idea de que sería bueno volver a tener un cuerpo. Luego acontece el desagradable episodio del juicio de los muertos. El genio bueno y el genio malo cuentan las buenas y malas acciones del difunto, el Señor de la Muerte verifica la cuenta, mirando dentro del omnisciente espejo del karma. Luego administra al alma la pena capital, pero incluso esta pena capital produce dolor sin matar. «Entonces el Señor de la Muerte te arrastrará del cuello con una cuerda y te cortará la cabeza, arrancará tu corazón, arrancará tus entrañas, sorberá tu cerebro, beberá tu sangre, comerá tu carne y roerá tus huesos; pero no puedes morir, de forma que aunque tu cuerpo sea despedazado te recobrarás.»²⁶ En este punto es especialmente útil saber que el cuerpo *bardo* sólo está constituido por la materia de los sueños y que nada puede afectarlo; el dolor es una ilusión. El lector comprenderá aquí que la lógica del *Bardo thödöl* no es la de desplazar las representaciones populares del mundo de los muertos, sino la de reinterpretarlas como puros estados mentales, creadores de ilusiones poderosas. En última instancia, eres tú mismo quien escribe el guión de tu propia muerte y sólo depende de ti el que lo conviertas en un interminable espectáculo de los horrores, una divina comedia o la más absoluta nada. Darse cuenta aporta una comprensión del estado *bardo* y este reconocimiento lleva a una inmediata liberación.

Sin embargo, puede que el reconocimiento no se produzca. En este caso, el difunto está condenado en uno de los seis reinos preparados para recibir el alma: el reino de los devas, el infierno, el mundo de los humanos, el reino de los pretas, el reino de las asuras y el reino animal. Ahora todos ellos envían señales visibles en forma de una luz coloreada, como ya vimos más arriba. En este punto, los sacerdotes *bardo* deben ejecutar un ritual para disuadir a los muertos de la reencarnación en los mundos inferiores y dolorosos, y, del mismo modo, se concentran en disuadir al alma de entrar en mundo alguno. Con este fin, pueden recurrir a una serie de métodos para «cerrar la puerta

26. *Ibid.*, págs. 216-222.

del útero». De hecho, a estas alturas aparecen innumerables parejas copulando y úteros de todo tipo desfilan para recibir al alma. El mecanismo de la reencarnación está constituido por el deseo hacia el sexo opuesto: uno penetra en el útero y se convierte en hija, si se siente atraído por el padre, y en hijo, si se siente atraído por la madre. En cada caso, se experimentan unos fuertes celos hacia el progenitor del sexo opuesto, que está copulando con nuestro favorito.

Las inferencias de este texto son numerosas. Primero, es fácil observar que da una explicación de tipo trascendental al complejo de Edipo. Se trata claramente de una versión del mito de Edipo, una versión en la que la lectura freudiana del mismo ya está incluida. Segundo, muestra que son los hijos los que eligen a los padres, una decisión que éstos pueden llegar a lamentar amargamente. Al mismo tiempo, esta explicación da a los niños una especie de misteriosa superioridad sobre sus padres.

Durante todo este tiempo, el sacerdote *bardo* intenta insistentemente disuadir a la conciencia del muerto de penetrar en el útero. Si esto no surtiese efecto, al menos intenta proporcionar el útero más conveniente al alma errante, de acuerdo con criterios de ubicación geográfica, de riqueza y de posición social. La elección es difícil, ya que los malos úteros pueden tener un buen aspecto y viceversa.

El texto alude a técnicas yóguicas que uno debería ejecutar en vida, con el fin de atravesar el *bardo* sin peligros y entonces hacer la elección correcta. Estas técnicas son intensamente divulgadas entre los monjes: podemos leer repetidas veces que, por muy elevados que sean nuestros méritos religiosos, igualmente es posible que tengamos que enfrentarnos a todos los aspectos desagradables del *bardo*, si no se le ha prestado la debida atención a la preparación yóguica para el *bardo*. W. Y. Evans-Wentz, que trajo el *Bardo thödöl* a Europa, también trajo el remedio: el yoga de la transferencia consciente.²⁷

Yoga para los muertos

Las traducciones al inglés del lama Kawa Samdup, en 1935, de los textos yóguicos tibetanos, editados y prologados por su discípulo W. Y. Evans-Wentz, contienen dos tratados referidos a unos ejercicios de yoga, cuya intención es la de producir el reconocimiento durante el

27. Lama Kazi Dawa Samdup, trad., *Tibetan Yoga and Secret Doctrines, or Seven Books of Wisdom of the Great Path*, edición y prólogo de W. Y. Evans-Wentz (Londres, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1958).

estado *bardo* y evitar la reencarnación: «El epitome de las Seis Doctrinas, que son el Calor Psíquico, el Cuerpo Ilusorio, el Estado de Ensoñación, la Luz Clara, el Estado de Posmuerte y la Transferencia de la Conciencia»; y «La Transferencia de la Conciencia».

Los ejercicios preliminares consisten en la meditación y la visualización, con el fin de demostrar que todos los fenómenos son ilusorios. El adepto debe informarse especialmente en los sueños y en el estado de ensoñación, alcanzando un estado en el que los contenidos de los sueños pueden manipularse, revelando así que cualquier ilusión está creada por nuestra propia mente y puede ordenarla en pautas nuevas la mente misma.

La naturaleza del estado de ensueño es aprehensible por medio de la resolución, la respiración o la visualización. La resolución se refiere a la continuidad de la conciencia. Si se alcanza el estado en el que no existe separación entre el sueño y el despertar, se revela que todos los fenómenos son continuos e ilusorios, igual que la materia de los sueños. Este método demuestra que la materialidad de la realidad es tan insustancial como lo son los sueños. La respiración se refiere a una técnica específica que realza la intensidad de los sueños, demostrando así que los sueños son tan convincentes como la realidad diurna. Por lo tanto, este método es el opuesto del primero.

El texto describe cuatro métodos de visualización, cuyo fin es el de circunscribir el sueño e iniciar un estado posterior de reconocimiento del estado de ensoñación, así como también la manipulación del contenido de los sueños. El soñador debería asumir una posición activa en los sueños, reaccionando violentamente frente a cualquier cosa que pueda causar emociones. Por ejemplo, si un fuego amenaza con quemarlo y consumirlo, el soñador debería decir: «¿Qué temor puedo sentir ante un fuego que ocurre en sueños?» Esto debería ser suficiente para disipar el poder de lo ilusorio. Siguen unas instrucciones más complicadas para la manipulación de los sueños: se debería transformar el fuego onírico en agua, los objetos oníricos minúsculos deberían transformarse en grandes, las cosas individuales en múltiples, lo múltiple en la unidad, etc.²⁸

El resto del tratado se refiere al arte de morir y enseña la preparación para el estado *bardo*. Se enseña al adepto cómo reconocer la luz clara que amanece en la mente en el momento de la muerte, y cómo evitar las ilusiones del *bardo*, dejándose absorber por la luz del nirvana. Aun si falla el reconocimiento de la luz clara, se le enseñan al adepto las secuencias subsiguientes del *bardo* y, si no se puede evitar

28. *Ibid.*, págs. 216-222.

la reencarnación, se le enseña a elegir un útero apropiado. Está claro en este caso que el yogui realiza un viaje ultramundano imaginario, con anticipación al *bardo*. Las etapas del aprendizaje se pueden resumir así:

1. El sueño es «materia mental».
2. El mundo circundante es sueño y por lo tanto es materia mental.
3. El *bardo* también es sueño y por lo tanto materia mental.

La materia mental es ilusoria. La mente misma puede abstenerse de producir ilusiones y retirarse a su propio vacío, que es el nirvana.

El budismo popular

El budismo popular ha producido interminables relatos relacionados con los viajes a otros mundos. Los más impresionantes de ellos, tanto cuantitativa como cualitativamente, aparecieron en la literatura china. Un tema recurrente es un viaje al mundo subterráneo, realizado por diversos personajes de la leyenda budista, tales como Devadatta o el bodhisattva Kuan-yin.²⁹

Uno de tales relatos, poco excepcional salvo su carácter exigente, fue introducido al final de una colección, del año 1597, cuyo autor es Lo Mou-teng. Es el relato ficticio de una expedición a La Meca durante los años 1405 a 1432, dirigida por Cheng Ho, el jefe de los eunucos, acompañado por el maestro taoísta del cielo y por el maestro budista del Estado. El marco es ecuménico y desconcertante. Cuando los marineros se pierden, el oficial Wang Ming se va a explorar una costa oscura. Llega a una ciudad cuya población es una mezcla genética de seres humanos y animales, en proporciones extravagantes. Entre ellos, Wang encuentra a su difunta mujer, que ahora es la esposa de uno de los delegados de Yama, el señor de los muertos. Wang se da cuenta de que ha aterrizado en el mundo subterráneo. Se hace pasar por el hermano de su ex mujer, y el nuevo esposo de ésta lo lleva a recorrer el infierno. Digno de reseñarse es un río de sangre con dos puentes, que sólo pueden atravesarlo personas relativamente buenas (las mejores van al cielo, pero son escasas), mientras los malvados

29. Véase J. J. L. Duyvendak, *A Chinese «Divina Commedia»* (Leiden, Brill, 1952), pág. 8.

deben arreglárselas para atravesar la sangre, luchando contra serpientes de bronce y perros de hierro. Todo esto es una escenografía del budismo chino, a veces transformada de un modo grotesco: la señora Meng debe mezclar la pócima del olvido para los muertos, que es una especie de agua de Leteo que les permite la reencarnación, pero en este relato se convierte en una prostituta vieja que prepara un té que produce confusión mental.³⁰

A lo largo de un dique, donde un desagradable viento arroja agua al rostro de las personas, causándoles el desánimo, caminan diez tipos de fantasmas, que así expían pecados pasados: fantasmas del vino, fantasmas temerarios, fantasmas de dientes irregulares, fantasmas luchando por la vida, fantasmas mendigos, fantasmas de suicidas por estrangulamiento, derrochadores y avaros.³¹ Al atravesar la puerta del Palacio del Resplandor Espiritual, Wang visita diez residencias regias que llevan el nombre chino de los diez infiernos budistas, y éstos están divididos en purgatorios para las personas cuya conducta fue honorable, y en infiernos para aquellos que pecaron en contra de las ocho virtudes confucianistas. En la parte trasera hay otros dieciocho infiernos donde se infligen unos castigos aterradores a los pecadores. Afortunadamente, la visita termina en el octavo infierno, ya que el anfitrión de Wang Ming «debe atender unos asuntos urgentes».³²

Otro texto chino del siglo XVI, que ha sido comparado con la *Divina Comedia* de Dante, es una de las obras maestras de la literatura universal. *El viaje a Occidente (Hsi-yu chi)* es atribuido, tal vez equivocadamente, al escritor Wu Cheng-en y ahora está a disposición de los lectores occidentales en la traducción magistral de Anthony C. Yu.³³ Igual que la *Comedia* de Dante, escribe Yu, «el *Viaje* es al mismo tiempo un magnífico relato de ficción y una alegoría compleja, en la cual el drama central del “acercamiento a Dios” de sus protagonistas se despliega en el interior de la interacción de las dimensiones literales y figuradas de la obra».³⁴ Esto, decididamente, puede aplicarse a la parte del *Viaje a Occidente* que se basa en el peregrinaje del monje budista Hsüang-tsang (596- 664) a la India, en busca de ciertas escrituras budistas. Esta parte de la novela ha sido definida como una «ale-

30. *Ibid.*, págs. 18-20.

31. *Ibid.*, págs. 25-27.

32. *Ibid.*, pág. 57.

33. Anthony C. Yu, trad. y comp., *The Journey to the West*, 4 vols. (Chicago y Londres, Chicago University Press, 1977-1986).

34. Anthony C. Yu, «Two Literary Examples of Religious Pilgrimage: The *Commedia* and *The Journey to the West*», en *History of Religions*, 22 (1983), págs. 215-216.

goria budista»,³⁵ y se basa en un peregrinaje, no en un viaje a otros mundos.

Los viajes a otros mundos abundan en la otra parte de la novela, eminentemente cómica, dedicada a las aventuras de un extraño sabio e inmortal taoísta, que a la larga se convierte al budismo, al dios Mono o «gran sabio igual al cielo».

El dios Mono ocupa una posición de privilegio que le permite visitar otros mundos; de hecho, es un habitante de otros mundos, habiendo nacido de una piedra milagrosa en la cima de la montaña cósmica en la que se concentraban las esencias de los principios cósmicos del cielo y la tierra. Este origen noble lo convierte en un ser divino, dotado de unos poderes sobrenaturales que exceden aquellos de las deidades taoístas. Con su arma fálica, que se hace tan grande como una montaña o disminuye hasta alcanzar el tamaño de una aguja, y con su ilimitada capacidad de transformación, el dios Mono causa estragos en las mansiones de los cielos taoístas y todos los intentos de civilizarlo fracasan. Después de comer los melocotones de la inmortalidad y beber todas las reservas de los elixires celestiales, el cielo le declara la guerra. Es imposible relatar aquí todas las aventuras del Mono en el cielo y en la Tierra. Transformado en el personaje del Peregrino, se convierte en el ambiguo aliado del monje Hsiüang-tsang, alias Tripitaka, en su viaje al oeste.

El Mono es un chamán todopoderoso, más antiguo que los dioses, incluso que los dioses taoístas. Pero, por otra parte, en la meditación budista «el mono» representa la mente, que es tan antigua como el cielo y la tierra, y es todopoderosa y transformativa. Leída de acuerdo con esta clave, la novela se convierte en una alegoría budista del proceso del adiestramiento de la propia mente, según el principio mahayana de que el mundo es sólo una ilusoria red mental.

Obra compleja y sutil, *El viaje a Occidente* contiene una multiplicidad de mensajes para cada una de las posibles categorías de lectores, desde los que disfrutan de las bromas procaces del Mono hasta aquellos que gozan del sentido budista alegórico y encubierto.

35. Véase Francisca Cho Bantly, «Buddhist Allegory in the *Journey to the West*», en *The Journal of Asian Studies* 48 (1989), págs. 512-524.

CAPÍTULO VII

DEL FUROR A LA VISIÓN ESPIRITUAL

Antiguos extáticos iraníes

¿Chamanismo iraní?

Aún más que la India, el antiguo Irán ha sido considerado, por una influyente escuela alemana de historia de las religiones (*religionsgeschichtliche Schule*), como la tierra natal de los viajes a otros mundos. Esta teoría, hoy en día completamente obsoleta, no debería detenernos aquí; ha sido descartada en un libro previo y en una serie de artículos de Philippe Gignoux, uno de los principales especialistas en viajes a otros mundos iraníes.¹

De un modo más interesante, un libro escrito por el famoso iranólogo sueco Hendrik Samuel Nyberg, que se hizo famoso en 1938 a través de una traducción al alemán de H. H. Schaeder, sostiene que la religión prezoroástrica iraní estaba dominada por comunidades de guerreros extáticos que practicaban éxtasis chamánicos y viajes ultramundanos a un lugar celestial en el que se cantaba ritualmente.² Drogados con *haoma*, estos guerreros alcanzaban un peligroso estado de furia asesina (*aeshma*). La reforma de Zaratustra estaba dirigida contra estas hermandades masculinas, chamanísticas y guerreras.

Ya sabemos que el prototipo indoiraní del *haoma*, llamado *soma* por los hindúes, debió de ser una droga poderosa, posiblemente —si

1. Véase mi *Psychanodia I*, y una serie de artículos citados en mi *Expériences de l'extase*, pág. 173. Entre las discusiones sobre este libro me gustaría mencionar especialmente la reseña de Jacques Flamant (en la *Revue des Études Latines*, 1986) y una nota de Philippe Gignoux, «Apocalypses et Voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», en Claude Kappler, comp., *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà* (Paris, Cerf, 1987), págs. 370-371. Gignoux, uno de los mayores especialistas en apocalipsis iraníes, está totalmente de acuerdo con mi rechazo a la teoría sobre el trasfondo iraní en las tradiciones apocalípticas griegas, judías y cristianas.

2. H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, trad. al alemán por H. H. Schaeder (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1938).

creemos a R. Gordon Wasson— el hongo *agárico mosca seco*.³ Pero, cuando los iraníes emigraron a lo que sería su patria definitiva, la planta empezó a escasear y se buscaron sustitutos. La droga del avesta, el *bangha*, que probablemente fuese el beleño negro (*Hyoscyamus niger*), fue uno de tales sustitutos. Más tarde la palabra *bang*, del persa medio, llegó a significar primordialmente cáñamo (*Cannabis indica*).⁴

Heródoto, el historiador griego del siglo V a. de C., informa que los escitas, una población indoeuropea que vivía al norte del mar Negro, emparentada con los iraníes, se reunían en una tienda y aspiraban el humo de las semillas tostadas del cáñamo.⁵ Que la marihuana (*Cannabis sativa*) era utilizada de esta manera por los chamanes altaicos en tiempos remotos, queda demostrado por el descubrimiento de unas semillas tostadas de cáñamo en una tumba altaica oriental del siglo II a. de C., al lado de un tambor y de un instrumento de cuerdas, similares a los que utilizaban los chamanes de Siberia dos mil años más tarde.⁶

Al analizar los *Avesta*, estudiosos tales como Philippe Gignoux y Gherardo Gnoli llegaron a la conclusión de que la religión iraní estaba efectivamente basada en una ideología chamánica. Gnoli lo deduce del «estado de *maga*», mencionado en los *Gáthâ*, o himnos de Zaratustra, las partes más antiguas de los *Avesta*. De acuerdo con Gnoli, el *maga* gático se refiere a una experiencia extática, un estado de unión visionario con los arcángeles zoroástricos, los *amesha spentas* (inmortales benéficos). Este estado está definido como una iluminación especial (*cisti*), una forma de sabiduría trascendental más allá del lenguaje y de la percepción. La tradición media persa también habla de una visión espiritual, una visión incorpórea psíquica (*menog*) como opuesta a la visión física (*getig*).⁷

Gignoux establece una tesis diferente para el chamanismo iraní, prefiriendo confiar no en una información relativa al uso de los alucinógenos, sino en la psicología zoroástrica. Igual que Gnoli,⁸ Gignoux analiza la terminología utilizada en los *Avesta* para referirse a un vidente, habitualmente descrito como «justo» (*ashavan* y *arday*) en el

3. Véase el capítulo 6, más arriba.

4. Véase Gnoli, «Ashavan», pág. 438; véase también mi «Ascension», en L. E. Sullivan, comp., *Death, Afterlife and the Soul* (Nueva York, Macmillan, 1989), pág. 113.

5. Heródoto, 4:73-75; véase Karl Mueli, «Scythica», en *Hermes* 70 (1935), págs. 121-176.

6. Ginzburg, *Storia notturna*, pág. 188.

7. Gherardo Gnoli, «Lo stato di "maga"», en *AION* 15 (1965), págs. 105-117.

8. Gnoli, «Ashavan».

sentido de que, igual que los muertos justos, puede vislumbrar la vida posterior mientras aún está vivo. Además, Gignoux cree que ciertos elementos chamánicos del zoroastrismo están relacionados con el concepto iraní del alma libre, llamada alma ósea (*astwand ruvan*) en el idioma avesta.⁹

Aunque el problema del antiguo chamanismo iraní es especulativo, la tradición persa posterior, desde los sasánidas (226-640 d. de C.) hasta el siglo X, contiene algunas descripciones interesantes de los viajes a otros mundos.

La visión del sacerdote Kirdir

Kirdir, el *mobad* (sacerdote) principal bajo el reinado de una serie de soberanos sasánidas, era un hombre influyente en la corte y un perseguidor de herejes; fue responsable de la deshonra de Mani, que murió en prisión en el año 276. También dejó algunas inscripciones en piedra. Una de éstas, situada en Sar Mashhad, en Fars, informa acerca de un viaje ultramundano que le fue concedido por los dioses, con el fin de que comprobara la verdad de la creencia zoroástrica. La inscripción presenta muchas lagunas y algunos de los caracteres de la historia son de difícil identificación. En el claro camino del cielo, Kirdir se encuentra con una mujer joven de belleza indescriptible que viene desde el este, que debe de ser su *daena* (la imagen celestial de su fe). Al dar esta información, Kirdir declara implícitamente ser uno de los justos, ya que de otro modo su *daena* sería vieja y fea. La joven conduce a su doble –que, de acuerdo con Gignoux, es su alma ósea– hasta los dioses. Uno de los dioses, que debe de ser Rashnu, está sentado sobre un trono dorado y tiene una balanza delante de él. Otro personaje, un caballero o un comandante, acompaña tanto al doble de Kirdir como a su *daena* hacia el este. Se encuentran con un trono de oro, un infierno lleno de sabandijas, un puente «más ancho que largo» (que debe de ser el puente Ciinat) y finalmente el paraíso, donde Kirdir se detiene a comer pan y carne.¹⁰

De acuerdo con Gignoux, la aparición del doble de Kirdir es la clave de esta historia, que él define como chamánica. Efectivamente, el doble no es otro que el alma libre de Kirdir, su alma ósea que puede proyectarse fuera de su cuerpo.

9. Philippe Gignoux, «Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», en *Journal Asiatique* 277 (1979), págs. 41-79.

10. Philippe Gignoux, «Apocalypses», págs. 368-370.

Los viajes del probo Viraz

Los viajes a otros mundos de Kirdir tal vez puedan comprenderse mejor a la luz de unos informes bastante posteriores, redactados en el idioma persa medio en el siglo X d. de C., pero basados en un material más remoto. Este material se refiere a una visión de Vishtasp (el príncipe que protegió a Zaratustra) y a la visión de un tal Viraz. Comparando las dos visiones, la de Viraz ciertamente es no sólo más extensa, sino también más auténtica.¹¹

En ambos casos, se destaca la poción que libera el alma del cuerpo, tradicionalmente conocida como «*mang* de Vishtasp». Su composición se describe a veces como una mezcla de *hom* y *mang*, donde *mang* es sinónimo de *bang* (beleño negro); en ambas visiones, *mang* es una mezcla de vino y de beleño.¹² Durante tres días y tres noches Vishtasp atraviesa una experiencia de cuasi-muerte, mientras su alma viaja al paraíso superior, Garodman, y visita el sitio donde será castigado después de la muerte. Aquí pasará el tiempo después de morir y antes del juicio del mundo, consumado a través de la conflagración final.¹³ Este episodio sucede durante la conversión de Vishtasp al zoroastrismo, y una fuente del período medio persa añade que el arcángel Ashvahišt (Asha Vahišta) le trae la mezcla de *hom* y beleño.¹⁴ De acuerdo con las creencias zoroástricas, cualquiera que haya sufrido el rito de iniciación llamado Nawzod entre la edad de siete y quince años, irá al paraíso superior: Garodman.¹⁵

El viaje del alma del justo Viraz es más complicado. El *Libro de Arda Viraz* ha sido tradicionalmente fechado como perteneciente al siglo VI d. de C.,¹⁶ aunque su redacción en el idioma persa medio no antecede al siglo X. Sin embargo, no existe ninguna razón apremiante

11. *Ibid.*, págs. 366-367. Gignoux ha traducido recientemente el *Libro de Arda Viraz* al francés: *Le livre d'Arda Viraz* (París, ADPF, 1984). Aquí confiaremos en la traducción inglesa más reciente, que es la de Freydzun Vahman, *Arda Wiraz Namag: The Iranian Divine Commedia* (Londres y Malmö, Curzon Press, 1986).

12. Gnoli, «Ashavan», págs. 437-438.

13. Gignoux, «Apocalypse», pág. 366.

14. *Denkart* 7.4.75, en Marijan Molé, «Le jugement des morts dans l'Iran préislamique», en *Sources orientales: le jugement des morts* (París, Seuil, 1961), pág. 151.

15. *Ibid.*, págs. 152-155.

16. El último nombre histórico que aparece en la narración pertenece al sacerdote (*mobad*) Wehshapuhr, que vivió bajo el reinado de Cosroes I (531-579). Algunos estudiosos lo consideran una interpolación dentro de un texto, por otra parte más antiguo, pero sin embargo no existen pruebas que demuestren la existencia de un apocalipsis anterior. La historia de Viraz probablemente fue compuesta en algún momento del período de los sasánidas, antes de la conquista musulmana de Persia en el siglo VII.

para discutir la datación tradicional. La narración está ambientada en un período de decadencia, seguida por un renacimiento de la antigua fe, conducida por el sumo sacerdote Adurbad i Mahrspandan, que vivió durante el reinado de Shapur II (309-379 d. de C.) y recopiló los *Avesta*. Fereydun Vahman, el comentarista más reciente de la *Divina Comedia* iraní, sugiere que la narración intenta establecer un vínculo entre el viaje ultramundano de Viraz, cuyo fin era una confirmación de la fe zoroástrica, y la reforma subsiguiente, iniciada por Adurbad.¹⁷ Efectivamente, en otro texto persa, se dice que Adurbad se sometió a una severa prueba con el fin de verificar la verdad de la revelación de Viraz.¹⁸ En este caso, si es verdad que el personaje de Viraz participa de alguna clase de historicidad, hay que situarlo en la primera mitad del siglo IV a. de C.

Elegido por la asamblea para comprobar la veracidad del zoroastrismo, Viraz se muestra reacio a beber la poción de vino y beleño, en especial porque, como mazdeista (zoroástrico) fiel que es, está casado con sus hermanas y hay siete de ellas que protestan, llorando y gritando. Las numerosas alusiones a las virtudes de los casamientos consanguíneos (*xvedodah*) en este texto se refieren a la práctica sasánida.¹⁹ Éste es un rasgo recientemente desarrollado del mazdeísmo sasánida (probablemente introducido por los sacerdotes iraníes llamados Magi) y su presencia parece sugerir que los siglos VI al X d. de C. serían los más plausibles en cuanto a la fecha de la composición del *Libro de Arda Viraz*.

Los sacerdotes aseguran a las hermanas-esposas de Viraz que nada saldrá mal, y que en siete días estará de regreso. Sin embargo, el mismo Viraz se prepara para un viaje sólo de ida: hace su testamento y ejecuta los ritos funerarios para sí mismo. Finalmente, se perfuma dentro de un templo de fuego, se viste con ropas nuevas, bebe tres copas de *mang* y duerme sobre un canapé, donde es observado durante siete días por los sacerdotes mazdeístas y por sus siete hermanas-esposas. El séptimo día, el alma de Viraz regresa y el «justo» despierta «feliz y jubiloso», llevando a la asamblea los saludos de Ormuz, de los arcángeles, de Zaratustra (el fundador de la religión) y de los dioses de los muertos. Después dicta a un escriba el informe de su viaje ultramundano y esto conforma la parte principal del *Libro de Arda Viraz*.

En este relato, los dioses Srosh y Adur reciben su alma apenas ha dejado el cuerpo. Juntos suben tres escalones, que corresponden al

17. Vahman, *Arda Viraz*, págs. 227-228.

18. *Ibid.*, pág. 228, citando el *Rivavat* persa.

19. *Ibid.*, págs. 246-248.

humat (buen pensamiento), al *huxt* (buenas palabras) y al *huwarsh* (buenas acciones), los tres pilares de la fe mazdeista. Así llegan hasta el puente Cinvat. Allí, el alma de Viraz permanece hasta el tercer día. La explicación de esta demora se encuentra en otro texto, el *Hadokht*, que trata del destino de los muertos. El alma de un justo, liberada del cuerpo, pasa las primeras tres noches al lado del cuerpo, alegrándose de su liberación y cantando himnos avesta alabando a Ormuz. Al final de la tercera noche, al amanecer, «el alma del justo siente como si morase entre plantas y respirase fragancias. Siente un viento intensamente oloroso que sopla desde el sur. El alma del justo aspira este viento por la nariz».²⁰

Al proseguir, el *Libro de Arda Viraz* revela muchos paralelismos con la narración del *Hadokht* y con otros escritos del período medio persa, tales como el *Menok-i Khrat*, el *Dadestan-i Denig*, redactados por el sacerdote Manushchihir, y las *Selecciones*, redactadas por su hermano Zatspram.²¹ El tercer día se eleva una brisa perfumada de la región meridional de Ormuz y la *daena* del probo, la imagen de su «propia religión y sus propios actos», se coloca delante de él en la forma de joven de grandes pechos, dedos largos y piel brillante, más hermosa que cualquier mujer mortal. La *daena* le explica que es tal cual es gracias a sus propios «buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones y buena religión». Le dice: «Es gracias a tu voluntad y a tus actos que soy así de grande, buena, bien perfumada, victoriosa e inmaculada».

Gracias a los méritos de Viraz, al avanzar sobre el puente de Cinvat, éste se hace de la anchura de nueve lanzas. El justo lo atraviesa, las almas de los justos celestiales se inclinan ante él y el dios Rashn, que sostiene en su mano una balanza dorada para pesar los actos de los difuntos, aparece delante de él.

Después, Srosh y Adur lo llevan a recorrer el paraíso y el infierno, pero primero visitan el *hammestagân* (purgatorio), donde las personas cuyos actos buenos y malos son equivalentes aguardan la resurrección, castigados por una alternancia de frío y calor. Luego suben tres escalones hacia el cielo, llegando primero al nivel de las estrellas, que corresponden a *humat* (buenos pensamientos). Allí, sobre troncos resplandecientes, están los justos que fueron buenos y píos durante sus vidas terrenales, pero que no recitaron las oraciones mazdeístas, ni practicaron el matrimonio consanguíneo, ni «la soberanía, el señorío y el liderazgo».

20. Molé, «Jugement des morts», págs. 158-160.

21. Estos textos se encuentran en Molé, págs. 162 y sigs.

El segundo escalón lo lleva al nivel de la luna, que corresponde a *huxt* (buenas palabras), donde encuentra a los justos que hicieron todo salvo recitar oraciones y casarse con sus hermanas. El tercer escalón lleva al nivel del sol, que corresponde a *huwarsh*t (buenas acciones), donde moran los aún más justos. Más allá de los tres cielos existe un cuarto nivel: la luz infinita (*anagra raoça*), donde se sitúa el paraíso de Ormuz. En éste ya está preparado un sitio para el justo Viraz. El gran arcángel Vahman toma la mano de Viraz y le presenta a los cortesanos del dios soberano, que son las almas óseas de Zaratus-tra, de Vishtasp y de otros líderes religiosos y mandatarios principales. Al cabo de un tiempo es presentado al mismísimo Ormuz, que lo saluda graciosamente y luego manda a los dioses Srosh y Adur que le muestren las recompensas de los buenos y los castigos de los malvados. Se establece una jerarquía de almas buenas. El criterio de acuerdo con el cual los zoroástricos imponen el castigo póstumo puede parecer no menos extraño que algunos de los encontrados en Oceanía (véase capítulo 2, más arriba). Por ejemplo, de acuerdo con las creencias zoroástricas, las mujeres pueden alcanzar las más altas moradas si han «satisfecho a sus esposos y amos y si fueron sumisas, respetuosas y obedientes con ellos»;²² otra acción meritoria que abre las puertas del paraíso es matar muchos reptiles, porque son creados por Ahrimán, el oponente de Ormuz.²³ Además, de acuerdo con la religión mazdeísta, no es bueno derramar lágrimas por los difuntos porque estas lágrimas contribuyen a la creación de un gran río en la vida posterior y las almas de los muertos tienen una gran dificultad para atravesarlo.

La segunda parte de la historia es más interesante y también revela las oposiciones fundamentales en las que se basa el más allá: Ormuz como opuesto a Ahrimán es como el ser opuesto al no ser, el paraíso como opuesto al infierno, el bien como opuesto al mal y el sur como opuesto al norte. En cuanto a las sensaciones humanas se nota claramente que el zoroastrismo traduce esta serie completa de oposiciones binarias en términos olfativos, es decir, fragante como opuesto a pestilente.

Así, cuando Viraz es conducido de regreso al puente Cinvat para presenciar el destino de los malvados, lo primero que nota es que un alma malvada se encuentra con «un viento frío pestilente» que surge del norte, la dirección en la cual se encuentran los demonios de Ahrimán. «Y en ese viento vio su propia religión (*daena*) y sus acciones en

22. Vahman, *Arda Wiraz*, pág. 199.

23. *Ibid.*

forma de prostituta desnuda, podrida, sucia, de rodillas torcidas, de glúteos prominentes.»²⁴ La estructura del infierno es simétrica a la del cielo; tiene cuatro niveles subterráneos. El infierno es oscuro como la boca del lobo, estrecho «y tan pestilente que cualquiera que aspirase ese viento por la nariz se debatiría y temblaría y caería».²⁵ Los pecados principales parecen ser sexuales, pero no todos lo son. Así, en el infierno encontramos sodomitas; mujeres que tocaron el agua y el fuego mientras menstruaban; hombres que copularon con mujeres mientras éstas menstruaban; mujeres adúlteras, personas que orinaron de pie; mujeres que pelearon con sus amos y señores; ladrones; soberanos malvados; matarifes de ganado; brujas; herejes; personas que no tomaron el baño ritual después de contaminar el agua y el fuego; falsos testigos; apóstatas; etc.

Es impresionante observar cuán frecuentemente los crímenes derivan de la contaminación y hasta qué punto el castigo es olfativo. La mayoría de estos desafortunados reclusos del infierno de hecho se atiborran de excrementos. En el fondo del infierno, diametralmente opuesto al paraíso de Ormuz, está el infierno de Ahrimán, cuyo aspecto es el de un lugar «peligroso, terrible, doloroso, dañino, pestilente, muy oscuro»; entre los castigos más extremos de esta morada de maldad volvemos a encontrar la pestilencia.²⁶ Esta parte de la historia es repetitiva: las categorías de los transgresores se confunden con aquellas ya mencionadas en los otros niveles del infierno. La motivación de tales insertos debe ser la de destacar el más abominable de los pecados. Así, encontramos una mujer que continuamente corta sus pechos con un peine de hierro (y los pechos presumiblemente vuelven a crecer) porque fue malvada con su amo y esposo y «se embelleció y se prostituyó con los esposos de otras»; otra lame un hierro candente que sostiene en la palma de su mano por haber difamado y haberse peleado con su amo y esposo. Es más, «fue desobediente y no consintió en copular con él siempre que éste lo desease».²⁷ Como si esto no fuese suficiente, en otras partes encontramos mujeres colgadas cabeza abajo, con «el semen de toda clase de demonios», pestilencia y suciedad derramada continuamente dentro de sus bocas y narices por haberse negado a copular con sus maridos.²⁸ En este

24. *Ibid.*, pág. 201.

25. *Ibid.*, pág. 202.

26. *Ibid.*, págs. 208-209.

27. *Ibid.*, pág. 210.

28. *Ibid.*, pág. 212.

infierno abundan las adúlteras, muchas de las cuales sufrieron abortos y otras cometieron el abominable crimen de maquillarse.

Después de abandonar la oscura y pestilente morada de Ahrimán, Viraz vuelve a ser conducido en presencia de Ormuz, que está constituido sólo de luz y no posee un cuerpo. Este episodio debió de originarse en la presión del rechazo musulmán al antropomorfismo de Dios. Las leyendas musulmanas del *mi'raj* (la ascensión al cielo del profeta Mahoma) también pudieron haber influido en este episodio, ya que se refieren a un viaje ultramundano. De hecho, seguramente intrigarón a los redactores del siglo X del *Libro de Arda Viraz*, y tal vez incluso los estimularon a llevar a cabo su obra literaria.

CAPÍTULO VIII

CURANDEROS GRIEGOS

Navegando entre diosas

En la tradición literaria occidental, Homero, el narrador ciego (al que la leyenda y la hipótesis sitúan alrededor del siglo VIII a. de C.) dio comienzo al género al que la Edad Media latina llamaría posteriormente *peregrinatio*, que, más que peregrinación, significa deambular o vagar. Este tipo de viaje marítimo, que habitualmente conduce a unos territorios milagrosos o ultramundanos, aparece en diversas tradiciones. Baste con mencionar aquí los *imrama* celtas (narraciones de navegación), que indudablemente son anteriores a los viajes de Simbad el Marino, ya que los árabes eran reacios a la navegación o a la construcción de flotas. (De acuerdo con el razonamiento del sagaz Amr ibn al-As, conquistador de Egipto, es posible defender un país con éxito ocupando todas las plazas fuertes, pero, ¿cómo conquistar el mar, donde sólo hay olas?)

Ulises, el héroe de Homero, un aqueo belicoso de la isla de Ítaca, regresa de la guerra de Troya con sus naves negras a su tierra natal y a su fiel esposa Penélope. Pero los dioses deciden que no podrá alcanzar el final del viaje sin antes experimentar muchas aventuras. Lleva la muerte a los cicones y los ismanes; visita a los devoradores de lotos, que se alimentan de la «fruta del loto, dulce como la miel», altamente adictiva, que hace olvidar el pasado y vivir sólo para comer más; y por medio de la astucia logra escapar del destino maligno que le espera en la cueva del ciclope, el tuerto Polifemo. Todos estos territorios no pertenecen estrictamente a este mundo y el viaje de Ulises puede ser —y ha sido— interpretado como meramente simbólico.

Después de un principio tan masculino y belicoso, sus aventuras dan un giro inesperado: Ulises visita a las Madres. Primero viene «Circe, con sus bucles trenzados», hija del Sol y hermana del hechicero

Aietés. Con la ayuda de una poción y de una varita mágica, Circe convierte a los compañeros de Ulises en cerdos. Pero el dios Hermes entrega a Ulises la hierba de la virtud: la misteriosa planta *moly*, «de raíz negra», pero con una flor lechosa, y así Ulises permanece sobrio. Ante sus órdenes, Circe vuelve a convertir a sus compañeros en seres humanos, más jóvenes y más apuestos que antes. Aunque reacios a hacerlo, todos abandonan la tierra encantada de Circe.

Sin embargo, la hermosa y taimada ninfa Calipso retiene a Ulises en la isla encantada de Ogigia, donde se convierte en un «amante reacio de una dama llena de deseo».¹ Dejarla no es fácil, después de pasar siete años junto a ella. Otra vez camino del hogar, Ulises naufraga ante el país de los feacios, donde Nausica, «de brazos albos», hija del rey Alcino, le da cobijo.

Aunque al menos Circe y Calipso son diosas y Nausica comparte con ellas la belleza y la hermosura, estos episodios no deberían interpretarse necesariamente como ultramundanos. Las «diosas» eran muy probablemente representantes de la sociedad matriarcal que precedió al advenimiento de los invasores indoeuropeos, de los cuales Ulises fue un sucesor.

Si creemos en lo que afirma Marija Aleskaité Gimbutas, una importante arqueóloga estonioamericana que hoy vive en San Francisco, Europa (a la que ella denomina «Europa Antigua») poseía, antes de las invasiones indoeuropeas, una cultura matriarcal y probablemente matrilineal, agrícola (o preagrícola) y sedentaria, igualitaria y pacífica, «y esta cultura perduró veinte mil años, desde el paleolítico hasta el neolítico».² Ciertos artefactos demuestran que, desde la costa oriental de los mares Negro y Mediterráneo hasta el Egeo y el Adriático, se veneraba a una diosa; y su figura estilizada, heredada de las «Venus» paleolíticas esteatopígicas (que poseían una acumulación extrema de grasas en o alrededor de los glúteos), recalcaba los atributos de la fertilidad. Entre los años 7000 y 3500 a. de C., los habitantes de la Europa antigua desarrollaron una civilización compleja. Formaron pequeñas ciudades, trabajaron el cobre y el oro para convertirlo en adornos y herramientas, e incluso utilizaban alguna clase de escritura rudimentaria. A veces representaban a la diosa como un ave acuática o una mujer-serpiente. Sus acompañantes animales eran muchos: el

1. Aquí se hace referencia a la traducción en prosa de la *Odisea* de S. H. Butcher y Andrew Lang (Nueva York, Macmillan, 1888).

2. M. A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images*, 2.^a ed. (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1982), pág. 9 (trad. cast.: *Dioses y Diosas de la vieja Europa (7000-3500 a. de C.)*, Madrid, Istmo, 1990).

toro, el perro, el oso, el ciervo, el macho cabrío, la abeja, la mariposa, la tortuga, la liebre y el erizo. A veces sus estatuillas tenían formas extrañas: parecían una mujer esteatopígica con un cuello largo como el de un pájaro y al mismo tiempo un falo, con los glúteos representando los testículos.

Durante el tercer milenio antes de Cristo, la cultura de la antigua Europa de la diosa fue reemplazada brutalmente por la cultura patriarcal indoeuropea de los pastores seminómadas, cuyos valores eran la destrucción, la guerra y la violencia, basados en un código de conducta masculino. Los indoeuropeos llegaron en oleadas y conquistaron Grecia alrededor del 2000 a. de C. Las ciudades abiertas fueron reemplazadas por las amuralladas. Las diosas nativas se transformaron en consortes, se convirtieron en hombres o se les adjudicó un nuevo papel como monstruos.

La guerra de Troya resume la cultura y los hábitos indoeuropeos. En sus vagabundeos entre las islas, es probable que Ulises encontrase algunas supervivientes de las hermosas «diosas» de la civilización europea antigua. Estos encuentros testimonian el choque entre dos sistemas de valores diametralmente opuestos, y la poesía homérica, que obviamente pertenece a la cultura conquistadora de Ulises, conserva unos informes de estos acontecimientos. Que yo sepa, Elémire Zolla es el primero en rectificar el punto de vista de Homero en un ensayo reciente.³

Desde el punto de vista de la cultura europea antigua, Ulises, asesino de negras naves, saqueaba y llevaba la muerte a todos los sitios que visitaba, y era obviamente un criminal. Si Homero nos da una hipótesis de cómo Ulises veía a las «diosas», ¿cómo lo verían ellas a él?

Zolla plantea esta legítima pregunta y busca una respuesta en otras culturas. ¿Por qué escuchar sólo los puntos de vista de los intrusos y los violadores como Ulises y sus hombres, y no tener en cuenta la actitud de una mujer religiosa hacia sus violadores e intrusos?

Un punto de vista de estas características se encuentra en la legendaria autobiografía de Yeshe Tsogyel,⁴ una de las primeras discípulas de Padmasambhava, el apóstol budista del Tíbet.⁵ Yeshe fue una her-

3. Elémire Zolla, «Circe, la donna», en *Verità segrete esposte in evidenza: Sincretismo e fantasia, contemplazione ed esotericità* (Padua, Marsilio, 1990), págs. 131-152.

4. En realidad, la autobiografía es una biografía del siglo XVIII escrita por el santo loco Taksham; véase la nota 5.

5. Keith Dowman, *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel* (Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984). Los ejemplos occidentales de las actitudes de las mujeres religiosas con respecto a los violadores pueden encontrarse en mi «A Corpus for the Body», en *The Journal for Modern History*, marzo de 1991.

mosa princesa tibetana, que se sometió a toda las austeridades y mortificaciones posibles con el fin de alcanzar la perfección budista. Pero a causa de su belleza y sus encantos se vio constantemente abordada por pretendientes, violadores y ladrones; y a causa de su ascetismo la atacaron los demonios.

En su autobiografía relata cómo su padre, furioso por su decisión de no contraer matrimonio, la echa de casa y dice a las hordas de pretendientes que «el primero que le ponga las manos encima podrá conseguirla». ⁶ Uno la coge del pecho e intenta llevársela, pero ella presiona sus piernas «contra una roca, de manera que [sus] pies se [hunden] en ella como si fuera de barro». ⁷ Después los pretendientes la desnudan y la azotan con un látigo de pinchos de hierro. Cuando intenta explicar su punto de vista, recibe una respuesta digna de Homero: «Muchacha, tienes un cuerpo hermoso que está podrido por dentro». ⁸

Afortunadamente, los Budas de las diez direcciones escuchan sus lamentos y un letargo alcohólico se apodera de los hombres que la están torturando; esto le permite huir. Para la mentalidad patriarcal homérica, la determinación de Yeshe Tsogyel de recorrer el camino del Buda parece eminentemente sospechosa y la ayuda sobrenatural que recibe es como alguna clase de magia.

Después de recibir las enseñanzas de su gurú, Yeshe parte como mendiga hacia el valle de Nepal, donde siete ladrones intentan atacarla. Ella coloca su oro delante de ellos como una ofrenda mandálica y les explica que el mundo es ilusorio. Los ladrones se convierten y son liberados de los lazos de la transmigración.

Otro ataque, esta vez de demonios, se parece más a la historia de Circe que cualquier otra hasta ahora. En su *Vida de Antonio*, Atanasio, un obispo del siglo IV de Alejandría, en Egipto, describe las tentaciones que unos demonios, que adoptan el aspecto de mujeres incitantes, hacen sufrir al padre del desierto; este relato es conocido desde hace mil quinientos años. La *Vida de Yeshe Tsogyel* muestra a una mujer tentada por los demonios, que adoptan el aspecto de «jóvenes encantadores, apuestos, de complexión delgada, perfumados, incandescentes de deseo, fuertes y potentes, unos jóvenes a los cuales una joven sólo necesita mirar para sentirse excitada». Le relatan historias obscenas y le hacen propuestas; exhiben sus genitales, la abrazan, le acarician los pechos y la vagina y la besan, «intentando seducirla con toda

6. Trad. en Dowman, *Sky Dancer*, pág. 16.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

clase de estimulaciones eróticas». Sin embargo, la meditación de Yeshé es lo bastante poderosa como para transformarlos, a algunos en nada y a otros en «cadáveres negros, a algunos en viejos encorvados y débiles, a otros en leprosos, a otros en criaturas ciegas, deformes o feas». ⁹ Este relato recuerda el episodio en el cual los acompañantes lascivos de Ulises son convertidos en cerdos.

Pero, ¿qué tiene de malo ser convertido en cerdo? Zolla nos muestra que en algunos sitios esto se considera como la experiencia máxima. ¹⁰ Los antropólogos clasifican a los pueblos en «amantes del cerdo» y «abominadores del cerdo». El judaísmo y el islam prohíben el consumo de carne de cerdo, pero los indonesios son grandes amantes del cerdo. En algunas zonas del archipiélago, se entrega a los niños un cerdito-gemelo que comparte su infancia. En la isla indonesia de Bali se considera un acontecimiento feliz el hecho de que durante una fiesta uno sea poseído por el espíritu de un cerdo, e imite su voz y sus características. Es posible que Circe, una mujer perteneciente a la civilización pacífica de la Europa antigua, estuviera intentando hacer un favor a los compañeros de Ulises. Lo que siguió fue uno de los innumerables malentendidos antropológicos que han acontecido: la tomaron por una hechicera. En cuanto a Circe, seguramente tuvo razón en alejarse de estos hombres histéricos y violentos, a los cuales valoró correctamente: saqueadores y violadores indoeuropeos.

Nekyia

En la *Odisea*, Circe conoce la situación del Hades: está cruzando el río Océano, donde «el Piriflegeton y el Cocito, un ramal del agua de la Estigia, fluyen dentro del Aqueronte». ¹¹ Ordena a Ulises que cave allí una trinchera y que derrame dentro unas ofrendas de miel, de vino y de agua para los muertos, con el fin de atraer al fantasma del profeta Tiresias, que es capaz de predecir el futuro. Ella dice que Ulises debe prometer a Tiresias que, una vez llegado a Ítaca, le sacrificará un macho cabrío, negro e inmaculado. Circe aconseja a Ulises que sacrifique un macho cabrío negro y una oveja negra a la entrada de los infiernos para que su sangre atraiga a los espíritus, pero que los mantenga alejados con su espalda hasta que aparezca el espíritu de Tire-

9. *Ibid.*, pág. 78.

10. Zolla, «Circe», pág. 133.

11. Butcher y Lang, *Odyssey*, 10:514-515, pág. 169.

sias. Ulises, ahora bajo la forma de un conjurador de espíritus, hace todo lo que la chamán le dice. Esto conduce a una de las partes más enigmáticas de la *Odisea*, la *Nekyia* (escena de los muertos) en el libro onceavo.

Tan pronto como la sangre de las ovejas muertas comienza a fluir dentro de la trinchera, los espíritus empiezan a agolparse. «Novias y jóvenes solteros y viejos de muchos y malvados días y tiernas doncellas con penas todavía recientes en el corazón; y había muchos, heridos por lanzas de bronce, hombres muertos en combate, con su cota de malla ensangrentada envolviéndolos.» Éstos son los *bioithanatoi*, las personas que murieron de una muerte violenta y no fueron enterradas adecuadamente. Uno de ellos es el antiguo compañero de Ulises, Elpenor, que cayó del techo de la cabaña de Circe cuando olvidó que debía usar la escalera; pide ser enterrado, no sea que lleve la mala suerte a Ulises. Después de que el vidente Tiresias pronuncia su mensaje, diciendo a Ulises que finalmente alcanzará su isla natal, aparece Anticleia, la madre de Ulises. Parece muy contenta, ya que se sentía muy sola en el Hades. Otra multitud de mujeres de las oscuras moradas del Hades se reúnen alrededor de la sangre. Ulises, que es tanto un chamán como el anfitrión de un desfile de celebridades muertas, permite que beban un poco de sangre, uno por uno, para así poder interrogarlos. Después de haber celebrado entrevistas con los hombres y las mujeres importantes de la Grecia prehistórica y de haber relatado por su parte las narraciones que ha escuchado, Ulises observa cómo la procesión de los muertos es interrumpida por algunos de los atormentados del infierno: a Titio, que maltrató a Leto, la amante de Zeus, dos águilas le devoran el hígado; Tántalo no puede comer ni beber, aunque está rodeado por la abundancia, y Sísifo empuja una roca montaña arriba continuamente, hasta que se le terminan las fuerzas y vuelve a rodar cuesta abajo. Después de ver a Heracles, Ulises y sus compañeros se alejan apresuradamente en su nave.

Virgilio, el poeta latino, que también era un ideólogo de la grandeza de Roma bajo el imperio de Augusto, imita la escena homérica del *Nekyia* en el libro sexto de su obra épica *La Eneida*. La epopeya relata la *peregrinatio* de Eneas, el héroe troyano que finalmente se asienta en el Lacio y funda Roma. Más enigmático que la *Nekyia* homérica, el libro sexto de *La Eneida* refleja todos los cambios sufridos por la escatología tradicional durante el periodo imperial.

En su obra *Elysion: On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*, publicada póstumamente, W. F. Jackson Knight revela que en la Grecia antigua existían dos creencias, relati-

vas a los espíritus de los muertos.¹² Generalmente, los griegos creían que los muertos sobrevivían en un Hades insustancial, pero en el caso de ciertas personas especiales, los «héroes» (las celebridades locales, los personajes mitológicos, los grandes guerreros, los videntes o los soberanos), su psique permanecía en la Tierra e intervenía en los asuntos humanos. En la Grecia prehomérica, los espíritus se manifestaban en forma de *keres*, «unas criaturas voladoras pequeñas, con aspecto de insectos». En la obra de Homero, los *keres* son pequeños demonios; un *ker* mortífero amenaza a los seres humanos en la *Iliada*.¹³ Los fantasmas genéricos romanos se llamaban *manes* (aunque también existían otras clases); se creía que los *manes* regresaban a la Tierra durante ciertos festejos, tales como los de Parentalia y Rosalia.¹⁴

Los griegos ofrecían sacrificios periódicos a sus difuntos. Se han encontrado tumbas con un orificio en forma de tubo para que las libaciones pudieran llegar hasta los muertos, tal vez a través del alma del cuerpo, que podía fortalecerse con diversos tipos de alimentos (hemos visto cómo la sangre cumplía esta función para las almas vampíricas de la *Odisea*). Los difuntos poseían un fogón (*eschara*) en el cual recibían ofrendas crudas, miel, leche y pasteles. La religión griega se cuidó muy bien de establecer la diferencia entre las ofrendas a los dioses y a los difuntos. Los dioses olímpicos tenían un altar y, a diferencia de los difuntos, sólo recibían sacrificios quemados. El nombre que recibe el concepto de sacrificio es diferente en cada caso.¹⁵

Los héroes eran venerados como espíritus difuntos, no como dioses, y tenían santuarios en todas partes. A veces su culto tenía una función apaciguadora, y se practicaba la suficiente cantidad de veces como para evitar que fuese dañino. En otros momentos, el culto se utilizaba para suplicar ayuda. Algunos de los héroes más típicos eran Helena de Troya, Teseo, Anfiarao, Trofonio, Aquiles, Diomedes,¹⁶ Áyax, los atridas, los eácidas, los sucesores de Tideo y Laercio,¹⁷ y muchos otros.

Los griegos tenían oráculos ante los cuales un especialista conjura-

12. W. F. Jackson Knight, *Elysion: On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death* (Londres, Rider & Co., 1970).

13. *Ibid.*, pág. 101, la *Iliada* (18:535-537).

14. *Ibid.*, pág. 111.

15. «Sacrificar» es *thyein* para los dioses, pero *enagizein* para los muertos; véase *ibid.*, pág. 59.

16. *Ibid.*, pág. 61.

17. Véase Pierre Bovancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs: Étude d'histoire et de psychologie religieuses* (1936; reimpresso en Paris, De Boccard, 1972), págs. 244-246.

Apolonio de Tiana, un hombre divino (*theios aner*) helenístico cuyas hazañas fueron consignadas por escrito por Filóstrato antes del 217 d. de C., consultó el oráculo de Trofonio por dos veces. Hans Dieter Betz comenta:

A partir de Filóstrato, queda muy claro que el postulante no desciende sencillamente a la cripta sino que desciende verdaderamente al mundo inferior. Al descender debe sostener pasteles en las manos para apaciguar a las peligrosas serpientes subterráneas, evitando su ataque. El descenso ahora se llama *kathodos*, el nombre tradicional del descenso al mundo inferior. A su regreso, «la tierra lo devuelve a la superficie» (Filóstrato, *Vida de Apolonio*, 8.19). Este regreso puede ocurrir muy cerca o lejos, más allá de Locri, más allá de Focea, pero nos dicen que la mayoría de los postulantes emergen dentro de los límites de Beocia.⁴⁰

Luciano, el autor satírico del siglo II, escribió una *Nekyomantia* (conjuro de espíritus) basada en la perdida *Nekyia* de Menipo de Gada-
ra (siglo III a. de C.), en la que vuelve a aparecer la caverna de Trofonio. También esta vez se trata aparentemente de una entrada al mundo inferior. El mago Mitrobarzanes indica a Menipo cómo regresar del mundo inferior a Grecia, utilizando la caverna de Trofonio.⁴¹

Los chamanes griegos o iatromantes

Las antiguas diosas de la civilización matriarcal de la Europa antigua habían sido conquistadas pero no estaban muertas. En el oeste de Anatolia y en la antigua Grecia, la diosa sobrevivía como Kubaba (o Kybebe: Cibele), como Hécate y como Artemisa. Estas grandes diosas estaban relacionadas con la luna, los difuntos, los perros y el éxtasis.⁴²

De un modo casi unánime, los estudiosos describen a Dionisio como el heredero masculino de las diosas, amo y señor de un culto de posesión cuyas actrices principales eran unas mujeres atacadas por la locura (*mania*) que emana del dios. Con «el cabello desordenado, la

40. Hans Dieter Betz, «The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius», en David Hellholm, comp., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* (Tubinga, Mohr [Siebeck], 1983), pág. 579.

41. *Ibid.*, pág. 583.

42. Gimbutas, *Goddesses*, págs. 195 y sigs.

cabeza echada hacia atrás, los ojos en blanco, el cuerpo arqueado y tenso o retorcido»,⁴³ las ménades deambulaban por las montañas de Macedonia (*oreibaseia*), a veces desmembrando víctimas animales (*sparagmos*) y tal vez devorando miembros de su propia especie, a los que se trataba de la misma y brutal manera (*homophageia*). Embargadas por el éxtasis (*ekstasis*), una palabra que en griego significaba un estado de enfermedad mental y de disociación, las ménades eran insensibles al dolor y no podían quemarse mediante el fuego.⁴⁴

En la introducción, hemos sometido a crítica algunas de las acostumbradas diferenciaciones eruditas entre el «culto de posesión» y el «chamanismo», advirtiendo que éstas con frecuencia son meramente externas. Entre tales diferenciaciones superficiales, la más importante es aquella entre el carácter *colectivo* de los cultos de posesión y el carácter *individual* de la práctica chamánica. En la Grecia antigua existían tres dioses, todos masculinos, que eran capaces de poseer a diferentes categorías de personas. Dionisio poseía a las ménades y a veces también a quienes se le resistían, como por ejemplo Penteo en *Las Bacantes* de Eurípides. Ares, el dios de la guerra, poseía a los hombres durante el combate. Apolo poseía a las sibilas. Pero, con el nombre de Apolo de Hiperbórea, también poseía a una categoría muy especial de videntes, los iatromantes –de las palabras griegas *iatros* (sanador) y *mantis* (profeta)– de los que se decía que eran *phoibolamptoi* o *phoiboleptoi* (poseídos por Febo-Apolo). Éstos eran chamanes griegos nativos, que rara vez, o acaso nunca, formaban corporaciones. (La única excepción era probablemente Bakis; el nombre se refiere a un vidente mencionado por Heródoto, y también a una categoría de videntes.)

En Grecia también se conocían ciertos profetas itinerantes. Eran personas como Lidas de Arcadia (también conocido como Aletes el Peregrino), Euvenio de Apolonia y Lisistrato de Atenas.⁴⁵ Sin embargo, estos profetas no eran chamanes.

Los nombres de un cierto número de iatromantes se mencionaban en un trozo de la *Stromata* (1.21; alrededor del 200 d. de C.), de Clemente de Alejandría. Éstos son Pitágoras, Abaris de Hiperbórea, Aristeo de Proconeso, Epiménides de Creta, Zoroastro de Media, Empédo-

43. Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry* (Ítaca y Londres, Cornell University Press, 1978), pág. 251.

44. Véanse fuentes en mi «Iatroi kai manteis: Sulle strutture dell'estatismo greco», en *Studi Storico-Religiosi* 4 (1980), págs. 287-303; y en mi *Psychanodia*, págs. 35 y sigs., y en *Expériences de l'extase*, págs. 25 y sigs.

45. Véase Pollard, *Seers*, pág. 108.

cles de Acragas (Agrigento, en Sicilia), Formión de Esparta, Poliarato de Tasos, Empedótimo de Siracusa y Sócrates de Atenas. Resulta interesante que Clemente considerase que Sócrates era un chamán griego. La lista también contiene un personaje ficticio, inventado por un discípulo de Platón y Aristóteles llamado Heráclides de Ponto (acerca del cual hablaremos más abajo). Se podrían añadir algunos otros nombres a la lista: Cleónimo de Atenas, Hermótimo de Clazomene y Leónimo de Crotona.

Los iatromantes más destacados mantienen lazos estrechos con el Apolo de Hiperbórea, un territorio septentrional descrito por un famoso «viajero a través del aire»: Aristeas de Proconeso. Abaris llega del norte o *con* una flecha perteneciente a Apolo, o *encima* de la flecha de Apolo, que posiblemente sea un rayo de sol (Apolo, después de todo, es un dios del sol).⁴⁶ Los filósofos antiguos tardíos lo conocen como sacerdote de Apolo de Hiperbórea. O a finales del siglo VII a. de C. o del siglo VI a. de C., Abaris se encontró con Pitágoras en Olimpia. Pitágoras estaba de pie delante del público, mostrando su muslo de oro, un símbolo que indicó a Abaris que Pitágoras era una epifanía de Apolo. (Los ciudadanos de Crotona creían que Pitágoras era el mismísimo Apolo de Hiperbórea.) El diálogo simbólico continuó: Abaris entregó su flecha a Pitágoras (o Pitágoras se la quitó) en señal de sumisión.

Aristeos era el *phoibolampas* (poseído por Apolo) por excelencia. A causa de su relación cercana con el dios, viajó al norte hasta llegar a Hiperbórea. Escribió una descripción del viaje llamada *Arimaspeia*, que ya estaba en circulación a principios del siglo VI, y que desafortunadamente desapareció antes de la fundación de la biblioteca de Alejandría. Aristeas murió repentinamente en la tienda de un herrero en Proconeso. El herrero partió en busca de su familia, pero cuando regresaron, Aristeas ya no estaba. Obviamente, había caído en un estado de cuasi-muerte pero se había recuperado. Luego alguien lo vio en el camino a Cízico. Seis años más tarde, Aristeas volvía a estar en Proconeso para escribir su *Arimaspeia*, lo que significa que durante este tiempo viajó hacia el norte cuanto pudo. No es extraño que ninguna de las docenas y docenas de teorías que intentan reconstruir su itinerario sean satisfactorias: su viaje no era de este mundo, sino de otro, el mundo de los chamanes, de los videntes y de aquellos que viajan a través del aire.

Doscientos cuarenta años más tarde, Aristeas volvió a aparecer en Metaponto disfrazado de cuervo, fiel compañero del dios Apolo, ro-

46. Véase mi «Iatroi kai manteis», págs. 287-303.

gando a los habitantes del lugar que construyeran un santuario para Apolo y una estatua para él. El oráculo de Delfos apoyó su demanda y los monumentos se construyeron; según Heródoto estaban rodeados de laureles, los árboles de Apolo. Otros testimonios declaran claramente que Aristeas era un extático cuya alma podía abandonar el cuerpo, adoptando el aspecto de un pájaro (cuervo). Con este aspecto atravesó volando la inmensa distancia existente entre Grecia e Hiperbórea.⁴⁷

Ya establecida la conexión que existe entre algunos de los iatromantes y Apolo, describiremos algunos otros rasgos que tienen en común. Sólo algunos desempeñan todos los siguientes papeles, que sumados conforman el retrato ideal de chamán griego: sanador (*iattros*), vidente (*mantis*), purificador (*kathartes*), intérprete de oráculos (*chresmologos*), viajero a través del aire (*aithrobates*) y «hombre de los milagros» (*thaumatourgos*).

Abundan los relatos de privación sensorial relacionados con los iatromantes, a diferencia de otros *entheoi* (poseídos), como las ménades, que claramente utilizaban el abordaje sensorial en sus métodos extáticos, tales como la danza y el vino. Un maestro de la privación sensorial fue Epiménides de Creta, que de niño penetró en la caverna de Ida (el sitio donde nació Zeus) y durmió durante mucho tiempo: diversos autores calculan que durmió entre cuarenta (Pausanias, 1.14.4) y sesenta años (Hesiquio). Según Hesiquio, Epiménides era capaz de expulsar su alma del cuerpo y volver a llamarla. Según Máximo de Tiro (*Dissertatio*, 16), durante su largo sueño, Epiménides visitaba a los dioses, escuchaba sus conversaciones y aprendía la verdad y la virtud (*aletheia kai dike*).⁴⁸

Mientras estuvo dentro de la caverna de Zeus, soportó el hambre con la ayuda de una planta milagrosa llamada *alimos* –beleño del hambre, que en inglés (*hungerbane*) significa literalmente «sin hambre»– comiendo pequeñas cantidades. En otra parte hemos sugerido una interesante conexión entre la palabra *alimos* y la palabra *halimos*, que sólo difieren en la aspiración. *Halimos* es un adjetivo que proviene del sustantivo *hals*, *halos*, que significa «mar». Como sustantivo, *halimos* designa una planta de la familia de las *chenopodiaceae* (*Atriplex halimus* L.) así denominada porque crece cerca del mar. Antifanes, un popular autor de comedias del siglo IV a. de C., atribuía a los pitagóricos el uso de esta planta en su dieta.

También *alimos* tiene una larga historia. El escritor Herodoro de

47. *Ibid.*

48. Véase Halliday, *Divination*, pág. 91.

Heraclea, del siglo v a. de C., autor de la saga de Heracles, dijo que *alimos* era un beleño del hambre que salvó la vida del héroe griego Heracles. En su *Vida de Pitágoras*, Porfirio también asegura que el chamán de Samos consumía *alimos*, tal vez en lugar de *halimos*.

Otros iatromantes también se abstendían de comer: Abaris lo evitaba, mientras Pitágoras, según se cree, murió de inanición. Abaris, Aristeas, Bakis, Hermótimo y Pitágoras eran videntes, capaces de predecir el futuro. Epiménides predijo la guerra persa con diez años de antelación y los espartanos lo mataron porque predijo un desastre. Abaris predijo un terremoto y una plaga. Pitágoras predijo que un oso blanco aparecería en Caulonia, que una nave traería un cadáver a bordo y que sus discípulos del Metaponto serían perseguidos. Cuatro leyendas del siglo iv a. de C. atribuyen prodigios del mismo tipo o bien a Pitágoras o al profeta Ferécides de Siros. Después de beber agua de una fuente, ambos fueron capaces de predecir un terremoto; también predijeron correctamente que una nave zozobraría en el mar en calma y que cierta ciudad sería conquistada (Sibaris o Mesenia). Y finalmente, Bakis predijo que Jerjes invadiría Grecia.

Abaris, Bakis, Empédocles y Epiménides eran «purificadores», un asunto que consistía en expulsar la *miasma* de una ciudad. La *miasma* podía ser la peste, pero también podía ser algo absolutamente espiritual, como resultado de alguna contaminación moral. Epiménides era el *kathartes* (purificador) por excelencia. Expulsó la *miasma* de Atenas en tiempos de Solón. Abaris alejó la peste de Esparta y también purificó Cnosos. Bakis purificó y sanó a las mujeres espartanas, presas del furor dionisiaco.

Los iatromantes como Pitágoras, Abaris y Empédocles eran capaces de manipular los fenómenos meteorológicos con la ayuda de encantamientos. Abaris era capaz de desviar vientos poderosos y Empédocles se especializó en ello, por lo que obtuvo el título de *alexanemos* (desviador de vientos). Efectivamente, atrapó los vientos en sacos de cuero y prometió a sus discípulos un poder chamánico sobre el viento y la lluvia, añadiendo que también serían capaces de recobrar las almas de los muertos del Hades. Pitágoras también podía detener las tormentas y el granizo y podía sosegar las olas del mar. Tal vez por esta razón, reconociendo su poder sobre el agua, un río lo saludó con su voz humana.

Empédocles, Epiménides y Pitágoras eran capaces de recordar sus encarnaciones anteriores. Epiménides creía que había sido Eaco, el hermano de Minos, el rey de Creta. Pero los cretenses lo adoraban como a un *neos koures*, una divinidad local, estrechamente relacionada con Zeus. El largo trance que experimentó en la caverna de Ida lo

convirtió en un experto en catalepsia (episodios de cuasi-muerte). Cuando Pitágoras regresó de su viaje para visitar a los Magi orientales, permaneció tres veces nueve días en la caverna de Ida, con Epiménides como guía.⁴⁹ Jámblico racionalizó esta leyenda, convirtiendo a Epiménides en el discípulo de Pitágoras.

Pitágoras, según Heráclides de Ponto, era el hijo de Hermes, y recibió de su padre el don de recordar sus encarnaciones pasadas. Primero fue Euforbo, a quien Menelao mató en la guerra de Troya, y después fue Hermótimo de Clazomene, el médium que también era capaz de recordar su vida pasada. Posteriormente se convirtió en un pescador de Delfos y finalmente en Pitágoras. Existe una lista alternativa más larga, que añade la hermosa prostituta Alco a las encarnaciones previas de Pitágoras; las listas posteriores están simplificadas. Pitágoras también era capaz de decir a otros, e incluso a los animales, lo que habían sido en sus vidas previas y podía hablar con los muertos. Empédocles poseía el recuerdo más completo de sus encarnaciones pasadas, que incluían plantas y animales: recordaba haber sido un hombre joven, una mujer joven, un arbusto, un pájaro y un pez marítimo.

La catalepsia era un rasgo característico de muchos iatromantes. Ya mencionamos las extrañas tradiciones relacionadas con Aristeas de Proconeso, el famoso viajero a través del aire. Tal vez el mayor experto en catalepsia fuese Hermótimo de Clazomene, un vidente especializado en los viajes fuera del cuerpo. Hermótimo solía acostarse desnudo sobre su diván, igual que un médium profesional. Abandonando el cuerpo en un estado de cuasi-muerte, su alma solía visitar lugares diversos y después regresar. Recuperándose de su trance, el vidente era capaz de informar acerca de acontecimientos que había presenciado mientras permanecía fuera del cuerpo.

Desafortunadamente, durante uno de sus viajes, su esposa entregó el cuerpo sin vida a sus enemigos, las *cantharidae*, que probablemente fuesen una hermandad dionisiaca. Las *cantharidae* lo quemaron y así el alma de Hermótimo se quedó sin cuerpo. Más tarde, se prohibió la entrada de toda mujer al templo dedicado a Hermótimo, a causa de la traición de su esposa.

Varios más de nuestros iatromantes (tales como Aristeas, Epiménides y Hermótimo) dominaban los estados de cuasi-muerte, durante los cuales tenían experiencias fuera-del-cuerpo. Generalmente, en Grecia, la catalepsia, llamada *apnous*, se consideraba un fenómeno anormal y a veces se relacionaba con Apolo.

49. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, cap. 17.

En la antigua Grecia, el especialista más importante de los estados de cuasi-muerte fue Empédocles de Agrigento, el fundador de la primera escuela de medicina occidental, la siciliana. Según Heráclides de Ponto, citado por el historiógrafo Diógenes Laercio, Empédocles redactó un tratado llamado *Acerca de la cuasi-muerte* (*Peri ten apnoum*) que dedicó a su amigo Pausanias. Después de curar a una mujer cataléptica, Empédocles organizó un banquete. Durante la noche, algunos invitados escucharon una voz misteriosa. Al día siguiente, Empédocles desapareció y Pausanias llegó a la conclusión de que había sido llamado al cielo por los dioses. En una leyenda alternativa, de la que sólo sobrevive la interpretación racionalista de Hipoboto, a causa del deseo de que le consideraran un dios —ya que sólo los dioses desaparecen sin dejar rastro—, Empédocles se lanzó al volcán Etna. Sin embargo, el volcán expulsó una de sus sandalias doradas, por lo cual se pudo considerar que Empédocles no era un dios, sino sólo un suicida.

Los estudiosos han advertido que la historia sigue una pauta profética mediterránea, según la cual significaría exactamente lo contrario de lo sostenido por Hipoboto: que el profeta sí fue llamado por los dioses, pero que dejó detrás un objeto con el fin de demostrar que su presencia en la tierra había sido real. Uno de tales profetas fue Elías (2 Reyes 2), que abandonó su manto en manos de su discípulo Eliseo. Esta pauta no aparece sólo en el Mediterráneo, ya que también la encontramos en China (véase el capítulo V, más arriba).

El mismo Heráclides también se especializó en el estudio de la cuasi-muerte y de la histeria; según Plinio, el erudito romano del siglo I, Heráclides describió el caso clínico de una mujer, curada con éxito después de siete días de *apnouis*, a la que define como con «una enfermedad en la cual el cuerpo está vivo, pero sin aliento y sin pulso».

No sólo las visiones y las experiencias de cuasi-muerte estaban relacionadas con la medicina antigua, como se demuestra más arriba, sino también las experiencias de fuera-del-cuerpo o los viajes a través del espacio, tales como las leyendas de Formión de Crotona o de Leónimo de Atenas. En estos relatos hallamos al personaje prehomérico del *heros iatros* (el héroe sanador), además de un concepto homeopático del tratamiento.

Formión, un ciudadano de Crotona, tomó parte en la guerra de Sagra contra la ciudad de Locri. Uno de los miembros de la hermandad de los Dióscuros, que eran unos eminentes héroes sanadores que luchaban al lado de los ciudadanos de Locri, hirió a Formión en la batalla. Formión consultó un oráculo para que le aconsejase un tratamiento. Éste le dijo que se dirigiese a Esparta, donde el primero que lo

invitase a cenar también curaría su herida. Efectivamente, en Esparta un hombre joven invitó a Formión a cenar y, después de que le fuese relatada la predicción, lo sanó inmediatamente. Obviamente, el hombre joven era el mismísimo dioscuro que lo había herido, y tal vez Formio nunca necesitó ir a Esparta, pues cuando abandonó la casa de su anfitrión se encontró delante de su propia casa en Crotona.

Muchas informaciones tergiversadas relacionan a Formión con los Dióscuros. Así, mientras celebraba las Theoxeniai, una fiesta en honor de los Dióscuros, dos hombres llamaron a su puerta. Inicialmente se negó a recibirlos. Después de que se hubieran sentado, los invitados se pusieron de pie e invitaron a Formión a dirigirse a Cirene, una ciudad de África del norte (la Libia de hoy), en la orilla del Mediterráneo, enfrente de Crotona, en el sur de Italia, para encontrar al rey Bato. Este Bato era conocido por haber instituido unos ritos en honor de los Dióscuros. Obviamente, los invitados de Formión eran los mismísimos Dióscuros; descontentos con aquel trato, querían mostrarle un hombre que sentía por ellos un respeto verdadero. Apenas se puso de pie, Formión se encontró con un palo de *laser* en la mano. El *laser*, una resina extraída del *siphium* o *laserpitium*, era el producto principal de exportación de Cirene. El significado del relato es que Formión había ido a Cirene y había regresado en un abrir y cerrar de ojos, todo gracias a los poderes milagrosos de los Dióscuros.

Como hemos visto, el Dióscuro que hirió a Formio también lo curó. Ésta es una característica del *heros iatros*: cura el daño que causa. La misma ambivalencia del héroe sanador aparece en la leyenda de Leónimo de Atenas, que participó en la misma batalla de Sagra y fue herido por Áyax. Al igual que Formión, consultó un oráculo que le asignó una tarea difícil, a saber: que se dirigiese a Leuké («isla blanca»). Obviamente, Leuké es una tierra ultramundana, en la cual los héroes difuntos siguen viviendo. En Grecia se conocían muchos lugares de tales características, y sus nombres habitualmente comparten una referencia a la claridad, tales como Leuké, Lykia (una isla homérica a donde llevaron al héroe Sarpedón después de su muerte) y las rocas de los Leukades, que indicaban una entrada al otro mundo.

También existían otros reinos ultramundanos, tales como Hiperbórea, Etiopis y las Islas de los Bienaventurados, todos los cuales se consideraban accesibles para los difuntos, pero no para los mortales corrientes. Si un vivo emprendía un viaje a ese lugar, era de algún modo necesario que sufriese la experiencia iniciática de la muerte. Después de lo cual, al igual que un chamán, la persona podía visitar el otro mundo en busca de un fantasma, con un fin estrictamente médico. Sólo que aquí, los papeles habituales de los chamanes están inver-

tidos: en vez de emprender la ruta ultramundana con el fin de encontrar el alma perdida de un paciente, el chamán más bien va en busca de un sanador ultramundano, que pueda curar la enfermedad del chamán. Leónimo se dirigió a Leuké, donde encontró a Aquiles, a Áyax y a la hermosa Helena de Troya. Cuando regresó a Atenas, estaba curado. Es más, llevó un mensaje de Helena para el poeta Estesícoro, que estaba afligido de ceguera. La explicación de su enfermedad era que Helena y los Dióscuros la causaron por ira, pensando que la había difamado. Fue suficiente que Estesícoro escribiese una retractación (*palinode*) para recobrar la vista.

Hiperbórea era un paraíso de Apolo, solar y septentrional. Según la *Arimaspeia* de Aristeas, los felices habitantes del reino de Apolo alcanzan los mil años de edad. Un erudito alemán ha relacionado el nombre de Apolo con Abalo, y con la palabra aún más prosaica «manzana». Abalo era la «isla de las manzanas», el territorio de las Hespérides y el nombre medieval Avalón es sólo una variante tanto de Abalo como de Apolo.⁵⁰

Hasta aquí hemos encontrado unas creencias y unos especialistas en Grecia cuyos rasgos son muy cercanos a los de los chamanes y curanderos de otras zonas del mundo. ¿Dónde se originaron estas creencias? Esto ha sido el objeto de un debate largo y poco concluyente. En el caso particular de Hiperbórea, no se pueden descartar las influencias hindúes.⁵¹ Pero, en general, el problema es mucho más complicado.

Los estudiosos tardaron cierto tiempo en reconocer las diferencias entre los iatromantes y el culto a Dionisio. En su memorable libro *Psyche: Belief in Immortality among the Greeks* (1890-1894), Erwin Rhode aún no podía exponer la idea de que el genio solar de los racionalistas griegos pudiera tener una sombra tan extensa o *Nachtseite* (lado nocturno); una idea tal hubiese hecho peligrar un siglo de clasicismo germano que lo había ignorado silenciosamente. Por lo tanto, convirtió a Dionisio en un intruso de Tracia que llevó a Grecia un montón de tonterías, parecidas al chamanismo y al yoga. Seriamente endeudado con *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, Rhode prefirió ignorar la transparente relación entre el chamanismo y Apolo; para él, todos los fenómenos extáticos tienen que haber sido importados a Grecia.

50. Todas las referencias están contenidas en mis obras mencionadas en la nota 44, más arriba.

51. Los pueblos uttarakuru mencionados en la épica hindú (*Ramayana* 4.43; *Mahabharata* 6.7) son similares a los de Hiperbórea. El material hindú era conocido en Grecia y Roma. Plinio menciona los Attacori (*Historia Natural* 4.90; 6.55) y Tolomeo menciona los Ottorokorraí (*Geográfica* 6.16.5).

En un artículo del año 1935, el estudioso suizo Karl Meuli revisó las hipótesis de Rhode a la luz de las teorías de los antropólogos de la escuela vienesa, dirigida por el sacerdote Wilhelm Schmidt. Astutamente, Meuli valoró las similitudes entre muchos de los curanderos mencionados en este capítulo y los explicó como un fenómeno chamánico. Él creía que este chamanismo había sido parcialmente una invención de los escitas, con los cuales los griegos habían tenido contacto en el siglo VII a. de C., y parcialmente el resultado de un proceso cultural que los griegos, igual que otros grupos étnicos, tuvieron que sufrir.

La palabra «iatromantes» se la debemos a Eric R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951), y a F. M. Cornford (*Principium Sapientiae*, 1952) debemos la idea de que la filosofía griega era el resultado de especulaciones chamánicas previas sobre el alma.⁵² Dodds estaba familiarizado con el artículo de Meuli del año 1935, al que criticó exhaustivamente. De paso, no pareció notar que su propia teoría era una copia perfecta de la de Meuli: él explicaba el chamanismo griego en parte por la influencia escita y en parte como un desarrollo local de antiguas ideas, relativas a los «hombres divinos» (*theioi andres*).

F. M. Cornford enumeró otros ejemplos de viajes ultramundanos practicados entre los presocráticos. Parménides persiguió el deseo de su propio sabio corazón más que los deseos de la multitud, ascendiendo al cielo en una carroza, guiado por las hijas del sol. Más allá de las puertas del día y de la noche, encontró a la diosa, que prometió instruirlos sobre la verdad y la opinión.

Más recientemente, los estudiosos de la religión griega, tales como Walter Burkert, han comenzado a tratar a nuestros iatromantes como una única categoría de sanadores.⁵³ Y cuanto más nos acercamos al meollo del platonismo, más evidente resulta el grado de influencia que los iatromantes ejercieron sobre las creencias de Platón en la vida después de la muerte, en la reencarnación y en los viajes a otros mundos.

52. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley y Los Ángeles, California University Press, 1951) (trad. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1989); y F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (Cambridge, Cambridge University Press, 1952) (trad. cast.: *Principium Sapientiae*, Madrid, Visor, 1988).

53. W. Burkert, *Love and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972).

Platón, el desconocido

Observado superficialmente, Platón era un dialéctico jugueteón, pero analizado en profundidad era un hombre extremadamente religioso. En cierto sentido la filosofía platónica es, en esencia, una poderosa síntesis de las creencias chamanísticas griegas, sistematizadas y espiritualizadas.

El platonismo se basa en un sólido dualismo antropológico: los seres humanos están compuestos de un alma inmortal preexistente y a la vez de un cuerpo perecedero. En el diálogo *Cratilo* (400 c) Platón registra toda clase de juegos de palabras acerca de la relación del alma con el cuerpo y está de acuerdo con la mayoría de ellos. Así, el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma; o, jugando con una homonimia perfecta, el cuerpo (*soma*) es igual al guardián (*soma*) de la cárcel del alma.

La encarnación (*somatosis*) del alma es un castigo doloroso, el resultado de una caída. Las almas son infelices en el estrecho abrazo del cuerpo; su fin es regresar al cielo del que vinieron y vivir para siempre en la gozosa contemplación del mundo de las ideas, que es la verdad absoluta, la bondad y la belleza. Pero es difícil alcanzar este estado, a causa de la contaminación, que es la consecuencia del contacto prolongado entre el alma y los deseos corporales. De esta relación depende el cómo, el cuándo, y el dónde tiene lugar la reencarnación (*metensomatosis*) del alma. Obviamente, el filósofo, amante de la verdad y de la sabiduría, intenta por todos los medios posibles limitar el daño que el cuerpo hace al alma. Platón llama «estilo de vida filosófico» al conjunto de métodos gracias a los cuales el alma se mantiene apartada del cuerpo tanto como sea posible, y llega a definirlo como una separación sistemática entre el alma y las necesidades acuciantes del cuerpo: la necesidad de lucha, de alimentos y de sexo. Aun cuando la separación no se practique de un modo consciente, las personas tienen méritos y virtudes innatas (ya que su alma es preexistente) y son capaces de aumentarlos. En este caso, la recompensa es la reencarnación en una categoría superior de seres humanos. Existen diez categorías de este tipo, la más alta de las cuales es la del filósofo consumado, y la más baja la del tirano. Desafortunadamente, aunque en *La República* Platón asigna unos papeles sociales equivalentes a los hombres y a las mujeres, cree que las mujeres son ontológicamente inferiores. Así, un tirano puede caer aún más bajo convirtiéndose en mujer, después de lo cual se abren las puertas del reino animal.

Platón comparte la creencia en la transmigración con los iatro-mantes griegos, y también con muchos pueblos que desconocen el

uso de la escritura. Esto le permite idear un sistema de castigo póstumo complejo, basado en la calidad de la propia existencia sobre la tierra. Si uno ha sido sobrio, frugal, y se ha concentrado en su vida espiritual (que es una imagen en el espejo de la vida inteligible superior), se le enviará a contemplar las Ideas detalladamente, a lo que seguirá un control en forma de una nueva encarnación. Si el alma vive una vida filosófica estricta tres veces seguidas, tendrá la oportunidad de permanecer en un estado de contemplación perpetua.

Sin embargo, esto ocurre muy rara vez. Una vez comenzado un movimiento descendente, para el alma se hace cada vez más difícil resistir los apremios urgentes del cuerpo. Por consiguiente, la vida posterior es muy agitada: las almas ascienden y descienden continuamente, pasando un tiempo en el cielo o en el Hades subterráneo, descrito con todo detalle en el diálogo *Fedón*. Así como sólo algunas almas aladas de los filósofos merecen una recompensa completa por sus destacados méritos, sólo algunas almas de los mayores libertinos merecen el castigo eterno en el infierno. Para éstos hay un compartimiento especial llamado Tártaro, repleto de terribles tormentos de los que no existe escapatoria.

La cosmología platónica se complica aún más por el hecho de que la Tierra se concibe como cóncava y su fondo —el mundo humano— como poseedor de unas cualidades radicalmente diferentes de la superficie. Esto se debe a uno de los dogmas básicos del sistema platónico: lo más elevado es lo mejor. Por consiguiente, los planetas, que están hechos de fuego estelar, son mucho mejores que la superficie de la Tierra, y el mundo de las inteligencias ideales es superior al de los planetas y las estrellas.

La superficie de la Tierra, llamada «tierra verdadera», está más allá de nuestro alcance, pero aunque no lo estuviera, la experiencia de alcanzarla sería insoportable, como un pez intentando respirar el aire. En efecto, el éter, el elemento que se halla encima de las cabezas de los habitantes de la tierra verdadera, es al aire lo que el aire es al agua. Por consiguiente, la gente que vive en este paraíso aéreo camina sobre el aire y respirar éter. Su paraíso corresponde verdaderamente a Hiperbórea, o a las Islas de los Bienaventurados, con la diferencia de que no está sobre nuestra quebradiza tierra sino por encima de ella.

El fondo de las grietas profundas de la tierra en las que moramos está hecho de materiales de mala calidad, al contrario de la tierra verdadera, cuyo suelo es de piedras preciosas, muy superiores a aquellas que conocemos, y está repleto de oro y de plata y de árboles maravillosos y de animales. En el diálogo platónico *Gorgias* (523a y sig.), la tierra verdadera se denomina «islas de los bienaventurados» y

está habitada por una raza que navega a través del aire, disfruta de un clima apacible, no padece enfermedades ni deterioros y se encuentra cara a cara con los dioses en sus templos, ya que los dioses no son otra cosa que los resplandecientes habitantes del éter más elevado.

Platón no se conformó con utilizar sólo las antiguas representaciones chamanísticas de un paraíso terrenal, que elevó hasta el cielo. En el libro décimo de *La República*, explica muchos de los secretos del universo y del más allá, recurriendo a un argumento de cuasi-muerte que parece descender directamente de las leyendas de los iatromantes.⁵⁴ Er, de Panfilia, Asia Menor, el hijo del poderoso Armenio, es herido en combate, sufre una conmoción cerebral y durante tres días parece estar muerto. Mientras tanto, su alma se dirige a un lugar en medio del universo (probablemente la superficie de la tierra verdadera), donde observa las almas que descienden del cielo y ascienden del infierno; observa cómo echan a suertes su destino posterior, y cómo son purificados por una alternación de frío y de calor, y cómo se les da de beber el agua de Leteo (el río del olvido). Allí aprende algo acerca de las leyes de la transmigración y de los sufrimientos eternos de Ardiaeo, el asesino, mantenido prisionero en el círculo inferior del Tártaro como castigo por sus crímenes imperdonables. El cuerpo de Er está a punto de ser enterrado cuando su alma regresa para animarlo, para asombro de todos los presentes.

La revolución científica

Platón y sus discípulos, Aristóteles y Heráclides de Ponto, heredaron la revolución científica griega. Muchos estudiosos aseguran que el cambio en las creencias cosmológicas lo preparó y tal vez produjo una secta chamánica: los pitagóricos, cuyo fundador, Pitágoras de Samos, fue uno de los iatromantes griegos más prestigiosos anteriores a Sócrates. Hemos analizado las pruebas disponibles en otra parte.⁵⁵ Parece que una de las teorías que tuvo mayores consecuencias en la historia de la humanidad fue ideada por el genio de un contemporáneo de Platón, el astrónomo Eudoxo de Cnido.

Eudoxo partió de una hipótesis arriesgada, que asombrosamente

54. Acerca de los antiguos apocalipsis griegos, véase Walter Burkert, «Apocalyphtik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen», en Hellholm, *Apocalypticism*, págs. 235 y sigs.

55. Véase mi *Psychanodia*, págs. 26 y sigs., y *Expériences de l'extase*, págs. 46 y sigs., basado en mi «Démonisation du cosmos et dualisme gnostique», en *Revue de l'histoire des religions* 3 (1979).

resultó ser casi cierta. Los babilonios y los egipcios practicaban la astrología y la astronomía desde hacía tiempo, pero suponían que el cielo era como una tapa cóncava que cubría el mundo, sobre la cual los planetas se movían entre las estrellas fijas. «Planeta» es una palabra griega que significa «vagabundo». Al revés de las estrellas, los planetas «vagaban» a lo largo de unas trayectorias muy complicadas. En cualquier sistema geocéntrico, como los de Eudoxo, Aristóteles, Tolomeo, Santo Tomás de Aquino o Tycho Brahe, los «planetas» incluyen todas las luces celestiales visibles que se desplazan, tales como el sol y la luna.

Aquí interviene el pitagorismo, que pudo haber influido en Eudoxo. Pitágoras y su escuela se interesaban por las proporciones numéricas, por los «números áureos». Teóricamente, esto significa que siempre intentarían idear hipótesis que demostrasen que aquellos fenómenos y objetos naturales que parecen caóticos a primera vista, en realidad son armónicos y se rigen por unas fórmulas matemáticas relativamente sencillas. Hasta ahora, las matemáticas han seguido este principio pitagórico.

Por lo tanto, Eudoxo estaba intentando encontrar una razón que explicase por qué el trayecto recto de un planeta podría tener una apariencia tan torcida para un observador situado sobre la Tierra. Pronto se le unieron otros en esta investigación. Su razonamiento avanzaba a través de tres etapas: la primera, la que tuvo mayores consecuencias, fue la de suponer que no todos los planetas estaban a la misma distancia de la Tierra. La segunda, que por alguna oscura razón de naturaleza casual resultó ser casi correcta, fue la de asociar la distancia que separa a un planeta de la Tierra al período de revolución de éste alrededor de ella. Esta hipótesis no encontró ningún obstáculo aplicado a la Luna ni a los planetas superiores como Marte, Júpiter y Saturno, cuyas revoluciones tardan respectivamente 687 días, doce años y casi treinta años. Sin embargo pronto surgió un problema: Mercurio, Venus y el Sol tienen períodos de revolución diferentes, pero parecen permanecer próximos el uno al otro; y, de un modo extraño, moviéndose aparentemente a la misma velocidad y a la misma distancia entre uno y otro. (Más abajo, diremos algo más acerca del problema más bien complejo del orden planetario.) La tercera hipótesis, cuya intención era demostrar que un movimiento aparentemente fortuito puede deberse a unas causas sencillas y sobrias, manifestaba que los planetas se mueven en un sistema de esferas concéntricas, invisibles y cristalinas, o que se mueven de acuerdo con un sistema de círculos.

El problema de los movimientos de Mercurio, de Venus y del Sol

se solucionó de maneras diferentes. En el así llamado orden egipcio de los planetas –que no tenía absolutamente nada de egipcio, ya que fue ideado por Eudoxo y reafirmado por Platón, Aristóteles y Calipo, un importante astrónomo del siglo III a. de C.– la Luna es la que está más cerca de la Tierra, seguida por el Sol. Después vienen Venus y Mercurio, en un orden variable, seguidos por los planetas superiores. En el así llamado orden caldeo –que también es puramente griego y probablemente tan antiguo como el egipcio– los planetas están ordenados de acuerdo con la longitud de sus revoluciones: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Este orden se convirtió en clásico después de Tolomeo.

Sin embargo, como advirtió Jacques Flamant recientemente,⁵⁶ una cierta hipótesis, atribuida con frecuencia a Heráclides de Ponto y llamada «geoheliocéntrica» (o «heliosatelística»), tiene la ventaja de conciliar todos los sistemas planetarios enfrentados entre sí. Según esta hipótesis, los planetas giran alrededor de la Tierra, excepto Mercurio y Venus, que giran alrededor del Sol (*helios*), ya que son satélites de éste. Flamant demuestra que, dependiendo de si Mercurio y Venus están por encima o por debajo del Sol, es posible reconciliar todas las variantes tanto del orden planetario egipcio como del caldeo. Al menos algunos filósofos y astrónomos debieron de enterarse de este asombroso dispositivo, que resolvía el problema de la diferencia entre los sistemas.

La «revolución científica» griega logró producir un cambio importante y duradero sobre la visión del mundo que existía en Occidente. Bajo el apremio de las hipótesis de Eudoxo, el cielo, repentinamente, cobró una profundidad espacial que antes no existía. Obviamente, la especulación griega relativa a la naturaleza no fue la primera que jugó con la idea de un cosmos compuesto por muchos estratos. Los babilonios concebían el cielo como un edificio de muchas plantas y un número variable de estratos, habitualmente tres. Pero por primera vez en la historia, los griegos relacionaron la representación de un cielo físicamente profundo con los siete planetas de un modo elegante, explicando así el movimiento caótico como el resultado de otros movimientos sencillos y armónicos diferentes. Esta visión del mundo resultaría ser la dominante durante dos mil años.

56. Sus comentarios están resumidos en mi *Expériences de l'extase*, págs. 37-38.

Después de Platón

Las consecuencias de un cielo dotado de profundidad se hicieron patentes después de Platón. A pesar de sus innovaciones, Platón siguió comprometido con una idea popular y tradicional del juicio de los muertos, que tenía lugar en parte en un Hades subterráneo y en parte en el cielo. Algunos de los sucesores de Platón intentaron sacar ventajas de la recién adquirida profundidad del cielo, con el fin de unificar la escatología relativa al mundo de los muertos con la celestial y de eliminar la idea de un infierno subterráneo. Éste fue un proceso lento y gradual, que logró una cierta uniformidad durante el siglo I d. de C., una uniformidad rota especialmente, pero no exclusivamente, por los cristianos.

El mismo Platón tuvo el primer acierto relativo a la generalización de la escatología celestial, al trasladar las Islas de los Bienaventurados desde la Tierra a la zona celestial, llamada tierra verdadera (la verdadera superficie de la Tierra). Sus discípulos, Jenócrates, Crantor y especialmente Heráclides de Ponto, continuaron el proceso. Entre éstos, el enigmático Heráclides parece que ejerció una influencia particular.

Nacido en Heraclea, a orillas del Ponto, entre 388 y 373 a. de C., Heráclides parece que intentó emular sin éxito a los antiguos iatromantes y convertirse en el cabecilla de una escuela mística. Aparentemente, sus contemporáneos, y seguramente sus sucesores, lo ridiculizaron. Según el historiador Diógenes Laercio, frecuentó la academia de Platón (alrededor del 364 a. de C.) y ambicionó convertirse en el sucesor de Espeusipo (en el 338 a. de C.) pero fracasó. Entonces regresó a Heraclea e intentó ganarse la admiración de sus habitantes, tratando de pasar por un dios, si no en vida, al menos después de morir. Hace treinta años, la publicación de los fragmentos supervivientes de Heráclides por parte del erudito suizo Fritz Wehrli, exoneran tardíamente al filósofo de tales vergonzosas interpretaciones, además falsas.⁵⁷ Parece que Heráclides era un reformador de la escatología griega bastante interesante, un experto astrónomo y un pensador consecuente. Tal vez no fue el único responsable —como aseguró J. D. P. Bolton en un libro del año 1963— de la popularidad que disfrutaba la escatología celestial, pero seguramente fue esencial en la creación de unos puntos de vista alternativos, en cuanto al destino de los muertos.⁵⁸

Heráclides estaba fascinado por los iatromantes y quería al menos

57. F. R. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 7 (Basilea, Schwabe, 1957).

58. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, Clarendon Press, 1962).

comprender, si no emular, sus hazañas fabulosas, tales como viajar a través del aire, practicar viajes ultramundanos y conocer las encarnaciones previas. Escribió un diálogo llamado *Abaris* (el nombre del iatromante de Hiperbórea, que vino a Grecia montado en la flecha de Apolo), un tratado sobre las experiencias de cuasi-muerte (*Aprouos*) y otro llamado *Acerca de las cosas en el infierno*, perdidos en su totalidad. En una de estas obras, se dice que relató historias de iatromantes famosos como Abaris, Aristeas, Epiménides, Hermótimo y Pitágoras. Sin contentarse con informar sencillamente acerca de las tradiciones pasadas, también inventó un iatromante propio: Empedótimo de Siracusa, de Sicilia, cuyo nombre mixto se componía de los nombres de Empédocles y de Hermótimo. Este personaje ficticio intervenía en el diálogo e informaba sobre sus propias visiones, algunas de las cuales se conservan en enigmáticos fragmentos, dispersos entre algunos filósofos y lexicógrafos platónicos tardíos.

En *La República* de Platón, Er contempla dos puertas en la región media de la Tierra: la «puerta del cielo», por la que ascienden las almas, y la «puerta de la Tierra», por la que descienden. Se dice que Empedótimo vio tres puertas en una de sus visiones ultramundanas, una situada en el signo zodiacal de Scorpio (que era la puerta de Hércules y que conducía hasta los dioses astrales), otra situada entre Leo y Cáncer, y una tercera, situada entre Acuario y Piscis. No se sabe nada más relativo a este relato, excepto que siglos después, el historiador romano Varrón escribió una sátira cuyo título, *Triodites tripulios*, contiene una alusión a las tres puertas y tal vez ridiculice (una vez más) al mismo Heráclides.

Empedótimo también denominó a la Vía Láctea «el camino de las almas que atraviesan el Hades celestial»,⁵⁹ y presuntamente creía que el reino de Hades se extendía desde la Tierra hasta la esfera del Sol. También se dice que, en el medio de un desierto, encontró repentinamente a Plutón y a Perséfone y después presencié el juicio de los muertos.

De estos fragmentos inconexos resultaba muy difícil inferir si Heráclides verdaderamente creía que no existía ningún Hades subterráneo. Es muy probable que todos estos fragmentos se refirieran a una y la misma visión que Empedótimo obtuvo durante un viaje ultramundano. Desafortunadamente, echamos de menos el diálogo de Heráclides, que probablemente fue el apocalipsis griego más interesante, redactado después de Platón y antes de Plutarco.

59. Todas las pruebas existentes se revisan en mi *Psychanodia*, págs. 41 y sigs., y en mi *Expériences de l'extase*, págs. 50 y sigs.

Entre los discípulos de Platón, parece que se redactó un modesto informe sobre un viaje ultramundano. Provenía de Clearco de Soli, un contemporáneo de Heráclides. Clearco relataba la historia de un tal Cleónimo de Atenas, que sufrió una experiencia de casi-muerte. Su alma voló hasta unas regiones astrales. Mirando hacia abajo, vio unos ríos misteriosos, que probablemente eran los ríos principales dentro del abismo del Tártaro. Un hombre de Siracusa, que estaba experimentando la casi-muerte al mismo tiempo, apareció en el mismo lugar, que con toda probabilidad era el centro de la Tierra, donde también había estado Er. Ambos catalépticos observaron el juicio, el castigo y la purificación de las almas de los muertos, bajo la supervisión de las Furias. Antes de regresar a sus países y a sus divanes, ambos intrusos prometieron intentar encontrarse y conocerse mejor.

El escritor latino Cornelio Labeo informó acerca de un relato muy similar, que desafortunadamente ha sido mal traducido en la última edición de sus *Fragmentos*.⁶⁰ El texto dice sencillamente que «dos personas murieron el mismo día y se encontraron en una especie de encrucijada, después de lo cual se les ordenó regresar a sus cuerpos; y decidieron hacerse amigos hasta la muerte».⁶¹ Clearco debió de ser la fuente del fragmento de la narración de Labeo.

Experiencias de casi-muerte y de fuera-del-cuerpo en Plutarco

Plutarco de Queronea, de Beocia (alrededor del 50-120 d. de C.), era un docto filósofo platónico, particularmente interesado por la religión tradicional: tanto él como su esposa eran sacerdotes de los dioses griegos. Con una erudición inmensa y una gran habilidad literaria, intentó poner al día algunos de los temas más importantes del platonismo, y con este propósito eligió visiones narrativas, con el fin de adaptarlas al mito de Er en *La República*, así como a otros fragmentos escatológicos en Platón. Plutarco parafrasea a Platón con frecuencia, sometiéndolo a una sofisticada hermenéutica. Hace un uso constante de antiguas creencias populares, pero explicándolas de una manera completamente nueva, utilizando criterios que en su época se consideraban en boga e incluso científicos. Además, Plutarco parece trasladar el Hades platónico desde el espacio subterráneo, donde lo sitúa Platón, hasta una zona debajo y encima de la superficie de la Luna.

60. Véase la discusión en mi *Psychanodia*, págs. 41 y sigs., y en mi *Expériences de l'extase*, págs. 37-38.

61. Labeo, fragmento 11, traducido en mi *Expériences de l'extase*, pág. 37.

Ya hemos visto más arriba que la estructura narrativa del mito derivado del tratado sobre *El Demonio de Sócrates*, está relacionada con las incubaciones que tuvieron lugar en la caverna de Trofonio, en Lebadeia. Recordamos que el alma de Timarco fue liberada del cráneo, percibiendo inmediatamente los paisajes y los sonidos del cielo, viendo a las estrellas flotar en el océano de éter y escuchando la armonía de las esferas. Plutarco es lo bastante listo como para describir la visión en unos términos vívidos y cromáticos; pero detrás de cada elemento existe una noción astronómica. Así, la esfera celestial está representada por un lago en medio de las islas, el ecuador celestial es una corriente rápida, etc. Al igual que las estrellas fijas, la mayoría de las islas se mueven conjuntamente con la esfera celestial, pero algunas de ellas, los planetas, circulan entre las otras según un itinerario quebrado e impredecible. Dos corrientes de fuego fluyen dentro del lago: los dos ramales de la Vía Láctea. (Toda esta escena recuerda el paisaje escatológico de *Fedón* (III d), exceptuando el hecho de que Plutarco traslada el decorado desde el subterráneo platónico al cielo y le da un significado claramente astronómico.)

En esta visión, Timarco está claramente situado en algún sitio por encima de la Tierra y, mirando hacia abajo, ve un abismo terrorífico, que seguramente es la Tierra misma. Una voz incorpórea se ofrece a explicar las cosas desconcertantes que lo rodean, pero no las que se encuentren por encima suyo, que permanecen ocultas, «porque pertenecen a otros dioses». Obviamente, Timarco, igual que Er, no tiene acceso a los dioses astrales y más elevados; el lugar más elevado del que logra obtener información es la Luna. En realidad, la voz sólo ofrece información acerca de la zona situada debajo de la Luna y sugiere a Timarco que formule una pregunta relacionada con el río Éstige, uno de los ríos infernales en la escatología de Platón.

«¿Qué es el Estige?», pregunta Timarco, y la voz responde: «Es el camino al Hades... Aquí pasa enfrente de ti, hendiendo la luz con su vértice; se extiende hacia arriba, como verás, desde el Hades, más abajo, y como, en su revolución, también toca el mundo de la luz, el camino atraviesa de un brinco la última región de todas...».⁶²

La Luna desempeña un papel crucial en la escatología de Plutarco. «El punto crítico del nacimiento está en la Luna. Porque mientras el resto de las islas pertenece a los dioses, la Luna pertenece a los demonios terrestres y evita el Éstige, pasando ligeramente por encima de éste... Cuando el Éstige se acerca, las almas gritan llenas de terror, ya

62. Plutarco, *De genio Socratis*, 591a, en P. H. de Lacy y B. Einarson, comps. y trads., *Moralia*, vol. 7 (Londres y Cambridge, Loeb Classical Library, 1959).

que muchas caen al agua y son arrastradas por el Hades; otras, que dejan de nacer en ese preciso momento, nadan hacia arriba y son rescatadas por la Luna, excepto las inmundas y las impuras. A éstos la Luna, con rayos y un rugido temible, prohíbe otro nacimiento, como verás.»⁶³

En otro diálogo, llamado *De facie in orbe lunae* (Sobre el rostro del círculo de la Luna), Plutarco expone una explicación similar de la función de la Luna. «A muchos, incluso cuando están dispuestos a asirse a la Luna, ella los rechaza y los arrebató; y también algunas de estas almas que están sobre la Luna la ven ponerse cabeza abajo como si volviera a hundirse en las profundidades.»⁶⁴ La Luna está repleta de cavidades y huecos. «La mayor de éstas se denomina “la cavidad de Hécate”, donde las almas sufren y exigen recompensas por todo lo que han soportado o cometido después de haberse convertido en espíritus; y las dos cavidades largas se llaman “Las Puertas”, pues a través de éstas pasan las almas, ora hacia la cara de la Luna que mira hacia el cielo, ora de regreso hacia la cara que mira hacia la Tierra. La cara de la Luna que mira el cielo se llama “Campos Eliseos”, la de más allá “La Morada de la Perséfone contraterrestre”.»⁶⁵

Con Plutarco, la escatología platónica se conserva, mientras que todos sus elementos se transfieren al cielo. El Tártaro parece ser la parte inferior de la zona entre la Tierra y la Luna; Éstige es la parte superior de esta zona, arrastrando en su corriente a las almas que ascienden a la Luna y a las almas que vuelven a caer en el ciclo de la transmigración. En el mito de Er, el centro platónico de la Tierra es identificado por Plutarco como la Luna misma. La Luna parece una moneda perforada. Una parte de ella, la que mira hacia la Tierra, sirve de purgatorio para las almas en transición a los Campos Eliseos o a las regiones superiores del cielo. Las puertas platónicas del cielo y de la tierra no son más que perforaciones de la Luna, una que sirve al movimiento descendente de las almas que regresan a la Tierra para volver a nacer, y la otra al movimiento ascendente de las almas merecedoras.

Plutarco también fue el autor de otro apocalipsis, basado en la experiencia de cuasi-muerte de un cierto Arideo de Soli, en *De sera numinis vindicta* (Acerca de la tardía venganza de los dioses; 563b-68

63. *Ibid.*, 591C.

64. *De facie in orbe lunae* 943d, en H. H. Cherniss y W. C. Helmbold, comps. y trad., *Moralia*, vol. 12 (Londres y Cambridge, Loeb Classical Library, 1959; trad. cast.: *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1987).

65. *Ibid.*, 944 c.

sig.).⁶⁶ A diferencia de Timarco, que se prestó voluntariamente a una visión ultramundana en la caverna de Trofonio, Arideo la obtuvo accidentalmente.

El nombre de Arideo es una variante del nombre del mayor criminal del infierno platónico, descrito en el décimo libro de *La República* (625d «Ardiaeus»); estaba arrestado y se le infligían tormentos eternos en las profundidades del Tártaro. Igual que él, el personaje de Plutarco es pródigo y deshonesto. El oráculo de Anfíloco, en Cilicia, predice que será más feliz después de la muerte, lo que acontece. Pero Arideo regresa de entre los muertos. «Cayó sobre su nuca desde una cierta altura y murió, no de una herida sino sólo a causa del golpe. Al tercer día, cuando lo llevaron a enterrar, recobró el sentido y se recuperó con rapidez, después de lo cual su estilo de vida sufrió un cambio completo. Los cilicios no recuerdan a nadie que fuese más correcto en cuanto a sus promesas, más pío con los dioses, más terrible con sus enemigos y más fiable para sus amigos.»⁶⁷ El cambio de costumbres acontece junto con el cambio de nombre, de Arideo a Tespesio (que significa «divino, maravilloso»).

El relato de Plutarco describe la experiencia de cuasi-muerte de Arideo, que a grandes rasgos se asemeja a la de Timarco, pero que es más vaga y más extensa. El alma racional de Arideo abandona su cuerpo (en realidad, el cráneo) a causa de la conmoción, sufriendo una transformación repentina y abrupta (*metabolé*), similar a la que sufriría un piloto de barco «cayendo de su nave al abismo del agua». (Hace tiempo que los estudiosos advirtieron la predilección de Plutarco por las metáforas relacionadas con el mar y la navegación.) Después del choque inicial, el alma recobra la vista y el oído, disfrutando de su libertad y «respirando por doquier». «Abierta como un único ojo», ahora es capaz de «ver en todas las direcciones al mismo tiempo».⁶⁸ Arrastrada por la luz astral, que parece un mar tranquilo, el alma de Arideo (*psyche*) es capaz de «moverse en todas las direcciones con facilidad y rapidez» (563f). Esto le permite presenciar el espectáculo de las almas de los muertos; como bolas de luz convirtiéndose en

66. Acerca de este mito, véase especialmente mi *Psychanodia*, págs. 43 y sigs.; *Expériences de l'extase*, págs. 111 y sigs., basado en mi ensayo «Inter lunam terrasque. ... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco», en *Iter in silvis*, págs. 53 y sigs.

67. *De sera* 563d, traducción mía.

68. *Ibid.*, 563e.

formas humanas, ascienden de la Tierra, algunas sobre un camino recto, pero la mayoría, asustadas, por una ruta quebrada. En este punto, el alma de un pariente que murió joven se le acerca y lo llama por su nuevo nombre, Tespesio. Al igual que la voz en el mito de Timarco, la función de este pariente es explicativa. En otros apocalipsis, tanto judíos como musulmanes o cristianos (véanse los capítulos IX y XI, más abajo), ésta es la función de un ángel o de alguien como Dante o Virgilio, es decir, de un precursor venerable. La narración de Plutarco es más compleja que la referida a Timarco. Contiene siete secuencias principales, que describen el castigo de las almas y la metempsomatosis con detalle. La primera secuencia nos presenta a los mensajeros de la justicia, Adrastea y las tres Furias, que distribuyen las penitencias correspondientes a las distintas clases de pecados. La segunda secuencia trata de las «cicatrices» que los pecados dejan en las almas (565b), un tema propio de Platón (*Gorgias*, 523-524e). Aquí se combina con un episodio más original e interesante, demostrando que las pasiones no sólo producen cicatrices, sino que también dejan otra clase de marca en el alma, que sólo puede borrarse a través de una profunda purificación en el departamento de las Furias, llamado Dike; esta marca consiste en un color. Un alma que ha cedido a la bajeza y a la codicia es de un color oscuro; un alma cruel y áspera es de color rojo; un alma entregada a los placeres se vuelve de color verde, y un alma celosa y envidiosa se vuelve de color púrpura. Cuando se observa un alma incorpórea, su color permite valorar su «aura» de un modo fiable. No existe una explicación clara de por qué Plutarco eligió estos cuatro colores. Éstos coinciden parcialmente con los colores de las cuatro regiones de Roma, que participan en las carreras de caballos,⁶⁹ y parcialmente coinciden con los colores atribuidos por la astrología helenística a los cuatro o cinco planetas (además del Sol y la Luna).⁷⁰ Sin embargo, si Plutarco pensaba en los planetas, es imposible comprender por qué sólo eligió cuatro y no cinco o siete colores.

En la tercera secuencia, nos encontramos con una categoría de muertos especial: aquellos que fueron iniciados en los misterios de Dionisio (565a-566a) en vida. En la vida futura ocupan un «profundo abismo», donde ocupan su tiempo en la necia búsqueda de placeres y diversiones. Esta tarea provoca que el alma racional acumule humedad y se vuelva pesada; se sobrecarga a causa del ciclo del renacimiento.

69. Véase Emily B. Lyle, «Dumézil's three Functions and Indo-European Cosmic Structure», en *History of Religions* 22 (1982), págs. 25-44.

70. Véase mi *Psychanodia*, págs. 46-47; *Expériences de l'extase*, pág. 114.

to, porque el nacimiento (*genesis*) no es otra cosa que una inclinación hacia la Tierra (*epi gen neusis*). Este magnífico juego de palabras, probablemente inventado por Plutarco e incluido en la famosa descripción del alma del iniciado,⁷¹ fue utilizado más tarde por todos los neoplatónicos, desde Plotino hasta Miguel Pselo, del siglo XI. En griego da lugar a unas asociaciones que prácticamente no existen en otro idioma. *Neusis* también significa el movimiento de la cuna; implica que en lo alto el alma-bebé se balancea hasta el lugar de su nacimiento. También explica por qué algunos platónicos pretenden convertir la Vía Láctea en un depósito de las almas que van a volver a nacer: las almas-bebé probablemente se alimenten de lo mismo que los bebés físicos.

Plutarco es especialmente duro con los misterios dionisiacos, porque el verdadero iniciado, habitualmente en los mayores misterios de Eleusis, nunca debe volver a nacer en el mundo. Desde un lugar en la cima, el alma de él o de ella contempla «el barro del mundo», más abajo, y no tiene absolutamente ningún deseo de regresar allí.

Una cuarta secuencia revela que Plutarco también fue duro con Orfeo, que visitó el más allá en busca de su esposa Euridice, pero no recordó bien lo que observó y llevó una información falsa a los seres humanos. Una quinta secuencia tiene como fin destacar que nadie jamás ha visitado una región que esté encima de la Luna y ha vivido para contarlo. Especialmente la región de Apolo, que debe ser el Sol, está muy alejada del lugar visitado por Tespesio. Una sexta secuencia describe un cierto número de castigos en el Hades celestial (que probablemente sea la zona de la Luna llamada «Hueco de Hécate» en el mito de Timarco). Tespesio ve a su propio padre entre aquellos que son arrastrados por los demonios para torturarlos. Sin embargo, la narración está muy alejada de las melindrosas narraciones encontradas en otros apocalipsis (por ejemplo, en el apocalipsis de la Persia Media referida al justo Viraz, de la que se informa en el capítulo VII, más arriba). Plutarco sólo conoce cuatro categorías genéricas de crímenes y cuatro tipos de castigo.

El séptimo y último episodio conduce a Tespesio al sitio en el que las almas reciben la clase de cuerpos que les corresponden para bajar al mundo. Inicialmente, el alma del emperador Nerón es destinada a animar el cuerpo de una serpiente venenosa, pero su sentencia es conmutada, *in extremis*, por una buena acción que ejecutó en la tierra: devolver la libertad a los griegos. Gracias a esto, en su lugar se convierte en una inofensiva rana.

71. Véase el fragmento de *De anima*, en Estobeo, *Florilegium* 1089h.

Entonces, como absorbida por un vacío, el alma de Tespesio vuelve a su cuerpo, evitando que el eminente entierro tenga lugar.⁷²

El misticismo de Plotino

El mayor filósofo de la antigüedad tardía, Plotino (205-270 d. de C.) seguramente continuaría la intensidad de las preocupaciones místicas con este trasfondo empírico del misticismo griego, basado en las experiencias de cuasi-muerte y fuera-del-cuerpo. Sin embargo, el misticismo del tipo de Plotino ha sido definido como una «subjetivación» y una «interiorización» de ciertos viajes ultramundanos objetivos, como aquellos descritos por Plutarco siglo y medio antes.⁷³

La filosofía de Plotino es platónica; pero las soluciones que se han dado a muchos problemas que Platón dejó sin resolver son aristotélicas. Junto con los platónicos medios (Filón de Alejandría, Plutarco, Numenio de Apamea, Celso y otros), Plotino comparte la idea de que existen varios intermediarios entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Su sistema tiene las siguientes hipóstasis, que emanan hacia abajo y son niveles graduales, no entidades separadas o sólidas:

1. El Uno (*monos*), el Absoluto, lo trascendente, que no tiene un equivalente perfecto en Platón, pero que fue prefigurado por otros filósofos platónicos, tales como el mismísimo Plutarco, y que deriva del apremio por explicar la multiplicidad desde la unidad.
2. El intelecto (*nous*), que es el equivalente del mundo platónico de las Ideas o pautas inteligentes de todas las cosas, y que constituye el primer paso desde la unidad a la multiplicidad.
3. El alma del mundo, que contiene *in potentia* todo el universo y que representa un mayor movimiento descendente de la unidad hacia la multiplicidad.
4. Las almas individuales.

72. Este episodio se ha visto inspirado por un punto de vista diferente gracias al excelente artículo de Michel Tardieu, «Comme à travers un tuyau...», en *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Toronto y Lovaina, Laval University Press-Peeters, 1981), págs. 151-177.

73. Los términos «subjetivación» e «interiorización» han sido aplicados con los tipos de experiencia «objetivos», tales como aquellos que aparecen en el gnosticismo. Véase mi *Gnosticismo e pensiero contemporaneo: Hans Jonas* (Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985).

El misticismo de Plotino consiste en la superación de la alienación que siente el ser humano encarnado en el mundo. La nostalgia de la unidad con la unidad suprema, el Uno, está profundamente inscrita en el alma racional, que lucha por abandonar la carga del cuerpo físico y huir hacia el Uno (*phyge monou pros monon*). El éxtasis es la meta suprema del misticismo de Plotino y se describe en términos que recuerdan la «sensación oceánica» del misticismo hindú. Es un estado de ánimo en el que el sabedor se identifica con lo sabido. Estando ausente toda dualidad, no se desarrolla ninguna visión ni ningún drama, a diferencia de la mayoría de los apocalipsis examinados hasta aquí. La meta del misticismo platónico es más elevada que una visita al Hades celestial: es una visita a la esencia de todas las esencias, que está más allá del universo y es indescriptible.

CAPÍTULO IX

LOS SIETE PALACIOS Y LA CARROZA DE DIOS

El misticismo judío de la Merkabah a la Cábala

Apocalipsis

La palabra griega *apokalypsis* significa «descubrimiento, revelación». Se aplica a un conglomerado literario perteneciente a diversas tradiciones: la griega, la judía, la cristiana, la gnóstica, la iraní, etc.

Un equipo norteamericano, dirigido por J. J. Collins, ha intentado establecer la morfología del género literario apocalíptico. Los resultados fueron publicados en el año 1979 en la revista *Semeia*.¹ J. J. Collins define el apocalipsis como un «género literario». «*El Apocalipsis* es un género de literatura de revelación con una estructura narrativa en el que un ser ultramundano transmite una revelación a un receptor humano, desvelando una realidad trascendente que es tanto temporal, en cuanto que contempla una salvación escatológica, como espacial, en tanto que implica otro mundo sobrenatural.»² De esta diferencia entre un eje histórico «horizontal» y un eje ontológico «vertical», se pueden deducir dos tipos de apocalipsis: apocalipsis que no incluyen un viaje ultramundano y otros que sí lo incluyen.

1. John J. Collins, comp., *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, en *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 14 (1979). El número contiene los trabajos de J. J. Collins (la introducción, apocalipsis judíos, apocalipsis persas), de Adela Yabro Collins (apocalipsis cristianos primitivos), de F. T. Fallon (apocalipsis gnósticos) y de A. J. Saldarini (literatura rabínica y misticismo judío). Últimamente se han publicado muchos trabajos relativos a los apocalipsis, pero a pesar de la velocidad con la que cambian las perspectivas, el volumen editado por Collins aún conserva todo su valor original. Los textos judaicos, cristianos y otros, relacionados con el ascenso al cielo, también son discutidos en Alan F. Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlín, De Gruyter, 1980), vol. 2, 23:2, págs. 1222-1294.

2. Collins, prólogo a *Apocalypse: Morphology*, pág. 9.

Posteriormente, el equipo dirigido por J. J. Collins procedió además a la realización de un inventario exhaustivo de los apocalipsis en el judaísmo, el cristianismo primitivo, el gnosticismo e incluso en las tradiciones grecorromanas e iraníes. Habiendo examinado ya los viajes de revelación en Grecia y en Irán, centraremos nuestra atención en las tres primeras tradiciones religiosas, que están estrechamente relacionadas. Aquí sólo nos ocuparemos de los apocalipsis que incluyen un viaje ultramundano. Están catalogados de la manera siguiente:

En el judaísmo (del que informa J. J. Collins): *El Apocalipsis de Abraham*, *1 Enoc*, 1-36 (*Libro de los Vigilantes*), *1 Enoc*, 72-82 (*Libro de las Luminarias Celestiales*), *1 Enoc*, 37-71 (*Las similitudes de Enoc*), *2 Enoc*, *El testamento de Leví*, *Baruc 3*, y *El testamento de Abraham*. En el judaísmo rabínico y en el misticismo judío (de los que informa A. J. Saldarini): *Hekalot Rabbati*, *Merkaba Rabba*, *3 Enoc* o *Sefer Hekalot*, *El Apocalipsis de Elías* (hebreo), *Las crónicas de Jerahmeel*, *La revelación de Joshua ben Leví*, y *La ascensión de Moisés*. En el cristianismo primitivo (del que informa Adela Yabro Collins): *La ascensión de Isaías*, *El Apocalipsis de Pablo*, *El Apocalipsis de Esdras*, *El Apocalipsis de la Virgen María*, *La historia de Zósimo*, *El Apocalipsis de la Santa Madre de Dios*, *El Apocalipsis de Santiago*, *Los misterios de San Juan el Apóstol y de la Santa Virgen*, *El libro de la Resurrección* y *El Apocalipsis de Sedrac*. Y en el gnosticismo (del que informa F.T. Fallon): *La paráfrasis de Sem*, *Zostriano*, *El Apocalipsis de Pablo* y los *Dos libros de Ieu*.

Como Collins y otros autores advierten con frecuencia, a menudo es difícil averiguar hasta qué punto un apocalipsis judeocristiano no es sólo un apocalipsis judaico que se ha vuelto a redactar con el fin de incluir unos temas cristianos. Éste parece ser especialmente el caso de un apocalipsis cristiano primitivo como *La ascensión de Isaías*.³ Por esta razón, aquí nos ocuparemos al menos de este apocalipsis cristiano junto con los apocalipsis judíos. La decisión de examinar todos los otros apocalipsis cristianos como una parte de una tradición cristiana, que se extiende desde el final del siglo I d. de C. hasta Dante, no resulta fácil. Sólo es posible si interrumpimos nuestra descripción para hablar de la poderosa tradición musulmana del *mi'raj*, o sea, el viaje celestial de Mahoma. Por otra parte, ya que el *mi'raj* de Mahoma depende de las literaturas apocalípticas judías y cristianas primitivas,

3. Acerca de *La ascension de Isaías* (o de su visión) véase mi «La Visione di Isaia e la tematica della "Himmelsreise"», en M. Pesce, comp., *Isaia, il diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983, págs. 95-116.

el círculo se cierra, aunque así el conjunto se divide en los capítulos IX y X. Es mucho más difícil encontrar un lugar apropiado para examinar los viajes ultramundanos gnósticos, porque siguen dos pautas diferentes. La pauta de Zostriano está cerca de los apocalipsis judaicos y cristianos primitivos, pero tiene un sabor concreto. La descripción de las estaciones celestiales en el *Libro de Ieu* está más cerca del *Libro de los Muertos* egipcio que de la *Merkabah* judaica; sin embargo, dentro de su período temporal correspondiente, el misticismo judaico es el único marco de referencia que nos permite la comprensión de la pauta del ascenso celestial en Zostriano dentro de un entorno más amplio. Como aún está abierto el debate sobre la relación entre el gnosticismo y el judaísmo, los apocalipsis gnósticos arriba mencionados se discuten en este capítulo y se informa de otros aspectos del gnosticismo en el capítulo X, más abajo, que se ocupa de la poderosa tradición platónica del «paso del alma a través de las esferas planetarias».

En el año 1981, propusimos una clasificación paralela de los apocalipsis, basada en la actitud del personaje principal del viaje ultramundano;⁴ esta clasificación contiene tres categorías.

1. En los apocalipsis de «llamada» o de «elección», el héroe es elegido desde lo alto en virtud de los méritos especiales que ha acumulado respecto del otro mundo.
2. Algunos apocalipsis tienen lugar «accidentalmente», como resultado de un accidente o de una enfermedad grave; en este caso, el mérito personal no es necesario.
3. En los apocalipsis de «búsqueda», el héroe o la heroína se esfuerzan por obtener la revelación y utilizan diversos métodos, tales como la incubación, la absorción o la ingestión de alucinógenos, o ciertas técnicas físicas y psicológicas (el control de la respiración, el ayuno, las posturas corporales, etc.).

Esta clasificación nos permite comprender algunas de las diferencias principales entre la tradición de los viajes ultramundanos judaica (y cristiana) y otras tradiciones, tales como la griega o la iraní.

4. Véase mi *Psychanodia*, págs. 6-7.

Apocalipsis judíos

Es típico llamar a los apocalipsis judíos «apocalipsis».⁵ En la tradición judía, los apocalipsis de búsqueda parecen estar totalmente ausentes, y sólo un apocalipsis, que no incluye un viaje ultramundano y que además está profundamente influido por los modelos griegos, parece pertenecer a la categoría de los apocalipsis accidentales.⁶

Al estudiar un cierto número de apocalipsis judíos (*1 Enoc*, *2 Enoc*, *El testamento de Leví*, *3 Baruc*, *El testamento de Abraham*, *4 Esdras* y *El Apocalipsis de Abraham*), Mary Dean-Otting, una alumna de Johann Maier, de Colonia, ha llegado a la conclusión de que todos los apocalipsis judíos comparten una serie de rasgos: son los que hemos definido como «apocalipsis de llamada».⁷ El ascenso tiene lugar durante el sueño, y el extático es el narrador en primera persona y está acompañado de un guía angelical; la revelación se obtiene en forma de diálogo, el extático atraviesa una serie de niveles del cielo y tiene una visión del templo celestial; hay una escena de juicio o una alusión a un juicio; se revelan unos misterios; se describe la Gloria Divina y el protagonista regresa a la Tierra.

Los héroes de los apocalipsis judíos son personajes bíblicos, marcados por alguna cualidad especial que los relaciona con el mundo celestial. Dos personajes de este tipo fueron conducidos al cielo por Dios: Enoc, que «camino con Dios» (Gén. 5:24), y Elías, que ascendió al cielo en una carroza de fuego (2 Reyes 2:1-15). Es posible que un tercero también fuese secuestrado y llevado al cielo, porque «nadie conoce el lugar donde está enterrado hasta hoy» (Deut. 34:6); se trata de Moisés. Por lo tanto, no tiene nada de sorprendente el hecho de que la mayoría de los viajes ultramundanos de la literatura apocalíptica judía fueran atribuidos a dos de los tres hombres que fueron al

5. Las colecciones de los apocalipsis judíos traducidos son: J. H. Charlesworth, comp., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, Doubleday, 1983), y la traducción más antigua, en R. H. Charles, comp., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2: *Pseudepigrapha* (Oxford, Clarendon Press, 1913). Véase J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Study with a Supplement* (Chico, Calif., Scholar's Press, 1981), y J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (Nueva York, Crossroads, 1984).

6. El texto es *Paralipomena Jeremiae (3 Baruc)* 3. 3-5, en J. R. Harris, «The Rest of the Words of Baruch», en *Haverford College Studies* 2 (1989). Jeremías envió a Abimelec al viñedo de Agripa para coger higos. Se acostó a descansar bajo un árbol, durmiendo profundamente durante sesenta y seis años; véase mi *Psychanodia*, pág. 63, n. 16.

7. Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Francfort, Berna y Nueva York, Peter Lang, 1984).

cielo sin morir: Enoc, Elías y Moisés. Filón de Alejandría (alrededor del año 20 a. de C., hasta el 50 d. de C.) interpretó la ascensión de Moisés al monte Sinaí como una ascensión al cielo,⁸ y Flavio Josefo informa acerca de una tradición según la cual Moisés no murió, sino que sencillamente fue conducido al cielo.⁹

El apocalipsis judío más antiguo es *Enoc 1* o *El libro etíope de Enoc*, así llamado porque su versión íntegra sólo sigue existiendo en la traducción al etíope.¹⁰ Basado en los fragmentos arameos descubiertos en Qumrán en 1952, J. T. Milik fue capaz de fechar las partes más antiguas de éstos como pertenecientes al principio del siglo III a. de C.¹¹ *Enoc 1* es una obra mixta. Los dos principales bloques del texto son más antiguos que el resto; éstos son los capítulos 1-36, denominados «El libro de los Vigilantes» por R. H. Charles, y los capítulos 72-82, a los que denomina «El libro de las Luminarias Celestiales».

En el capítulo 14, Enoc tiene una visión mientras duerme y es conducido al cielo por el viento y las nubes. En el cielo ve una pared de cristal, después ve una gran mansión de cristal, toda rodeada por llamas de fuego; después ve una segunda mansión hecha de fuego, en la cual, rodeado de un brillo cegador, está el trono de Dios. A Johann Maier le parece que esta visión es «la más pura, sencilla y primitiva descripción de una ascensión» en *1 Enoc*.¹² El erudito alemán ve en ella la influencia del capítulo 1 de la visión del profeta Ezequiel: la carroza (*merkabah*), con el trono de Dios sobre ella. Según Maier, la explicación de la visión está en la estructura del templo de Jerusalén, que estaba dispuesto exactamente como en la descripción de Enoc. En otras palabras, Enoc vio el templo celestial, que reproducía la arquitectura del templo de Jerusalén.¹³

8. *De vita Mosis* 2, págs. 28 y sigs.

9. Josefo, *Jewish Antiquities* 4.326; Dean-Otting, *Heavenly Journeys*, pág. 5.

10. Véase Michael E. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols. (Oxford, Clarendon Press, 1970). El autor basa su texto en treinta y tres manuscritos etíopes, el más antiguo de los cuales fue escrito en el siglo XV. Los fragmentos de once manuscritos fueron encontrados en Qumrán, conteniendo 196 líneas de un total de 1.062 líneas del texto etíope. La versión griega de *Enoc 1* proviene de cuatro fuentes; véanse los textos en Mathew Black, *Apocalypsis Henochi Graece* (Leiden, Brill, 1970). Los tres manuscritos griegos más importantes han sido datados en a los siglos IV al VI d. de C. En La iglesia etíope, el libro de Enoc era canónico. Fue traducido del griego al etíope entre los siglos IV y VI d. de C.

11. J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford, Clarendon Press, 1976).

12. Dean-Otting, *Heavenly Journeys*, pág. 41.

13. Johann Maier, «Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyphtic und "Gnosis"», en *Kairos* 5 (1963), págs. 18-40.

En el capítulo 17, Enoc es inducido a recorrer el cielo por unos ángeles que tienen la capacidad de adoptar un aspecto humano cuando lo desean. El cielo no tiene muchos niveles; el recorrido es estrictamente en sentido horizontal, y lo conduce hasta los extremos de la Tierra para presenciar el castigo de las almas de los malvados, e incluso el castigo de los ángeles y de las estrellas. Los capítulos 72 a 82 contienen una visión similar, en la cual los secretos de la astronomía son revelados a Enoc. Así, el verdadero calendario aparece como un secreto celestial, importante y poderoso, que sólo Enoc tiene el privilegio de conocer y transmitir a otros seres humanos.

Enoc es el padre del misticismo de la *merkabah*. Por lo tanto, no debería sorprendernos que un ciclo completo de viajes ultramundanos aparezcan con su nombre, incluyendo no sólo *2 Enoc* (o *El libro eslavo de Enoc*) y *3 Enoc* (o *El libro hebreo de Enoc*) sino también ciertas tradiciones que informan de que su nombre es Metatrón («el ángel del trono»).¹⁴

2 Enoc, que sólo existe en una versión eslava tardía, es un producto de la diáspora judía (ahora con interpolaciones cristianas), redactado durante el atormentado período transcurrido entre los años 70 (fecha de la caída del Templo de Jerusalén) y el 135 d. de C. (fecha de la represión de la revuelta del mesías Bar Kochba por las autoridades romanas). Igual que Plutarco modernizando a Platón, el autor de *2 Enoc* tenía presente *1 Enoc*, pero cambió el recorrido horizontal del cielo por un viaje vertical a través de siete cielos. Esta estructura también aparece en el viaje ultramundano de Leví (véase más abajo).

En *2 Enoc*, Enoc está dormido sobre su diván, terriblemente agitado, cuando aparecen dos ángeles, con el aspecto de hombres de un tamaño descomunal, que lo conducen a un viaje celestial. A Enoc sólo se le imparten dos tipos de revelación en cada uno de los siete cielos: una cosmológica (en los cielos uno, cuatro y seis) y otra escatológica (en los cielos dos, tres y cinco).¹⁵ En el cielo número uno residen los ángeles meteorológicos, responsables del clima de la Tierra; en el cielo número cuatro están las luminarias celestiales, el sol y la luna, y las divisiones del tiempo; en el cielo número seis se encuentran los siete ejércitos de ángeles que supervisan el orden del mundo.

En el segundo cielo, Enoc observa el castigo de los ángeles caídos; en el cielo número tres, el paraíso de los justos, donde vivirán toda la eternidad, y también el infierno septentrional, donde la «oscuridad y

14. Collins habla de un «movimiento de Enoc» que conformó diferentes partes de *1 Enoc* (*Apocalyptic Imagination*, págs. 56-63).

15. Collins, *Apocalyptic Imagination*, pág. 196.

la tristeza» están destinadas a los practicantes de las artes malévolas y para los deshonestos; y en el cielo número cinco, ve a los observadores que desertaron junto con Satanás y que aguardan la pena divina.

En el séptimo y último cielo, Enoc penetra en la corte de Dios y es adoptado como ángel, más concretamente como ángel escriba, al que el arcángel Vrevoel (posiblemente Uriel) dicta todos los secretos del cielo y de la Tierra en 360 libros. Luego, el mismísimo Dios le dicta los secretos de la creación, una parte de los cuales parece una leyenda dualista de la Europa del Este y por lo tanto debe tener su origen en el contexto eslavo. Después, Enoc es enviado velozmente de regreso a la Tierra con los libros, con el fin de que enseñe los secretos a sus hijos antes de la inminente llegada del diluvio, por medio del cual Dios se propone castigar a «los idólatras y a los fornicadores sodomitas». Después de treinta días, los ángeles llevan a Enoc de regreso al séptimo cielo desde el centro de la asamblea, ocultando a su huésped y a sí mismos en una profunda oscuridad.

La estructura celestial de 2 *Enoc* también aparece en *El testamento de Leví*, uno de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*.¹⁶

El marco narrativo de *El testamento de Leví* está basado en Génesis 34: Siquem, hijo de Hamor, gobernador de Siquem en Canaán, viola a Dina, de Jacob, mientras ésta viaja con su familia a través del país. Los hijos de Jacob aceptan el matrimonio de Siquem con Dina, a condición de que todos los hombres de la ciudad sean circuncidados; mientras los hombres están curándose, Simeón y Leví atacan la ciudad y matan a todos los varones. Este mismo Leví se convierte, a través de la tradición bíblica, en el ancestro de la tribu sacerdotal de los levitas, aunque es dudoso que exista alguna posible conexión histórica entre la tribu y el sacerdocio levítico.¹⁷

Antes de la vindicación de Dina, Leví piensa amargamente que

16. Texto en M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarchorum* (Leiden, Brill, 1964); comentario en H. W. Hollander y en M. de Jonge, *The testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (Leiden, Brill, 1985). El manuscrito griego más primitivo de este escrito está fechado en el siglo x d. de C., pero la mención más primitiva de los *Testamentos* proviene de Orígenes de Alejandría (d. 254 d. de C.). En su forma actual, el escrito puede que sea cristiano, pero sin embargo, indiscutiblemente, basado en una antigua tradición judía. Algunos fragmentos de un *Testamento de Leví* arameo se conocen desde hace bastante tiempo, y un rollo de pergamino de Leví ha sido encontrado en Qumrán (caverna 4), mientras que otros fragmentos fueron hallados en la caverna 1. No está claro en qué idioma fue redactada la versión actual de los *Testamentos* en primer lugar. Algunos estudiosos, como De Jonge, consideran que estaba escrita directamente en griego; otros prefieren considerar al hebreo o incluso al arameo como idioma original.

17. Véase Dean-Otting, *Heavenly Journeys*, págs. 80-81.

todos los hombres son malvados y reza para liberarse del pecado. Mientras duerme, le son mostrados tres cielos (2:5), que más adelante (3:4) se convierten en siete. La división de los cielos es más racional que en *2 Enoc*, ya que revela una santidad que aumenta según el principio platónico de que «lo más elevado es mejor». Además de esto, los elementos cosmológicos y escatológicos están entremezclados: en el primer cielo se castiga a los malvados, mientras que en el segundo se encuentran los fenómenos meteorológicos, preparados para desencadenarse en el juicio final, y en el tercero «está el poder de las huestes, destinadas a ejecutar la venganza sobre los espíritus del engaño y sobre Beliar el día del juicio».¹⁸ En el cuarto cielo están los tronos y las autoridades; en el quinto, los ángeles mensajeros; en el sexto, los ángeles auxiliares de Dios; y en el séptimo, «la Gran Gloria en el sancta-sanctorum, mucho más allá de toda santidad» (3:4).

El ángel-guía abre las puertas del cielo a Leví y él contempla «el templo sagrado y al Altísimo sobre un trono de gloria» (5:1), después de lo cual recibe la investidura sacerdotal y las armas que debe usar contra el violador de su hermana. Un episodio posterior (8:1-15) contiene la coronación celestial de Leví, que prefigura la instalación eterna de los justos en el cielo.

Otro viaje ultramundano está contenido en *3 Baruc*, o *El Apocalipsis griego de Baruc*, posiblemente mencionado por Orígenes.¹⁹ El texto, de fecha incierta, es un producto del judaísmo helenizado. Durante la dominación babilónica, el profeta Baruc recibe su revelación sentado a la orilla de un río ante la puerta de un santuario. El ángel-intérprete Fanuel llega y le proporciona un recorrido por el cielo, conduciéndolo primero al firmamento, luego hasta las aguas que hay encima del firmamento y luego a un lugar de castigo. Alcanza el primer cielo a través de una gran puerta y allí encuentra a los constructores de la torre de Babel bajo la forma monstruosa de animales híbridos. En el segundo cielo, aquellos que encargaron la construcción de la torre tienen pies de venado y apariencia de perros. En el tercero hay una serpiente (*ophis*) o un dragón (*drakon*), cuya panza es el Hades y que muele los cuerpos de los malvados; y en el cuarto cielo los justos están presentes con apariencia de aves.

Posteriormente, Baruc visita la ardiente carroza del sol, conducida por un hombre coronado y transportada por cuarenta ángeles. La carroza está precedida por un fénix de alas ardientes, llamado «el

18. *Testamento de Levi* 3.3, trad. en Hollander y De Jonge, *Patriarchs*, pág. 136.

19. Texto en J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece* (Leiden, Brill, 1967); A.-M. Denis, *Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruch* (Lovaina, Institut Orientaliste, 1970).

guardián de la Tierra» (6:3). Durante el crepúsculo, aparece la carroza de la luna, arrastrada por ángeles con forma de toro y que contiene la luna, cuyo aspecto es el de una mujer rodeada de ángeles con aspecto de cordero (9:4). En el cuarto cielo, Baruc observa un estanque lleno de rocío celestial y rodeado de «pájaros sobrenaturales» (10:2). En el quinto y último cielo, Baruc ve la primera de las 365 puertas y al arcángel Miguel (Micael), comandante supremo de los ángeles, que desciende con un golpe de trueno y sostiene una vasija en la mano, que contiene los merecimientos de los justos para presentarse ante Dios. Los merecimientos aparecen ostentando la forma de cestas de flores, portadas por los ángeles. A su vez, Miguel entrega a los ángeles una cierta cantidad de aceite, asignada por Dios, en proporción a la cantidad de flores que tiene cada uno de los justos (15:1-4). Sólo Miguel entra a través de la puerta que conduce a Dios. Cuando las puertas del lugar sagrado se cierran, la visión de Baruc se acaba.²⁰

Otro viaje ultramundano que merece mencionarse en este contexto es el que realiza Abraham y que es el tema de los capítulos 10 al 14 de *El testamento de Abraham*.²¹ Miguel lleva a Abraham a recorrer el cielo en su carroza. Igual que Er y que Menipo, Abraham observa el mundo habitado debajo de él. Después es conducido en dirección al este hasta la primera puerta del cielo, donde observa dos caminos y sus dos puertas correspondientes: una angosta que conduce al paraíso y una amplia que conduce al infierno. Abraham sigue a Miguel y a dos ángeles ardientes a través de la puerta amplia. Penetran en una sala del tribunal, donde Abel imparte justicia, sentado sobre un trono de cristal. El ángel Dokiél pesa las almas y el ángel Puriel las somete a una prueba de fuego. Abraham presencia el juicio de las almas, después de lo cual Dios ordena a Miguel que lo lleve de regreso a la Tierra.

Como demuestra persuasivamente *Recorridos del Infierno*, el hermoso y erudito libro de Martha Himmelfarb, la matriz del apocalipsis cristiano primitivo es indudablemente judía.²² Sin embargo, con el tiempo la influencia griega ha aumentado en importancia, permitiendo así que sea posible afirmar que dos tradiciones apocalípticas dife-

20. Véase Dean-Otting, *Heavenly Journeys*, págs. 98-152.

21. Texto editado por Matthias Delcor, *Le Testament d'Abraham* (Leiden, Brill, 1973); texto y traducción en Michael E. Stone, *The Testament of Abraham* (Missoula, Scholars Press, 1976). Existen dos textos griegos revisados: uno *longior* y otro *brevior*, junto con versiones en varios otros idiomas. La mayoría de los estudiosos prefieren la datación del *Testamento de Abraham* correspondiente al siglo I d. de C.

22. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Cristian Literature* (Filadelfia, Fortress, 1985).

rentes se desarrollaron dentro del cristianismo.²³ El caso de uno de los apocalipsis cristianos primitivos, *La visión de Isaías*,²⁴ demuestra cuán cerca estaban los cristianos de la tradición apocalíptica judía, hasta tal punto que incluso es posible postular la existencia de un apocalipsis judío, adjudicado al profeta bíblico Isaías, que posteriormente sería modificado en los círculos cristianos y gnósticos.

La visión de Isaías conforma la segunda parte de la apócrifa *Ascensión de Isaías*, y consiste en una sección del «Martirio de Isaías» y una sección de «Visión» o «apocalipsis», que incluye un viaje ultramundano. La «Visión» también se compone de dos partes: una *anabasis* (ascensión) del profeta (capítulos 6-9), que es la única parte de la que nos ocuparemos aquí, y un *descensus* y un *ascensus* del Salvador (10:1-11:1 y 11-23). Un ángel del séptimo cielo viene a la Tierra para llevar a Isaías a su viaje celestial. En el firmamento, Isaías encuentra al ángel Sammael (Samael), que es el jefe de los ejércitos satánicos que luchan entre sí; por culpa de esto, los pueblos de la Tierra hacen lo mismo.

Para comprender este fragmento, hay que saber quiénes son los ángeles del firmamento y quién es Sammael. Sólo las tradiciones judías son capaces de explicarlo completamente. Los ángeles celestiales son los ángeles de las naciones, es decir, los representantes de todos los pueblos de la Tierra (setenta o setenta y dos) en la corte de Dios. Sammael es sencillamente el ángel nacional de Roma. Pero otra tradición, seguramente no contradictoria, convierte a Sammael en el ángel de la muerte.

Este corto fragmento demuestra que la «Visión» debió de redactarse durante un período de tiempo en el que Roma, y por lo tanto su ángel, eran particularmente poderosos, y por ende odiosos; una descripción tal ciertamente coincide con el período tradicionalmente asociado con la redacción de los libros apócrifos, entre el año 70 d. de C. (la fecha de la caída del Segundo Templo de Jerusalén) y el año 135 d. de C. (la fecha de la derrota definitiva de la revuelta de Bar Kochba, el mesías palestino, y de la muerte por tortura del rabino principal de Jerusalén, Akiba ben Joseph, de ochenta y cinco años).

En el segundo cielo, Isaías ve un ángel entronizado y desea rendirle homenaje (pensando probablemente que se trata de Dios). El ángel escolta le advierte que no adore al ángel entronizado. El tema es rabínico y recibe un tratamiento completo más abajo. Un episodio seme-

23. Véase especialmente mi *Expériences de l'extase*, pág. 20.

24. Para las fuentes y los escritos secundarios véase mi «Visione di Isaia», págs. 95-111.

jante aparece también en dos apocalipsis judíos del mismo periodo, *4 Esdras* y *2 Baruc*, y también en un apocalipsis copto (cristiano) anónimo.²⁵

En el tercer cielo, Isaías empieza a convertirse en un ser celestial, tal como lo hizo Enoc. En el séptimo cielo, un ángel que supera a todos los demás en luminosidad, le muestra un libro celestial en el que están registradas minuciosamente las explicaciones de todo lo que ocurre en el mundo humano. Obviamente, este viaje ultramundano de Isaías es completamente judío y no tiene nada de cristiano.²⁶

El misticismo judío primitivo

Durante mucho tiempo, el estudio del misticismo judío estaba dominado por la imponente figura de un patriarca: Gershom Scholem (1897-1982). Como Joseph Dan advirtió de un modo perspicaz en su monografía del año 1987, Scholem «era principalmente y en primer lugar un historiador interesado en estudiar el efecto del misticismo sobre la cultura judía».²⁷ La conclusión a la que se puede llegar a través de este comentario es que Scholem no era estrictamente un erudito del misticismo. Tenía un conocimiento único de la bibliografía del misticismo judío, pero tendía a excluir las partes más técnicas en sus descripciones de las doctrinas místicas. Desde el punto de vista de un erudito del misticismo, estas partes constituyen precisamente las descripciones más interesantes. El descubrimiento de los métodos ocultos y prácticos del misticismo judío (que la generación de Scholem, demasiado cercana a la Ilustración, estaba tal vez dispuesta a descartar, a causa de un cierto malestar con respecto a ellos), lo debemos a una nueva generación de estudiosos. Respetuoso con la complejidad de la información y de los problemas, Ithamar Gruenwald, que nunca se apresura a afirmar una posición unilateral, sino que siempre se esfuerza por llegar a una comprensión global, es hoy el guía más seguro del fascinante mundo del misticismo judío primitivo.²⁸

25. Véase mi «Visione di Isaia», pág. 104.

26. Sin embargo, esta hipótesis no es aceptada por los últimos editores de la *Ascension de Isaías*, en *Corpus Christianorum: Series Apocryphorum* (Bélgica, Brepols, de próxima aparición).

27. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (Nueva York y Londres, New York University Press, 1987), pág. 39.

28. Ithamar Gruenwald es el autor de dos obras fundamentales acerca del misticismo judío primitivo: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden y Colonia, Brill, 1980) y *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism* (Francofort, Berna, Nueva York y París, Peter Lang, 1988).

El misticismo judío primitivo se identifica normalmente con dos tipos de especulación: una más directamente «extática» y la otra predominantemente «teosófica»; esta terminología es utilizada por Moshe Idel para definir las dos ramas de la Cábala. La técnica extática se llama *m'aseh merkabah* (tarea de la carroza). Su legitimidad bíblica deriva de la visión del profeta Ezequiel (*Ezequiel 1*), que contempla el enorme trono de Dios transportado en una carroza (*merkabah*), llevada por varios tipos de ángeles. La especulación teosófica, de la que no necesitamos ocuparnos aquí, se llama *ma'aseh bereshit* (tarea del génesis), y consiste en una exégesis mística de la creación del mundo.

Los primeros testimonios del misticismo de la *merkabah* aparecen en una fecha tan próxima como la de la autoría de *1 Enoc* (14:11-19), en el siglo III a. de C. En el siglo II, éstos continúan con unos fragmentos griegos del dramaturgo judío Ezequiel de Alejandría. Algunas partes de la tradición de la *merkabah* son corrientes en los apocalipsis judíos, tales como *2 Enoc* y *El Apocalipsis de Abraham*. Más tarde, esta tradición se convierte en un conjunto literario impresionante, con escritos sobre la *merkabah*, los *hekalot* (de la palabra hebrea *hekal*, que significa «palacio»: el místico debe atravesar siete palacios antes de llegar a la carroza sobre la cual se encuentra el trono de Dios), e incluso con obras mágicas tales como el *Sefer harazim* (Libro de los secretos).²⁹ Entre los documentos más importantes relativos al misticismo de la *merkabah* están *Hekalot Rabbati* (los palacios más importantes) y *3 Enoc*, o *El libro hebreo de Enoc*.³⁰ No existe un consenso entre los estudiosos respecto a la fecha de estos textos. Sin embargo, el estudio más reciente privilegia una fecha posterior.³¹

Resumiendo la interpretación de Johann Maier de *1 Enoc* como una visión del templo celestial cuya estructura corresponde a la del templo de Jerusalén, Ira Chernus ha argumentado que existe un paralelismo entre la preparación del místico de la *merkabah* y el peregrinaje ritual a Jerusalén.³² Al igual que los peregrinos que se dirigen a Jerusalén, que debían purificarse durante siete días, llevar ropas blan-

29. Michael A. Morgan, trad., *Sefer ha-razim; The Brook of Mysteries* (Chico, Scholar's Press, 1983).

30. Los textos reunidos se encuentran en Peter Schaeffer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tubinga, Mohr, 1981).

31. Véase P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», en Charlesworth, *Pseudepigrapha*, vol. 1, págs. 223-315.

32. Ira Chernus, «The pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism», en *Early Jewish Mysticism: Proceedings of the firsts International Conference on the History of Jewish Mysticism* (Jerusalén, The Hebrew University of Jerusalem, 1987).

cas y bañarse, antes de penetrar en el templo, el místico de la *merkabah* ayunaba, y se abstenía del sexo. Al igual que los peregrinos aproximándose al templo, que eran interrogados por los levitas antes de entrar en el recinto, los místicos eran interrogados por los guardianes celestiales de los diversos *hekalot* (palacios). Y, de la misma manera que se imponían ciertos límites a las personas que se acercaban al templo en un estado de impureza ritual, existían unos límites peligrosos que los peregrinos ultramundanos que se dirigían a la *merkabah* no debían atravesar.

El misticismo de la *merkabah* era esotérico y exclusivo. Los criterios para los posibles practicantes de la «tarea de la carroza», generalmente conocida como *yorede merkabah* (aquellos que descienden hasta la carroza), estaban relacionados con la edad, el *status*, la conducta moral, el respeto por las leyes e incluso con algunas peculiares marcas corporales.³³

Los *yorede merkabah* utilizaban una técnica mística, cuya descripción anotó siglos más tarde el famoso Hai Gaon (muerto en 1038), de la Yeshiva (academia) rabínica de Pumbedita, en Mesopotamia. El postulante «debía permanecer sentado, ayunando durante un número de días específico, debía colocar su cabeza entre las rodillas y susurrarle a la Tierra muchas canciones e himnos preceptuados. Así, escudriña dentro de las habitaciones y cámaras interiores, como si viera los Siete Palacios (*hekalot*) con sus propios ojos, y observa como si fuera de palacio en palacio y viera lo que contienen».³⁴

En los benditos tiempos de los tanaítas palestinos, Dios gustaba de observar a los rabinos conversando acerca de los misterios de la carroza y del trono, aunque esto no dejara de ser peligroso, ya que el fuego descendía del cielo durante tales conversaciones. Mientras los rabinos Yohannín ben Zakkai y Eleazar ben Araq estaban sentados bajo un árbol, discutiendo acerca de los inenarrables secretos del cielo, un fuego descendió del cielo y unos ángeles comenzaron a bailar ante ellos. Los discípulos del rabino Yohannan, Eliezer y Yehoshua, se vieron rodeados por el fuego durante su estudio de la tarea de la carroza.³⁵ Sin embargo, los tiempos cambiaron y los rabinos llegaron a considerar estas prácticas esotéricas con suspicacia, y a prevenir en contra de ellas.³⁶

La tradición de una enseñanza esotérica, transmitida de rabino a

33. Véase Gruenwald, *Apocalypticism to Gnosticism*, pág. 63.

34. Traducido en David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, American Oriental Society, 1980), pág. 3.

35. Véase mi *Expériences de l'extase*, pág. 157.

36. *Ibid.*, pág. 154.

discípulo, está reflejada en la estructura narrativa de un clásico de la literatura de los *hekalot*, el *Ma'aseh Merkabah*, un diálogo entre el maestro (el rabino Akiba) y el discípulo (el rabino Is'amael).³⁷ El texto destaca las magnitudes astronómicas de las cosas celestiales, y las multiplica más allá de todo límite. «En el segundo palacio hay cien mil miríadas de carrozas de fuego y cuatro mil miríadas de llamas intercaladas entre ellas.» En el cuarto palacio hay ciento cuatro miríadas de carrozas de fuego y cuatro mil miríadas de llamas intercaladas entre ellos, etc. Los procedimientos para el ascenso son sospechosamente sencillos: pronunciando la fórmula SDYR TYKRY 'M YBY' BYHW SWWSH 'P RWP WYHM y cosas parecidas, y habiendo ayunado no menos de cuarenta días, el Ángel del Semblante desciende con sus aterradoras huestes. Se debían recitar oraciones para que los terribles ángeles no destruyeran al místico, al que entonces se daba «permiso para vislumbrar» la *merkabah*. La descripción de esta experiencia, atribuida al rabino Nehunya ben Hakana, es sumamente vívida. «Cuando la visión de la carroza estuvo al alcance de mi vista, vi una orgullosa majestad, aposento de aposentos, majestades de asombro, transparencias de miedo, ardiendo y llameando; sus fuegos incendian y su agitación agita.»³⁸ Sigue una lista de los nombres de los ángeles guardianes de los siete *hekalot*, y muchas oraciones que deben pronunciarse en su presencia.

En una forma dialogal o, más frecuentemente, en una apocalíptica, la literatura de los *hekalot* describe los detalles del viaje ultramundano, designado como un «descenso a la *merkabah*», a pesar del hecho indiscutible de que se trata de una ascensión celestial. Una vez en posesión de la técnica secreta, el místico puede ir y venir a voluntad. «¿Cómo es [conocer el secreto de la *merkabah*]? Es como poseer una escalera en casa (y poder subir y bajar por ella a voluntad).»³⁹ Además, «El rabino Ismael dijo: todos los *haverim* [compañeros, es decir, los discípulos iniciados] dicen que esto se parece a un hombre que tiene una escalera en medio de su casa, que sube y baja por ella y que no existe criatura capaz de impedirlo».⁴⁰

37. El texto se encuentra en Schaefer, *Synopse*, trad. en Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text* (Nueva York, SUNY Press, 1989), págs. 31-33.

38. *Maaseh Merkabah*, v. 714-718, en Janowitz, *Poetics*, pág. 51.

39. *Pirkei Hekhaloth* 15:2, en David R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader; The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition* (Nueva York, Ktav, 1978), pág. 57; el texto hebreo basado en caps. 15-29 del *Hekalot Rabbati*, de S. A. Wertheimer, *Batei Miderashot*, trad. Lauren Grodner, comp. D. R. Blumenthal (Jerusalén, Mossad Harav Kook, 1968), vol 1, págs. 90-114.

40. *Pirkei Hekhaloth* 22:3, Blumenthal, *Understanding*, pág. 73.

La operación, como ya hemos visto, probablemente se ejecutaba invocando a un ángel importante, el Ángel del Semblante (o de la Presencia) de Dios. «Cuando cualquiera deseaba descender a la carroza, llamaba a Surya, el Ángel de la Presencia, y lo obligaba a jurar [que lo protegería] ciento doce veces en el nombre de Tutruseah-YHVH, al que llaman Tutruseah Tsortak Totarkhiel Tofgar Ashruleah Zevudiel y Zeharariel Tandiel Shokel Huzeah Dahivurin y Adiroron YHVH, Señor de Israel.»⁴¹

Entonces el místico atraviesa un total de ocho *hekalot*, cada uno provisto de una puerta. Cada puerta tiene dos guardianes, uno a la derecha y uno a la izquierda, y cada palacio tiene un total de ocho guardianes. El nombre de Dios debe pronunciarse delante de cada uno de los guardianes de cada uno de los siete palacios, una vez por el descenso y otra por el ascenso, lo cual, basándonos en el párrafo precedente, nos da la cifra 112, o sea, ocho multiplicado por siete multiplicado por dos. Los mismos guardianes tienen sus propios nombres ocultos, que son el tema de una tediosa descripción.⁴²

El místico atraviesa el primer *hekal*, armado con los sellos de Surya y de Tutruseah-YHVH, que enseña a los guardianes a la derecha y a la izquierda de la puerta. Entrar a cada nuevo palacio presupone el conocimiento de una nueva serie de nombres.

La función de los guardianes del sexto palacio es la de matar a todos aquellos «indignos de la tarea».⁴³ Si Dumiel, el guardián principal del sexto *hekal*, decide que el místico tiene un conocimiento suficiente de la tradición judía, lo conduce ante el trono de la gloria.

Los temibles nombres de los guardianes del séptimo *hekal* derivan directamente del impronunciable nombre de Dios. El príncipe asistente es Anafiel, que «es como el Creador del Mundo».⁴⁴ Él abre las puertas del séptimo palacio, enfrente del cual hay 256 *hayyot* (criaturas vivientes, una categoría de ángeles de la *merkabah*) que levantan al místico. «Quinientos doce ojos, y todos y cada uno de los ojos de los santos *hayyot* son huecos como los agujeros de un colador, trenzado de ramas.» Los ojos de los querubines y de los *ofanim* (que son las ruedas angelicales de la carroza) «parecen antorchas de luz y llamas de carbones ardientes».⁴⁵

El capítulo vigésimosexto de *Hekalot rabbati* trata de aquellos

41. *Ibid.*, 16:4, pág. 60.

42. *Hekalot Rabbati*, 17:2-7; Blumenthal, *Understanding*.

43. *Ibid.*, 20:4, pág. 67.

44. *Ibid.*, 23:5, pág. 76.

45. *Ibid.*, 24:2.

que son indignos de penetrar en la *merkabáh*. Mientras que uno que es digno se niega amablemente a entrar de buenas a primeras y sólo acepta después de una segunda invitación, un indigno entra inmediatamente. Los guardianes del sexto *hekal* presentan un espejismo de «un millón de olas de agua» ante el indigno, y si éste formula cualquier pregunta acerca del agua, «lanzan un millón de barras de hierro sobre él».

Este aplastante «peligro acuático» que viene después del «peligro de fuego», está relacionado de una manera extraña y sin embargo precisa con el ciclo de los viajes ultramundanos de Enoc, y con unos episodios enigmáticos, relativos al destino de los cuatro rabinos tanáticos.

«Fueron cuatro los que penetraron en el Paraíso: Ben Azzay y Ben Zoma, Aher y el rabino Akiba.»⁴⁶ Sólo el «rabino Akiba ascendió y descendió en paz»,⁴⁷ mientras que los otros tres sufrieron un destino aciago a causa del «peligro acuático» al que *Hekalot Rabbati* sitúa en el sexto palacio. Confundieron «las piedras de mármol puro» del paraíso, que parecen olas, con el agua, incurriendo así en la ira de Dios, quien no tolera mentiras ante Sí (*Babli Hagigah*, 14b). Johann Maier descifra una clara alusión al templo de Jerusalén en esta adivinanza del paraíso, con sus paredes construidas con mármol de diferentes colores, «que parecían las olas del mar».⁴⁸ El sexto *hekal* celestial no es otra cosa que una imagen del *hekal* de Jerusalén, que a su vez sólo es una reproducción del modelo celestial. Según *Hekalot Rabbati*, Ben Azzay pagó su error con la muerte y Ben Zoma con la locura. «Sólo Akiba ascendió y descendió en paz.»

¿Qué le ocurrió a Aher (el otro, es decir, el apóstata), cuyo verdadero nombre era Elisha ben Abuyah, y que después de su experiencia ultramundana se convirtió en hereje y en el paradigma del ateísmo del judaísmo rabínico? Su destino está íntimamente relacionado con el de Enoc.

Según la tradición primitiva transmitida a través de *1 Enoc*, Enoc era un héroe de la cultura judía; había estado en el cielo; había aprendido los secretos de la astronomía, había visto la corte de Dios, y había obtenido información acerca de la llegada del Mesías. Había recibido instrucción en todas las doctrinas secretas relativas al pasado y al futuro, y acerca de las cosas de la Tierra y del cielo. Había enseñado el

46. *Tosefta Hagigah*, 113; *Jerushalmi Hagigah*, 2.1.77b; *Babli Hagigah*, 14b, véase Maier, «Gefährdungsmotiv», pág. 28.

47. *Babli Hagigah*, 15b; véase Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabáh*, pág. 87.

48. *Babli Sukkah*, 51b; *Babli Baba bathra*, 4a; véase Maier, «Gefährdungsmotiv», pág. 35.

alfabeto y la ciencia a los seres humanos. Según el *Libro de los Jubileos* (4:23), Dios le encargó una tarea muy importante, que realizó sentado en el Jardín del Edén: era el escriba y el secretario de Dios. En *2 Enoc*, se informa de esta historia con mucho detalle: Vrevoel, el ángel asistente de Dios, da a Enoc la agradable noticia de su ascensión y promoción, y otro ángel y Dios mismo le revelan los secretos de la creación y del cielo. Esta sección es en realidad el equivalente de la «tarea del Génesis» y de la «tarea de la carroza». *El testamento de Abraham* (10:8-11:3) convierte a Enoc en ángel; los querubines llevan sus libros y registros. Algunos escritos sobre la *merkabah* posteriores confieren a Enoc el nombre angelical de Metatrón. *3 Enoc* (15) describe vividamente la metamorfosis del ser humano Enoc en un ángel hecho de fuego celestial; su carne y su cabello se transforman en llamas, sus músculos en fuego, sus huesos en carbones ardientes, las pupilas de sus ojos en brasas y sus miembros en llameantes alas. Lo mismo le ocurre a Moisés en un apocalipsis hebreo medieval, conocido como *La revelación de Moisés* (*Gedulat Mosheh*).

Pero Metatrón conserva una característica del Enoc humano: es capaz de sentarse. Es importante saberlo, ya que los ángeles son incapaces de sentarse porque no tienen articulaciones. Cuando Elisha ben Abuyah va al cielo –igual que Isaias y otros mencionados más arriba–, ve a un ser sentado encima de un trono de gloria y lo confunde con el mismo Dios, pues sabe que sólo Dios puede estar sentado, y no los ángeles. En realidad, ha sido engañado por Enoc-Metrón y se convierte en un doteísta, pensando: «Tal vez –¡Dios no lo quiera!– existan dos poderes (en el cielo)». ⁴⁹

El *Sefer ha-razim* (Libro de los Secretos), reconstruido en 1966 por Mordecai Margalioth, es un texto mixto, fechado entre los siglos IV y VII d. de C. Contiene recetas mágicas dentro de una estructura de *merkabah*. La revelación ficticia de unos secretos celestiales no está aquí presentada como el viaje ultramundano de un personaje bíblico digno, sino como un libro celestial, transmitido a Noé por el ángel Raziel e inscrito por el patriarca sobre un zafiro. La diferencia principal entre *Sefer ha-razim* y la literatura de los *hekalot* es que, mientras que la segunda convierte el viaje ultramundano en un fin en sí mismo, el primero utiliza el conocimiento acerca de los seres celestiales con un fin mágico, es decir, con el fin de pedir a los ángeles el «éxito en todas las cosas». ⁵⁰

«De este libro, Noé aprendió unos rituales que causan la muerte y

49. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 72 y sigs., con referencias.

50. Morgan, *Sefer ha-razim*, 5, pág. 17.

otros que conservan la vida..., a interpretar los sueños y las visiones, a provocar el combate y apaciguar las guerras y a reinar sobre los espíritus y los demonios, a despacharlos como si fueran sus esclavos, a observar los cuatro vientos de la tierra, a ser versado en el idioma de los truenos, a comprender el significado de los rayos, a predecir lo que ocurrirá en todos y cada uno de los meses..., y a comprender los cantos del cielo»,⁵¹ que son los cantos de las criaturas sagradas (*hayyot hakodesh*), los ángeles con el aspecto de un animal de la carroza.⁵² Éste no es otro que el famoso libro de magia del rey Salomón, que lo utilizó para reinar sobre los espíritus. La parte principal del texto es una descripción minuciosa de los muchos nombres y de las facultades de las huestes angelicales en cada uno de los siete firmamentos, junto con las preparaciones, las ceremonias y las fórmulas que propician los ángeles. El tratado no tiene una estructura teórica astrológica.⁵³

Tomando nota de las analogías entre el gnosticismo y el misticismo primitivo judío, Gershom Scholem sostiene que el segundo deriva del primero; en consecuencia denomina al misticismo de la *merkabah* «gnosticismo judío».⁵⁴ Esta afirmación es bastante discutible, por una serie de razones que se analizarán más abajo. Ha sido puesta en tela de juicio por Ithamar Gruenwald desde una perspectiva distinta de la nuestra. Su libro anterior, *Misticismo apocalíptico y misticismo de la merkabah* (1980), ya lo ensalza como el sucesor principal de Scholem en el estudio del misticismo de la *merkabah*. En aquel libro, Gruenwald realizó unos descubrimientos importantes, que presentan al misticismo de la *merkabah* y la literatura de los *hekalot* bajo una luz nueva. Sin embargo, con una particular discreción, Gruenwald nunca polemiza con sus predecesores ni se jacta de sus descubrimientos.

Como sabemos, la tesis principal de Scholem es que el misticismo de la *merkabah* es una forma de gnosticismo judío, y basa su conjetura en el hecho de que en ambos aparecen unas técnicas de permutación de las letras del alfabeto, ciertas especulaciones aritmológicas y la importancia de los nombres divinos, de las contraseñas y de los distintivos, para abrir las puertas de las muchas moradas del cielo. Obviamente, Scholem se equivoca en un solo punto: lejos de ser gnósticos en sí mismos, todos los temas arriba mencionados ya están presentes en la magia helenística, de la cual resulta legítimo afirmar que se

51. *Ibid.*, 11-17, pág. 18, con los cambios en la traducción de Morgan.

52. Acerca de los cánticos celestiales, véase especialmente Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (Nueva York, Jewish Theological Seminary, 1965).

53. Véase mi «Ascension», pág. 113.

54. Véase especialmente su *Jewish Gnosticism* (véase la nota 52).

apropiaron tanto los místicos judíos como los gnósticos. Por lo tanto, ni el gnosticismo ni el misticismo de la *merkabah*, y viceversa, pueden pretender prioridad alguna.

Pero, sin embargo, en varios de los ensayos contenidos en su último libro, Gruenwald, trabajando con la frontera a veces sutil entre el apocalipsis, el misticismo de la *merkabah* y la gnosis, argumenta concienzudamente que una teoría de origen judaico explicaría muchos temas gnósticos. A diferencia de muchos de sus colegas, Gruenwald no invierte la explicación tradicional, que hace derivar el gnosticismo del misticismo judío primitivo. Sus razones son sólidas y convincentes: parecen imponer el punto de vista de que el problema de los orígenes históricos del gnosticismo está en realidad basado en una falacia teórica. Aunque esto sea cierto, no obsta la probabilidad de que los gnósticos se apropiaran de toda una serie de temas míticos del judaísmo, aunque sólo fuera porque la actitud antijudaica de algunos de ellos presupone una confrontación activa con el judaísmo (ésta es la tesis de Birger Pearson). Por lo tanto, creo que la posición de Gruenwald en el debate es la más equilibrada. «De hecho», argumenta, «aun en el caso del uso gnóstico del material judío, hay que estar en guardia para no confundir una verdadera apropiación de las fuentes judías con un mero eco, o con un reflejo indirecto de las ideas y las interpretaciones bíblicas judías. Además, el judaísmo no debe considerarse como la única fuente del gnosticismo. Existen otros factores, además del judaísmo, que contribuyeron a la formación del gnosticismo...».⁵⁵ Esta posición está formulada en ensayos como «El misticismo de los *merkabah* judío y el gnosticismo», «Fuentes judías de los textos gnósticos de Nag Hammadi», «Aspectos de la controversia judeognóstica», «El problema de la polémica antignóstica en la literatura rabínica» y «El material haláquico en el *Codex Gnosticus* V, 4 (2 ApJ)».

Sólo un estudio de los viajes ultramundanos gnósticos podrá demostrar hasta qué punto la pauta de ascenso principal es similar en ambas tendencias religiosas de la antigüedad tardía.

Los viajes ultramundanos gnósticos

Hoy en día existen dos inventarios de los apocalipsis gnósticos,⁵⁶ al

55. De Gruenwald, *Apocalypticism to Gnosticism*, pág. 195.

56. Francis T. Fallon, «The Gnostic Apocalypses», en Collins, *Apocalypse: Morphology*, págs. 123-158; Madeleine Scopello, «Contes apocalyphtiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi», en Claude Kappler, comp., *Apocalypses et voyages dans l'au de là*, págs. 321-350.

igual que dos investigaciones sobre los viajes ultramundanos gnósticos; el último es de Giovanni Casadio, que también es el más completo.⁵⁷ Cualquier investigación posterior debería tener en cuenta el análisis exhaustivo de Casadio.⁵⁸

Gracias a esta reciente investigación, hoy en día estamos mejor preparados para la comprensión de las prácticas preliminares utilizadas por los gnósticos con el fin de familiarizarse con el reino celestial. Una de estas prácticas era la visualización. No podemos comprender esta práctica fuera de la estructura de la doctrina gnóstica, particularmente la doctrina de un grupo de gnósticos a los que el heresiólogo de principios del siglo III Hipólito de Roma denominó setianos.⁵⁹ Dos tratados gnósticos de Nag Hammadi —*Zostrianos* y *Paráfrasis de Sem-revelan* importantes relaciones con este tipo de gnosis.⁶⁰

Los setianos de Hipólito, cuya doctrina debió de ejercer una influencia fundamental sobre el maniqueísmo, postulan la existencia de tres principios: la luz, la oscuridad y el pneuma (o espíritu), que media entre los dos primeros. Probablemente, los tres deriven de la psicología aristotélica, donde el pneuma es el intermediario entre el alma y el cuerpo.⁶¹ Al igual que el arquetipo platónico del espacio (*chôra*), estos principios son inteligibles pero no perceptibles, y sólo pueden comprenderse por medio de la práctica meditativa. El pneuma es difuso, como una fragancia.

La oscuridad está hecha de un agua irracional pero autorreflexiva, que desea ansiosamente entrar en contacto con el pneuma y con la luz, con el fin de no permanecer «solitaria, invisible, privada de luz, impotente, inerte y débil». ⁶² Ésta es la razón por la cual la oscuridad

57. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 11-17; y Giovanni Casadio, «La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano», en *Augustinianum* 29 (1989), págs. 123-146.

58. Los estudiosos norteamericanos ignoran la investigación europea en el campo del gnosticismo y de la antigüedad tardía. Esta ignorancia actúa enteramente en desventaja suya.

59. El texto fundamental de Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* 5:19-22 ha sido traducido y comentado recientemente en un excelente artículo de Giovanni Casadio, «Antropología gnostica e antropología orfica nella notizia di Ippolito sui sethiani», en F. Vattioni, comp., *Sangue e antropologia nella teologia* (Roma, 1989), págs. 1295-1350. Las referencias se hacen a su traducción.

60. Aquí evitaremos entrar en la interminable e infructuosa discusión relativa al «gnosticismo setiano», que es una invención de los heresiólogos modernos. La etiqueta de «setiano» aquí se refiere exclusivamente al sistema de Hipólito. Para una declaración inequívoca acerca de mi postura, véase *Les Gnosés dualistes d'Occident* (Paris, Plon, 1990).

61. Véase mi *Eros and Magic*.

62. Según Casadio, «Antropología», pág. 1.313.

hace todo lo posible para retener en sí misma el esplendor de la luz y la fragancia del pneuma.

Los tres principios contienen en sí mismos innumerables fuerzas atómicas, en colisión perpetua entre sí. De un impacto se crean moldes y pautas que, al igual que las formas aristotélicas, actúan sobre la materia como «sellos» o marcas. Una de estas marcas es la forma del universo, que tiene el aspecto de un gran útero femenino o matriz «con un *omphalos* en el medio». Como demuestra Casadio, la palabra griega *omphalos*, que habitualmente significa «ombligo», aquí es un eufemismo de *phalos* (falo).⁶³ Es posible visualizar la matriz del mundo, meditando sobre la forma de la matriz de un animal preñado. Los setianos sostienen que todo lo que existe tiene una matriz de esta clase, ilustrando de modo *sui generis* la teoría aristotélica de las formas.

Aquí aparece el principio fecundatorio, el *membrum virile*, a causa del cual el mundo se generó en la matriz, es decir, el Demiurgo del Mundo. Es un viento terrible, como una serpiente, que hace que una enorme ola se eleve en las aguas femeninas, más abajo. Sabemos que esta ola es el útero femenino y que la serpiente es el órgano masculino que lo penetra. De esta cópula primordial nace un hijo, Nous o Intellecto, que es superior a sus padres, ya que está hecho de luz y de pneuma. Está trágicamente aprisionado en este mundo, del que quiere liberarse; es «la luz en la oscuridad, que se esfuerza por liberarse (*lythenai*) de los cuerpos, y que no encuentra la liberación (*lysis*) ni la escapatoria (*diexodos*)».⁶⁴ Con el fin de salvar a Nous, sumergido en la oscuridad, la luz envía a Logos-Cristo para salvarlo, «penetrando dentro de los repugnantes misterios de la matriz materna».⁶⁵

Este proceso cosmogónico pueden comprenderlo los adeptos de la gnosis setiana por medio de la analogía y la meditación. Los objetos de esta actividad mística son la pupila del ojo y la matriz de un animal preñado. La pupila revela un sustrato de oscuridad, pulida por la presencia del espíritu brillante. La matriz revela el proceso cosmogónico e intensifica el horror que inspiraba la sexualidad en estos ascetas gnósticos.⁶⁶

Según este mismo Hipólito, otro grupo de gnósticos, los peratas, practicaban la visualización de la serpiente primordial en un sector del cielo.⁶⁷ Epifanio, el heresiólogo de finales del siglo IV, obispo de

63. Véase discusión en *ibid.*, págs. 1329 y sigs. Casadio considera que la cosmogonía setiana procede de una antigua cosmogonía órfica.

64. *Ibid.*, pág. 1315.

65. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 13-14.

66. Véase Casadio, «Antropología», pág. 1322.

67. *Refutatio* 5.17; véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 15-16.

Salamis (Chipre), nos hace llegar algunos detalles más acerca de las prácticas gnósticas que incluyen una serpiente, refiriéndose en particular a la secta de los ofitas, de la palabra griega *ophis* (serpiente).⁶⁸ Según él, estos ofitas adoraban a la serpiente como a un dios, porque revelaba la sabiduría a los seres humanos. Epifanio informa acerca de una sola analogía, de lo que debió de ser una larga serie, entre la serpiente y las formas naturales. «¿No tienen también nuestras entrañas», dicen los ofitas, «por medio de las cuales vivimos y que nos alimentan, forma de serpiente?»⁶⁹ Pero la veneración va mucho más allá. «Poseen una verdadera serpiente y la conservan en una especie de cesta. Cuando llega el momento de sus misterios, la extraen de su cubil, extienden unas hogazas sobre la mesa y llaman a la serpiente; y cuando se abre el cubil la serpiente emerge. Y entonces la serpiente... reptar por encima de la mesa y se enrolla sobre las hogazas. Y a esto lo llaman un sacrificio perfecto. Y... además besan a la serpiente.»⁷⁰

Muchos gnósticos consiguieron realizar algunos viajes ultramundanos por medio de actos rituales. Marcos el Gnóstico y el grupo (probablemente ficticio) al que se refiere el tratado tardío *Pistis Sophia*, ejecutaron muchas clases de ritos del bautizo. Otros recurrían a unas rigurosas prácticas sexuales;⁷¹ éstas eran desautorizadas por la mayoría de los gnósticos, que por el contrario eran, en general, excesivamente ascetas. (Sin embargo, la dificultad de los ejercicios sexuales sobre los que informa Epifanio, indica más bien que los gnósticos los concebían como otra forma de ascetismo, y no como «libertinaje», como asegura Hans Jonas en su conocido libro *La religión gnóstica*; un solo informe alude a una secta gnóstica libertina y comunitaria, pero es discutible hasta qué punto esta secta era «gnóstica».) Aquí no describiremos estos rituales.⁷² Basilides y Marcos el Gnóstico también recurrieron a artificios de la gramática y de la numerología, muy emparentados con los métodos utilizados más tarde en la Cábala judía, bajo los nombres de *gemmatría*, *temurah* y *notarikon*. Tales métodos no eran típicamente gnósticos. Pertenecían a la magia helenística en general y fueron practicados durante tiempo inmemorial, ya que el asiriólogo Alasdair Livingstone fue capaz de reconstruir su origen hasta una fecha próxima a la de una cierta cantidad de tablillas asiriobabi-

68. Epifanio, *Panarion*, 37, trad., por Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, libro 1 (secs. 1-46) (Leiden, Brill, 1987), págs. 241 y sigs.

69. Williams, *Panarion*, 4.4, pág. 244.

70. *Ibid.*, 5.6-7, pág. 245.

71. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 128-129, para una descripción de estos rituales.

72. Pero véase Casadio, «Visione di Marco».

lónicas que ya utilizaban la numerología y la filología de permutación.⁷³

Los rituales de bautizo regresan bajo una forma espiritualizada y celestial, en uno de los informes gnósticos más interesantes sobre los viajes ultramundanos, contenido dentro de la estructura narrativa del tratado de Nag Hammadi *Zostrianos* (Códice 8:1), escrito en primera persona: le hubiese agradado a Goethe, ya que *Zostrianos*, como su Fausto, estaba al borde del agotamiento nervioso y del suicidio cuando experimentó la revelación última.

Zostrianos es un intelectual típico, que, al practicar escrupulosamente los rigurosos ejercicios ascéticos que predica en su comunidad (*Zostrianos* es un personaje destacado en su grupo), ansía secretamente una iluminación experimental, que no alcanza nunca. Para su propia consternación, muchos de sus camaradas recurren a los rituales sexuales, que contribuyen a que *Zostrianos* se aliene aún más del mundo circundante. Durante sus meditaciones, *Zostrianos* siente frecuentemente que unas presencias ultramundanas lo visitan, pero incluso estas meditaciones son excesivamente abstractas. Se refieren a algunas de las preguntas más profundas que jamás los seres humanos han sido capaces de formularse: ¿Por qué existen las cosas que existen? ¿Por qué existe la multiplicidad?

Incapaz de responder a estas preguntas, afligido y desesperado por la ausencia de un conocimiento verdadero de una realidad superior, *Zostrianos* emprende el camino del desierto, con el fin de dejarse morir de inanición o de ser pasto de los leones. Esta resolución final produce el resultado esperado: el mundo de la luz envía un mensajero, que lo regaña por su intento de suicidio y lo insta a regresar a su comunidad y a predicar, pero no como antes. El mensajero le concede un viaje ultramundano encima de una brillante nube de gnosis, que se mueve velozmente a través del espacio. Bautizado, es decir, adoptado por todos los eones sucesivos, *Zostrianos* alcanza la cima del otro mundo y recibe la iluminación final del gran Autronio y de un ser luminoso llamado Ephesech.

El sistema etiano está presentado de un modo más pintoresco en otro apocalipsis gnóstico que incluye un viaje ultramundano: *La paráfrasis de Sem* (Códice 7:1), donde nos encontramos con innumerables matrices femeninas dotadas de ojos, junto con matrices de viento y nubes coloreadas de gnosis, que representan los eones celestiales.⁷⁴

73. Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford, Clarendon, 1986).

74. Para otros informes gnósticos acerca de los viajes ultramundanos, véase especialmente Casadio, «Visione di Marco».

Es fácil deducir de estos informes que, hasta la fecha, los viajes ultramundanos gnósticos no parecen tener casi nada en común con los apocalipsis judíos o con el misticismo de la *merkabah*. Sin embargo, dos escritos coptos de finales del siglo III, conocidos como los *Libros primero y segundo de Ieu*,⁷⁵ ciertamente se asemejan al misticismo de la *merkabah*, en tanto que contienen una descripción larga y minuciosa de las estaciones celestiales, a través de las cuales el alma del gnóstico debe encontrar su camino después de la muerte. Los gnósticos que utilizaban éstos libros debían aprender de memoria los nombres, los mapas y los diagramas de sesenta de estas estaciones celestiales, llamadas «tesoros», en las que residían al menos sesenta Ieus, todos derivados de un Ieu primordial (es decir, YHVH). No bastaba con aprender de memoria la topografía de cada tesoro y el nombre de cada uno de los Ieus. Cada tesoro tenía un nombre, tres guardianes, varios ocupantes y varias puertas, y cada puerta tenía su propio portero. Un sello y un número mágico (*psephos*) adornaban cada estación. El ejercicio de aprender todas estas fórmulas de memoria debió de exceder los poderes de la mayoría de los gnósticos, porque al final del libro se dice que el Salvador se apiadó de ellos, revelando por lo tanto una clave maestra de nombres, números y poderosos sellos, capaces de evitar todas las otras aduanas celestiales. Con lo cual el libro acaba, al cancelar su propia utilidad.

Los *Libros de Ieu* están probablemente traducidos del griego (dada la cantidad de palabras griegas que contienen, cosa infrecuente, incluso entre otros escritos gnósticos traducidos al copto), pero su origen debe de ser egipcio. Si echamos un vistazo alrededor, ninguna religión poseía un inventario tan extenso de descripciones ultramundanas como la egipcia, por no mencionar que —exceptuando el hecho de que el viaje egipcio de los muertos era horizontal y el de los gnósticos vertical— el minucioso sistema de enumeración de las estaciones es el mismo en ambos casos, y también se parece bastante al misticismo de la *merkabah*.

Si el misticismo de la *merkabah* y ciertos documentos gnósticos tienen algo en común, se trata del método de listado de los nombres y de las fórmulas mágicas que se deben utilizar en el otro mundo. Podemos asegurar sin lugar a dudas que un método de este tipo fue utilizado por primera vez en las prácticas mortuorias egipcias, y es bastante probable que de allí se la apropiase el gnosticismo egipcio. El ejemplo

75. Carl Schmidt y W. Till, comps., *Koptisch-gnostische Schriften, part. I: Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Ieu, Unbekanntes altgnostisches* (Berlín, Akademie, 1954); el mismo texto copto, con traducción al inglés, en Violet MacDermont, trad., *The Books of Ieu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (Leiden, Brill, 1978).

siguiente del *Libro de los muertos* de Tebas, conjuro 150, es uno de los menos elaborados; otros incluyen muchos más elementos, como colores y fórmulas.

El Campo de Juncos. El dios que está en él es Re-Horakhty. Los Cuernos de Fuego. El dios que está en él es el Levantador de Braceros. La Montaña Muy Alta. El Monte de los Espíritus. La Caverna. El dios que está en ella es el Talador de Peces. Isetet. Hasret. El dios que está en él es Aquel que está en lo alto. Los Cuernos de Qahu Idu. El dios que está en él es Sothis. El Monte de Wenet. El dios que está en él es El Más Grande de los Poderosos. El Monte de Kheraha. Ikesy. El dios que está en él es Aquel que ve y que toma. El Hermoso Oeste de los dioses que viven en él de pasteles de shen y de cerveza.⁷⁶

Compárese esto con el siguiente trozo del *Primer libro de Ieu*:

Otra vez llegamos hasta el Tesoro sexagésimo: Oaxaex, sal, somos yo y mi Taxis (orden) que me rodea. Dije a mis discípulos: Ved la estructura de este Tesoro. Está rodeado de seis Topoi [sitios], y en su centro es Oaxaexo. Estas dos líneas encima de su Topoi son las raíces de los Topoi en que mora. Estas dos otras líneas, en las cuales están todas estas Alfas, son de la misma especie; hay dos encima y dos debajo, son los caminos que debéis seguir cuando queráis alcanzar al Padre en su Topos y dentro del mismo. Estas Alfas son las cortinas que lo ocultan.⁷⁷

Misticismo cristiano primitivo

En lo que respecta a los viajes ultramundanos, el misticismo de los padres del desierto egipcio es una variación cristiana del misticismo judío. Lo encontramos en muchos de los temas comunes a la literatura apocalíptica judía: el sueño, la llegada de un mensajero, la visión de un lugar predestinado en el cielo, etc.⁷⁸ Estos temas se reinterpretan en un contexto que, por intensa que fuese la fe, desde un punto de vista intelectual era decididamente pobre. Una innovación consiste en el hecho de que un santo puede experimentar un viaje ultramundano durante el martirio. San Eusebio, «torturado hasta que su carne y

76. En Faulkner, *Egyptian Book of the Dead*, pág. 145.

77. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 127-128.

78. Violet MacDermont ha reunido ciertos testimonios, en *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts* (Londres, Wellcome Institute of the History of Medicine, 1971), págs. 538-574.

su sangre cayeron esparcidas por la tierra», emprendió un viaje celestial en compañía del ángel Suriel, que le mostró su trono, su corona y su gloria; este relato está de acuerdo con la pauta más sencilla de las aspiraciones de un judío justo.⁷⁹ Lo mismo le ocurrió a Apa Lacaronis,⁸⁰ entre otros. Algunas veces las visiones ocurrían durante el culto.

Apa Macario comentaba una especie de *Libro de los muertos* primitivo, que aprendió cuando fue secuestrado por dos ángeles y llevado al cielo.⁸¹ Los ángeles separan el alma de un cristiano muerto del cuerpo, y la dejan en el aire durante tres días, «para que se dirija a donde quiera. Si siente deseo de su cuerpo, durante un tiempo pasa por el cuerpo que está en la tumba, durante un tiempo por asociaciones familiares, tal como estaba acostumbrado. Y así transcurren estos tres días, mientras vuela y da vueltas y busca a aquellos que la aman, como un pájaro busca su nido. También de este modo, un alma virtuosa se dirige a aquellos lugares donde solía practicar la bondad». El tercer día, el alma asciende al cielo, adora a Dios y observa el paraíso durante los próximos seis días. Después de esto, se le muestra el *sheol* (infierno) durante treinta días. El día cuadragésimo, el alma aparece ante el juicio de Dios y se le asigna el destino póstumo que merece. Si el alma no pertenece a un cristiano bautizado, entonces su destino, obviamente, será «el fuego y la oscuridad eterna». Esta representación de la vida después de la muerte es ciertamente primitiva, hasta el punto de permitir a *cualquier* cristiano, sin que importe cuán pecaminoso sea, echar un vistazo al cielo antes del juicio. Esta visión del otro mundo es infinitamente más democrática que la predominante en el misticismo judío o en el gnosticismo.

La Cábala

La Cábala es una forma del misticismo judío, enraizada por una parte en las especulaciones gramatológicas y numerológicas que llevaron al *Sefer yetsirah* (Libro de la creación, tal vez del siglo IV d. de C.), y por otra en la literatura de los *hekalot*. El estudio de la Cábala ha sacado gran provecho de las recientes obras de Moshe Idel, que distin-

79. *Ibid.*, págs. 541-542.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, págs. 551-553.

que dos tendencias cabalísticas a través de la historia: una cábala «teosófica-teúrgica» y una «extática».⁸²

El *Sefer yetsirah* ya presenta un sistema cosmológico, que en la Cábala se convierte en clásico: las diez *sephiroth* (esferas celestiales) probablemente correspondan a los diez mandamientos, y los veintidós caminos que las conectan correspondan a las veintidós letras del alfabeto hebreo. La creación tiene lugar a través de estos treinta y dos elementos primordiales. El *Sefer yetsirah* y la literatura de los *hekalot* son los focos intelectuales de los judíos alemanes pietistas (Hasidei Ashkenaz), entre los cuales es especialmente conocida la familia Kalonymus; esta familia incluye a Samuel ben Kalonymus, de Espira (siglo XII), a su hijo Judah ben Samuel (alrededor de los años 1150-1217), y al discípulo de éste, el conocido Eleazar de Worms (alrededor de los años 1165-1230). Sin embargo, la Cábala clásica aparece en círculos provenzales sefardíes, entre los autores del *Sefer habahir* (Libro del esplendor); en este libro se designa por primera vez a las *sephiroth* como atributos de Dios. Isaac el Ciego (alrededor de 1160-1235), hijo del rabino Abraham ben David, de Posquières (alrededor de 1120-1198), fue el primer místico provenzal que estudió el *Bahir*. En Cataluña, la Cábala floreció en Gerona, en los círculos de los rabinos Ezra ben Solomon, de Azriel, y del conocido Moses ben Nahman o Nahmánides (alrededor de 1195-1270). En la Castilla cristiana, los precursores inmediatos del autor del *Zohar* fueron los hermanos Jacob e Isaac Cohen. Los cabalistas de este período utilizaban la *temurah*, la *gematria* y el *notarikon*, técnicas antiguas de permutación y de combinación entre las letras del alfabeto y la numerología, cuyos prototipos parecían ser helenísticos, aunque ya se utilizaban en Babilonia.

El representante más importante de la Cábala extática fue el gran místico sefardí del siglo XIII Abraham Abulafia, cuyo objetivo era la *devekut* o *unio mystica* con Dios. Idel sostiene que la Cábala de Abulafia es una síntesis teórica del aristotelismo de Maimónides con el misticismo sufi, y en la práctica está basada en una serie de métodos llamados *hitbodedut* (concentración), consistentes en la gramatología y la pronunciación de nombres divinos. Igual que en el sufismo, para Abulafia la *unio mystica* (*devekut*) es la experiencia de la transformación del ser humano en Dios.⁸³

82. Véanse especialmente los libros de Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany, SUNY Press, 1988); *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany, SUNY Press, 1988) y su síntesis, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1988).

83. Véase Nathaniel Deutsch, reseña del *Ecstatic Kabbalah*, de Idel, en *Incognita I* (1990), págs. 91-93.

La generación de Abulafia produjo dos de los padres de la Cábala clásica: Joseph ben Abraham Gikatilla (1248-1305) y Moisés de León (alrededor de 1250-1305), autor del pseudoepigráfico *Sefer ha-zohar* (Libro del esplendor), que él atribuyó al *tanna* (maestro) del siglo II, Simeón bar Yohay.

La Cábala clásica integra la cosmología de la literatura de la *merkabah* dentro de uno de los cuatro universos espirituales que se siguen unos a otros desde lo alto, es decir, el *atsilut*, el *beriyah*, el *yetzirah*, y el *asiyah*. El universo *atsilut* (emanación) contiene las diez *sephirot* (Keter, Hokmah, Binah, Gedullah o Hesed, Geburah o Din, Tiferet o Rahamin, Netsah, Hod, Yesod o Tsaddik, y Malkut o Shekinah) que en su conjunto conforman el cuerpo celestial de Adán Kadmón, el hombre primordial. El universo *beriyah* (creación) contiene los siete *hekaloth* y la *merkabah*. El universo *yetzirah* (formación) contiene los huestes angélicas. El universo *asiyah* (formación) es el prototipo del mundo visible. En la *asiyah*, las diez *sephirot* están presentes en forma de arco iris, de las olas del mar, del amanecer, de las hierbas y de los árboles.

La Cábala ha desarrollado muchas técnicas místicas, tales como la visualización de colores y cosas por el estilo, con el fin de facilitar el acceso al universo *atsilut*. Esta operación es difícil a causa de la presencia, dentro de la *asiyah*, del «otro lado» (*sitra ahra*), es decir, del mal. La Cábala no comparte el dualismo platónico del alma y del cuerpo, ni el desprecio por este mundo, al menos sistemáticamente. La sexualidad se considera buena, ya que produce la fusión de las entidades, separadas cuando las almas descendieron a los cuerpos.⁸⁴ Los actos de los cabalistas tienen tres fines: *tikkun*, o la restauración de una unidad y una armonía primarias (tanto en el interior del individuo como en el universo), *kavannah*, o la meditación contemplativa, y *devekut*, o la unión extática con Dios.

Isaac Luria, *Ari ha-kadosh* (El León Sagrado de Safed; *Ari*, «león», es el acrónimo de «Ashkenazi Rabbi Ishaq») y sus discípulos, el más importante de los cuales fue Hayyim Vital (1543-1620), fueron los autores de una síntesis revolucionaria en tanto que concebía la creación como un proceso de contracción (*tsimtsum*) de Dios en Sí mismo, mientras que el mal era la presencia activa de deshechos espirituales (conchas o *qelippot*) caídos a causa de la rotura de las vasijas (*shevirat ha-kelim*) que debían contener a las *sephirot*. Luria valoraba positivamente la reencarnación del alma o metemempsicosis, que per-

84. Véase Moshe Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale», separata.

mite al sabio la adquisición de una cantidad adicional de almas o de «chispas de almas», pertenecientes a maestros ilustres.

En su último libro, *Kabbalah: nuevas perspectivas*, Moshe Idel ha proporcionado unas descripciones nuevas y asombrosas de ciertas técnicas místicas verdaderas, utilizadas por los cabalistas, algunas de las cuales sólo fueron mencionadas por Gershom Scholem en *passant*, si es que lo fueron, en su obra *Las tendencias principales del misticismo judío*. Éstas incluyen el llanto y la visita a una tumba,⁸⁵ el ascenso al cielo,⁸⁶ la combinación de las letras del nombre divino⁸⁷ y la *kav vanah* (oración), acompañada de la interiorización de las diez *sphirot*, visualizadas como colores.⁸⁸

El ascenso del alma se practicaba en la Cábala como parte de una antigua herencia mística, la de la literatura de la *merkabah*, conservada por los askenazis hasídicos de los siglos XII y XIII. Al igual que los antiguos tannaim, el rabino Miguel el Ángel (a mediados del siglo XII, de Francia) «formulaba preguntas, y su alma ascendió al cielo en busca de respuestas». Su cuerpo permaneció inmóvil como una piedra durante tres días.⁸⁹ El rabino Ezra de Montcontour fue al cielo y escuchó los cantos de los *hayyot*. Por la noche, el alma de Isaac Luria visitaba la *yeshivot* de los famosos rabinos tannaitas en el cielo. El discípulo de Luria, Hayyim Vital, también ascendió a la morada de la gloria durante un desmayo.⁹⁰

El misticismo judío tardío

El misticismo judío más tardío se relaciona con Shabbetai Tsevi (1626-1676), un místico, que no un cabalista, del siglo XVII. La identificación de Shabbetai Tsevi como el esperado mesías fue obra del cabalista luriano Abraham Natán ben Elisha Hayyim Ashkenazi (1643 o 1644 hasta 1680), conocido por el nombre de Natán de Gaza, que descubrió en este místico de Esmirna las señales de la elección divina, entre las que se encontraban las predecibles debilidades de carácter y las tentaciones, cuyo origen eran las *qelippot*. En su obra monumental *Sabbatai Sevi: el mesías místico* (1973), Gershom Scholem reconstruyó la historia del shabbatianismo.

Cuando, en 1665, el mesías fue así revelado, Natán de Gaza reem-

85. Idel, *Kabbalah*, págs. 75-78.

86. *Ibid.*, págs. 78-96.

87. *Ibid.*, págs. 97-103.

88. *Ibid.*, págs. 103-111.

89. *Ibid.*, pág. 91.

90. *Ibid.*, págs. 92-93.

plazó las ceremonias de duelo por unas gozosas festividades en honor de Shabbetai, para consternación de la comunidad judía ortodoxa. Natán predijo que el mesías conquistaría la corona del sultán turco y se convertiría en el emperador del mundo. Cuando Shabbetai apareció en Estambul en febrero de 1666, el sultán lo hizo arrestar. En septiembre le dio a elegir entre la horca y la conversión al Islam. Shabbetai optó por esta última, pero Natán y muchos shabbatianistas del imperio otomano aceptaron su elección sin perder su fe, y decidieron seguirlo en una conversión al Islam *pro forma*, mientras continuaban con sus prácticas antinómicas. Más tarde, el shabbatianista radical Jacob Frank (1726-1791), que se creía la reencarnación de Shabbetai, predicó el rechazo mesiánico de la Torá en Polonia.

El hasidismo polaco es una de las síntesis religiosas judías más recientes y más ricas, que contiene elementos de todas las tendencias del misticismo judío. El fundador del hasidismo fue Israel ben Eliezer, llamado Baal Shem Tov (cuyo acrónimo es Besht; falleció en 1760), un hombre que realizaba milagros. A Besht le siguió el *maggid* de Meseritch, el predicador itinerante Dov Baer (1710-1772); durante este período el movimiento ganó muchos adeptos, para exasperación de las autoridades judías (*kehillah*), que favorecían la ideología de la Ilustración (representada por los *mitnagdim* judíos: los representantes de la Ilustración). Después de cien años de conflictos, las diferencias entre las dos facciones se suavizaron: mientras que los hasidim perdieron bastante de su ímpetu revolucionario, los *mitnagdim* recibieron una lección de ética.

Al contrario del pietismo askenazi tradicional, que consistía en un ascetismo implacable y estricto, los hasidim preferían destacar la alegría de la omnipresencia de Dios. Ellos experimentan la *devekut* como *aliyat ha-neshamah* (la ascensión del alma en la luz divina). Identifican la presencia de Dios en las actividades más humildes de sus cuerpos, y practican la devoción física (*avodah ba-gashmiyut*), alabando a Dios no sólo en la oración o durante las ceremonias sagradas, sino también en medio de actividades profanas, tales como la cópula, el comer y el dormir. Cualquier acto realizado pensando en *devekut* puede llevar al éxtasis. De esta manera, las danzas extáticas, las canciones e incluso los movimientos rotativos de los derviches danzantes tienen como fin la *devekut*. El hasid consumado desciende de las alturas contemplativas para rescatar a su comunidad, practicando así el *yeridah le-tsorekh aliyah* (descenso con vistas al ascenso).

La práctica de los ascensos celestiales era frecuente en el caso del fundador del hasidismo: el rabino Israel Baal Shem Tov. En una carta a su cuñado escribió:

El día de *Rosh ha-Shanah* del año 4407 (1746), realicé un conjuro para el ascenso del alma... Y en aquella visión vi cosas maravillosas... Pero cuando regresé al paraíso inferior, vi las almas de las personas vivas y de las muertas, tanto de las que conocía como de las que no conocía... innumerables, en un movimiento de aquí para allá, ascendiendo de un mundo a otro... Y rogué a mi maestro y amo que me acompañase, y es muy peligroso ir y ascender a los mundos celestiales, a los que nunca había ascendido desde que adquirí la conciencia, y éstas fueron unas ascensiones poderosas. Así que ascendí de grado en grado, hasta que penetré en el lugar del Mesías.⁹¹

Aunque el ascenso del alma estaba menos en boga bajo el *maggid* y sus seguidores, se expuso una teoría del éxtasis en un tratado (*Qunteros ha-hithpa'alut*) de Dov Baer, de Lubavitch (1773-1827), el dirigente de la secta hasídica Habad, fundada por su padre Schneor Zalman, de Liady (1747-1813).⁹² Igual que otros hasidim, los de la secta Habad no se oponían al éxtasis inducido artificialmente, por ejemplo a través de la canción, el baile y el consumo de alcohol. El sucesor y yerno de Dov Baer, Menahem Mendel, «solía beber grandes cantidades de alcohol cuando sus seguidores se reunían alrededor de su mesa, y entonces solía exponer los temas de la secta Habad más profundos».⁹³ Sin embargo, en su tratado Dov Baer no hablaba de tales medios para alcanzar el éxtasis, exceptuando la música y el canto. Escribe que es importante distinguir el éxtasis verdadero, que es el éxtasis del alma, del falso, que es el «éxtasis externo», el éxtasis de la carne y la «autoadoración».⁹⁴ El «éxtasis externo» va acompañado de un «incitante entusiasmo de extraño fuego, cuyo origen sólo es la incitación de la sangre, y que no posee nada del fuego del Señor».⁹⁵ Existen cinco clases de éxtasis verdaderos o «éxtasis del alma», tal como existen cinco clases de almas y cinco clases psicológicas de seres humanos. El auténtico éxtasis profundo es completamente inconsciente. En el excelente tratado de Dov Baer están presentes ciertos temas familiares de la Cábala, e incluso del platonismo renacentista. Alaba la melancolía y la contrición, y cree que el verdadero místico que ha experimentado la forma más elevada del éxtasis busca la aniquilación de la identidad y se vuelve inmune a los valores mundanos, tales como «la fama, la vestimenta, la buena comida y otros groseros placeres».⁹⁶

91. Traducido en Idel, *Kabbalah*, pág. 94.

92. Louis Jacobs, trad., *On Ecstasy: A Tract by Dov Baer* (Nueva York, Chappaqua, 1963).

93. Del prólogo de Jacobs en *On Ecstasy*, pág. 15.

94. Jacobs, *On Ecstasy*, pág. 68.

95. *Ibid.*, pág. 69.

96. *Ibid.*, pág. 165.

CAPÍTULO X

RECORRIDOS INTERPLANETARIOS

*El transbordador espacial platónico,
desde Plotino hasta Marsilio Ficino*

El alma como transbordador espacial

El alma, al haber comenzado su movimiento descendente desde la intersección del zodiaco con la Vía Láctea hasta las esferas sucesivas inferiores, a su paso a través de estas esferas, no sólo adopta... la envoltura de cada una de las esferas aproximándose a un cuerpo luminoso, sino que también adquiere cada uno de los atributos que ejercerá más tarde, a saber: en la esfera de Saturno adquirirá la razón y la comprensión, llamada *logistikon* y *theoretikon*; en la esfera de Júpiter, la capacidad de actuar, llamada *praktikon*; en la esfera de Marte, un espíritu intrépido o *thymikon*; en la esfera del Sol, la percepción de los sentidos y la imaginación, *aisthetikon* y *phantastikon*; en la esfera de Venus, el impulso pasional, *epithymetikon*; en la esfera de Mercurio, la capacidad de hablar y de interpretar, *hermeneutikon*; y en la esfera de la Luna, la capacidad de sembrar y de cultivar cuerpos, *phytikon*.¹

Esto escribió el platónico latino de finales del siglo IV Aurelio Teodosio Macrobio, en su *Comentario sobre el Sueño de Escipión* de Cicerón. Al ser un nostálgico aristócrata romano, mantenía una estrecha amistad con Símaco y con aquellos que intentaban desesperadamente reanimar la religión pagana en un Imperio Romano que se acercaba velozmente al totalitarismo religioso; de hecho todos los cultos paganos, tanto los públicos como los privados, fueron prohibidos entre los años 381 y 392. Sin embargo, Macrobio ciertamente no fue el inventor de lo que aquí llamamos el «transbordador espacial platónico».²

1. Macrobio, *Commentary on the Dream of Scipio* 1.12.13-14, basado en la traducción al inglés de William Harris Stahl (Nueva York, Columbia University Press, 1952), págs. 136-137, ligeramente modificada.

2. Sobre Macrobio, véase el excelente libro de Jacques Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin de l'Ve siècle* (Leiden, Brill, 1977).

La historia de esta importante doctrina es el tema de este capítulo. En esencia, la doctrina manifiesta que, en su descenso dentro del cuerpo, el alma está repleta de influencias planetarias, que constituyen un «vehículo» para descender y permitir que se encarne. A la inversa, después de la muerte el «vehículo» despega con el alma en su interior, y es abandonado gradualmente durante su paso a través de los planetas, que ahora vuelven a recoger aquello con lo que contribuyeron a conformar la envoltura. Liberada de su «vehículo», el alma se dirige a su lugar de origen, aguardando volver a nacer o tal vez un destino mejor.

Para comprender el trasfondo de esta doctrina extraña e importante, que dio forma al pensamiento sobre los viajes interplanetarios del alma hasta el siglo XVII, es necesario que nos traslademos algunos siglos más atrás, a un período que se extiende desde las primeras décadas del siglo II hasta el siglo IV. Los filósofos más destacados del siglo II, el gnóstico cristiano Basilides, Numenio, Celso y los dos Juliánes (Julián el Caldeo y su hijo, Julián el Teurgo, autores de los *Oráculos caldeos*) estaban obsesionados por una pregunta: ¿cómo descende el alma de su reino celestial para encarnarse en el cuerpo y qué medios utiliza para regresar?

El «espíritu falsificado» gnóstico

Los primeros en contestar a esta pregunta coherentemente fueron los gnósticos, unos grupos radicales, generalmente platonistas cristianos, que se rebelaban en contra del orden mundial convencional del platonismo y del judaísmo. Aseguraban que este mundo y su creador son, si no malvados, por lo menos inferiores, y que los seres humanos son superiores al mundo y a su creador. Los gnósticos, que no constituían grandes organizaciones sino que formaban pequeños grupos independientes, dejaron numerosos tratados, algunos de los cuales sobrevivieron en traducciones al copto, encontradas posteriormente por estudiosos de los siglos XIX y XX.³ Uno de estos tratados, existentes en cuatro versiones coptas, es el *Apokryphon de Juan*; *apokryphon* significa «libro secreto», y Juan es el apóstol Juan.⁴

3. Un estudio completo de fuentes y de bibliografía gnósticas está contenido en mi *Gnoses dualistes*.

4. El *Apokryphon de Juan* (de aquí en adelante AJ) se cita a partir de Michel Tardieu, *Écrits gnostiques: Codex de Berlin* (Paris, Cerf, 1984); el Códice de Berlin (de aquí en adelante CB) se cita de W. Till, trad. y comp., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Berlín, Akademie, 1955). Si no se especifica lo contrario, de aquí en adelante los otros tratados gnósticos se citan a partir de J. M. Robinson, comp., *The Gnostic Library* (San Francisco, Harper & Row, 1988).

En el *Apokryphon de Juan*, la antropogonía («el nacimiento del hombre») va precedida de un largo prólogo situado en el paraíso. Baste con decir aquí que los lamentos de Sofía, que es una entidad femenina solitaria que se encuentra en el borde del *pleroma* (totalidad) de las emanaciones divinas, son escuchados por la totalidad (*pleroma*) en lo alto. Dos importantes eones son enviados para rescatar al mundo creado por Ialdabaoth-Authades, el Creador Arrogante, que es el hijo descarriado de Sofía. Estos eones se llaman Hombre Primordial e Hijo del Hombre, y este último está prefigurado por una imagen reflejada por las aguas.

Los gobernantes (*arcontes*) ven esta imagen y se dicen los unos a los otros: «Creemos al hombre a la imagen de Dios y a semejanza Suya (o nuestra)». ⁵ Luego fabrican una criatura (*plasma*), imitando (*minesis*) la imagen reflejada en el agua, que no es otra cosa que un simulacro del hombre perfecto (*teleios*). ⁶ El nombre de esta criatura es Adán y cada uno de los siete poderes (*exousiai*) le fabrica un alma (*psyche*), para que después los ángeles puedan construir su cuerpo celestial a partir de esta estructura. La divinidad crea el alma ósea, la nobleza crea el alma fibrosa o nerviosa, los celos (o el fuego) crean el alma carnal (*sarx*), la providencia (*Pronoia*) el alma medular y la forma del cuerpo, la realeza, el alma sanguínea, la inteligencia (*Synesis*) el alma cutánea y la sabiduría (*Sophia*) el alma capilar. ⁷ Comenzando por esta base psíquica cimentada por los siete poderes (*exousiai*), los 360 ángeles construyen los miembros (*melos, harmos*) del Adán celestial, desde la punta del cráneo hasta las uñas de los dedos de los pies. ⁸ Conforme a la ley, éste es un largo episodio de asignaciones anatómicas, que recuerda la atribución de partes del cuerpo a los siete planetas y a los doce signos del zodiaco en la astrología helenística. Obviamente, la presuposición del conjunto de los textos al que pertenece el *Apokryphon de Juan* (al que yo no me atrevería a llamar «setiano») es que los siete soberanos cósmicos son los planetas; no es necesario demostrar esto aquí. ⁹ Cuando leemos que se atribuyen treinta demonios a diferentes partes del cuerpo, queda aún más claro que estamos abordando la polémica antiastroológica gnóstica básica. ¹⁰ El número de grados de un signo astrológico es treinta. En este episodio se combinan otras

5. O: A semejanza nuestra; AJ 2:15, Tardieu, *Écrits*, págs. 1-4; CB, Till, *Gnostische Schriften*, pág. 137.

6. CB, Till, *Gnostische Schriften*, pág. 138.

7. *Ibid.*, pág. 139.

8. AJ 2 y 4, Tardieu, *Écrits*, págs. 125-127.

9. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 122 y sigs.

10. AJ 2 y 4, Tardieu, *Écrits*, págs. 128 y sigs.

nociones didácticas, que Michel Tardieu considera derivadas del estoicismo.¹¹

La próxima secuencia de la narración ha sido relacionada frecuentemente con la tradición rabínica del amorfo e imperfecto hombre primitivo. Sin embargo, cualquiera dudaría en manifestarse acerca del origen judío de esta narración. El mito está tan difundido y ha sido hallado en tantos contextos, que la búsqueda de su origen en una tradición específica está lejos de ser forzosa. Brevemente, el guión consiste en que este Adán celestial no tiene el poder suficiente como para caminar, lo que demuestra cuán restringidas eran las capacidades de creación de los siete soberanos, los 360 ángeles y los treinta demonios del zodiaco. Es sólo después de la intervención de Sofía que el Padre supremo comunica a Ialdabaoth el secreto para animar a este Golem, que consiste en soplarle a la cara algo del espíritu (*pneuma*) heredado de Sofía. Sólo en este momento Adán se pone de pie.¹² Gracias a este *pneuma* que se origina en la totalidad, Adán se vuelve superior a los siete poderes que lo crearon e incluso al mismo Ialdabaoth. Pero los arcontes, presintiéndolo, quieren librarse de él y arrojarlo a la región (*meros*) de lo material (*hyle*), diametralmente opuesta a la totalidad.

En este punto, el Padre no generado se apiada del exiliado Adán; como ayuda (*boethos*), le envía Su propio aliento: la inteligencia (*epinoia*) o luz, que es Zoe o la Vida.¹³ Vislumbrando la chispa espiritual que brilla en Adán, los arcontes idean un modo de mantenerlo prisionero de la materia: crean un cuerpo físico para él.

El cuerpo físico de Adán está compuesto de los cuatro elementos materiales (la tierra, el agua, el fuego y el viento), a los que se agregan la oscuridad y la concupiscencia (*epithymia*). «¡Ésta es la tumba del cuerpo modelado! ¡Éste es el hábito con el cual esos malhechores han vestido a Adán, el objeto [que engendra] el olvido! Y así se convirtió en un hombre mortal. ¡Ésta es la caída primordial y el fracaso primordial!»¹⁴ En este punto, un elemento crucial se suma a la miserable creación de los arcontes, un elemento de suma importancia, no sólo entre los gnósticos sino también entre los maniqueos y los neoplatónicos tardíos: el *antikeimenon pneuma* (espíritu maligno) o, con mayor frecuencia, el *antimimon pneuma* (el espíritu falsificado; CB, 2).

11. *Ibid.*, págs. 311-314.

12. CB, Till, *Gnostische Schriften*, pág. 142.

13. *Ibid.*, pág. 146.

14. AJ 2, Tardieu, pág. 137.

Esta noción gnóstica fundamental, el espíritu falsificado, se define como la quintaesencia de los poderes astrales malignos y el epitome del destino (*heimarmene*). El demiurgo Ialdabaoth «se reúne con sus Poderes». Éstos generan el destino, encadenando a los dioses celestiales, a los ángeles, a los demonios y a los hombres a las medidas, los momentos y los tiempos, como para que todos estén atados por lazos por el [Destino] que gobierna sobre todas las cosas; ¡qué plan tan pernicioso y mortal!¹⁵ Y además, «verdaderamente, de este Destino provienen todas las iniquidades, las abominaciones y las blasfemias, todos los lazos del odio y de la ignorancia, y también los mandamientos tiránicos y los pecados opresivos y los grandes temores. Y así se cegó a toda la creación para que no pudiera reconocer al Dios que está por encima de todo».¹⁶

En otro sitio se explica el espíritu falsificado con mayor precisión: es una información genética de origen astral que acompaña a cada una de las almas que vienen al mundo. La relación de una persona con su *antimimon pneuma* determina el resultado del juicio que sufre el alma después de la muerte física.¹⁷

Aunque posiblemente sea más optimista que otros tratados gnósticos, el *Apokryphon de Juan* rechaza la teoría de la metemempsis: todas las almas, incluyendo aquellas que han sido apartadas de su camino por su espíritu falsificado, participan de la salvación, aunque aquellos que se apartaron sólo se salvan después de haber sido instruidos por otras almas que poseen el espíritu viviente.¹⁸ Sólo la blasfemia sacrilega en contra del espíritu provoca el castigo eterno.

El espíritu falsificado se presenta además como «el árbol de la iniquidad», es decir, la quintaesencia de los lazos de la fatalidad astral, y también como el factor más influyente a la hora de determinar el destino personal. En este sentido, está unido a los «anexos» (*prosmartemata*), descritos por el gnóstico cristiano Basilides, según Clemente de Alejandría (*Stromata* 2:112). Estos anexos son desarrollos planetarios que inducen y empujan el alma hacia el mal. Clemente también cita el título de una obra perdida de Isidoro, el hijo, o tal vez el discípulo más importante, de Basilides (2:113. 3-114. I), llamada *Peri Proshyous psyches* (Acerca del alma anexionada); en este texto, Isidoro se opone a la idea perfectamente gnóstica de que la fatalidad astral puede dificultar el libre albedrío de la razón humana. Adviértase que esta

15. *Ibid.*, págs. 157 y sigs., y Till, *Gnostische Schriften*, pág. 184.

16. AJ 2, Tardieu, *Écrits*, págs. 157 y sigs.

17. CB, Till, *Gnostische Schriften*, pág. 174.

18. *Ibid.*, pág. 178, y Tardieu, *Écrits*, págs. 33 y sigs., pág. 154.

discusión acerca del libre albedrío debió de tener lugar antes del año 150 d. de C. Isidoro (tenemos sobradas razones como para considerarlo un gnóstico cristiano) también polemiza con otros gnósticos, tal vez del tipo que ilustra el *Apokryphon de Juan*, que convirtió el espíritu falsificado en un serio obstáculo del libre albedrío. Isidoro ya adopta la actitud que más tarde adoptaron Pelagio o Julián de Eclano, que se oponían a la doctrina de la predestinación de Agustín, a principios del siglo V; el *Apokryphon de Juan* está más próximo a lo que más tarde sería la postura de los maniqueos y de Agustín.

He analizado la difusión de la doctrina neoplatónica del vehículo astral (*ochema*) del alma en dos libros, y en una serie de artículos.¹⁹ Basilides debe situarse al principio de esta doctrina. Sin embargo, a finales de los años 70 y a principios de los 80, esta teoría fue el tema de una amistosa polémica entre Jacques Flamant, el erudito autor del libro *Macrobe et le Néoplatonisme latin*, y yo. Las diversas fases de esta polémica están resumidas en los artículos con que ambos contribuimos al volumen sobre los conceptos de salvación en las religiones místicas de la antigüedad tardía, editado por Ugo Bianchi y Maarten J. Vermaseren. El desacuerdo versaba sobre si el platónico medio Numenio de Apamea era el padre de la influyente doctrina del pasaje del alma humana a través de las esferas planetarias; durante este pasaje, el alma adquiere ciertas cualidades de los planetas o, en una versión negativa, ciertos vicios. Mientras tanto, todos los testimonios han sido reunidos y discutidos en mi libro *Expériences de l'extase*. La versión negativa de la doctrina está especialmente presente en el tratado hermético *Poimandres* (capítulo 25) y en algunos enigmáticos fragmentos de Servio, el gramático (*Comentario sobre la Eneida*), un contemporáneo más joven de Macrobio. En una fase tardía del debate, Flamant y yo acordamos que, aunque Numenio no era el padre de la doctrina, lo que ya sabía Basilides de Alejandría, no existe ninguna razón seria para dudar de que compartiera su variante positiva.

Esta conclusión nos deja con los gnósticos como autores de la doctrina del pasaje del alma a través de las esferas; sin embargo, esta explicación parece improbable, porque los gnósticos reaccionaban por lo general invirtiendo semánticamente una teoría platónica, presentada en principio en una clave positiva. En otras palabras, una doctrina de este tipo podría haberse originado primero en círculos platónicos medios, impregnados de astrología hermética, a causa del deseo de comprender la manera en la que los planetas comunicaban sus cualidades a las almas humanas, y después reinterpretada por los

19. Véase mi *Psychanodia I*, y *Expériences de l'extase*, págs. 117-144.

gnósticos en una clave negativa; esta hipótesis resultaría más fácil de comprender que la contraria. Estamos seguros de que los gnósticos se ocuparon del pasaje de las almas a través de las esferas antes de que lo hiciera Numenio, lo que significa que es más probable que el origen de la teoría sea de principios del siglo II e incluso de finales del siglo I.

Sin que importe quién la formuló primero, la versión gnóstica refleja una polémica antiastroológica muy habitual que es la esencia de los mensajes gnósticos y maniqueos. El resultado más elaborado de esta polémica es el tratado tardío *Pistis Sophia*, cuya relación con el maniqueísmo aguarda aún un estudio serio. En el *Pistis Sophia*, la teoría del espíritu falsificado es claramente la conexión principal entre la cosmología, la antropología y la soteriología.

El *antimimon pneuma* aparece por primera vez en los capítulos 111 al 115 del libro segundo de *Pistis Sophia*. Deriva de los vicios de los arcontes cósmicos e impulsa el alma hacia la satisfacción de los mismos impulsos viciosos, que para ella son como el alimento (*trophai*). «El *antimimon pneuma* busca todos los males (*kakia*), las concupiscencias (*epithymiai*) y los pecados»,²⁰ llevando así al alma a cometer errores. Después de la muerte física, el alma cuyo espíritu falsificado es fuerte, vuelve a entrar en el ciclo de la metemempsis, propagando así el pecado; el alma es incapaz de salir de las reencarnaciones recurrentes (*metabolai*) antes de atravesar el último ciclo (*kyklos*) con que debe enfrentarse.²¹ Por el contrario, cuando el espíritu falsificado es débil, el alma se puede deshacer de él después de la encarnación terrenal, en su ascenso a través de las esferas de los soberanos de la fatalidad astral. Así liberada, el alma es confiada al buen Sabaoth y finalmente llega al tesoro de luz. Con el fin de liberar al alma del espíritu falsificado, *Pistis Sophia* propone dos métodos: el bautismo, que al igual que el fuego purificador libera los sellos de los pecados que atenazan el alma y la separa de su *antimimon pneuma*;²² y la oración de intercesión por los muertos.²³

Se informa detalladamente acerca del mito de la fabricación del alma junto con el espíritu falsificado en los capítulos 131 y siguientes,²⁴ que son una impresionante parodia del *Timeo* de Platón (41d y sigs.). Los cinco arcontes de la fatalidad astral (*heimarmene*) envían

20. *Pistis Sophia*, Schmidt y Till, *Koptisch-gnostische Schriften*, pág. 183, y MacDermot, *Book of Jeu*, págs. 283 y sigs.

21. Schmidt y Till, *Koptisch-gnostische Schriften*, cap. 113, pág. 191.

22. *Ibid.*, cap. 115, págs. 193 y sigs.

23. *Ibid.*, cap. 111, págs. 183-189.

24. *Pistis Sophia*, Schmidt y Till, *Koptisch-gnostische Schriften*, págs. 217 y sigs., y MacDermot, *Book of Jeu*, págs. 331-336.

las almas preexistentes al mundo o crean almas nuevas. En el primer caso, dan a beber al alma que desciende a la Tierra un trago de la semilla (*sperma*) del mal (*kakai*) y de la codicia (*epithymiai*), contenida en la copa del olvido. A partir de otras fuentes (discutidas en otro lugar), parece que, en algunos casos, la copa del olvido podría identificarse sencillamente con la constelación del Cráter o Cáliz. Este brebaje mortífero se convierte en una especie de cuerpo (*soma*) con el que el alma (*psyche*) se envuelve, y que es parecido a ella; ésta es la razón por la cual se le llama espíritu falsificado (*antimimon pneuma*) y tiene la apariencia de una vestidura²⁵ para el alma. En el segundo caso, es decir, cuando los arcontes crean almas nuevas, los cinco soberanos de la *heimarmene* o fatalidad astral, es decir, los planetas Saturno, Marte, Venus y Júpiter,²⁶ crean un alma nueva a partir del sudor, las lágrimas y el aliento (probablemente malo) de todos sus colegas celestiales. Esta nueva materia espiritual, que también contiene algunas partes procedentes de cada planeta, sumadas a muchos de los otros demonios celestiales que fingen ser los conceptos de la astrología, es además mezclada, exprimida y presionada como si fuese masa, y se corta en pedazos pequeños, igual que el pan, que se convierten en las almas individuales aún no envueltas en su *antimimon pneuma* personal.

Igual que Adán en el mito antropogónico del *Apokryphon de Juan*, las almas nuevas no tienen la fuerza suficiente para ponerse de pie, lo que significa que no pueden animar un cuerpo. En consecuencia, los cinco soberanos planetarios, junto con sus colegas, el sol y la luna, soplan su aliento por encima de las almas y con él una chispa de espíritu penetra en ellas, capacitándolas de esta manera para ir en busca de la luz eterna.²⁷

El *antimimon pneuma* se adhiere al alma por medio de los sellos (*sphragides*) de los soberanos. Obliga (*anankazein*) al alma a hundirse en todas las pasiones (*pathe*) e iniquidades (*anomiaí*), y la mantiene bajo su poder durante todas sus transmigraciones (*metabolai*) hacia cuerpos nuevos. Cuando las almas se han preparado de este modo, los soberanos las transmiten a los 365 ministros (*leitourgoi*) de sus eones. Basándose en la estructura del alma (*typos*), los ministros construyen un molde corpóreo (*antitypos*): un recipiente capaz de recibir cada uno de los «paquetes».

Un paquete, como veremos en breve, consta de varias cosas. Primero, los ministros lo envían a los arcontes del Medio, que introdu-

25. *Endyma*, cap. 131, Schmidt y Till, *Koptisch-agnostische Schriften*, pág. 219.

26. Schmidt y Till, *Koptisch-agnostische Schriften*, caps. 136 y sigs., págs. 234 y sigs.

27. *Ibid.*, cap. 131, págs. 219 y sigs.

cen su destino (*moira*) en su interior. El destino es, en pocas palabras, la predestinación ciega de los actos en la Tierra, incluyendo la hora de la muerte. Cada paquete se compone de *moira*, *migma* (mezcla), espíritu, alma y espíritu falsificado. Cada paquete se corta en dos, y las dos mitades se colocan en un hombre y en una mujer. «Le entregan una parte al hombre y otra parte a la mujer, ocultándola en el alimento (*trophe*), en la brisa, en el agua o en algo de beber».²⁸ Aunque estén muy alejados, el hombre y la mujer deben buscarse en el mundo (*kosmos*) hasta encontrarse y practicar así su acuerdo básico (*symphonia*); pero, obviamente, este deambular en busca del esposo o esposa está secretamente predestinado por los ministros celestiales. El espíritu falsificado fluye entonces dentro del esperma del macho y de allí al interior del útero (*metra*) de la mujer.

En este momento, los 365 ministros penetran en la matriz, reúnen las dos mitades, alimentándolas con la sangre de la madre durante cuarenta días, y durante los próximos treinta días forman los miembros (*mele*) de la criatura futura. Luego distribuyen el espíritu falsificado, el alma, el *migma* y el *moira*; finalmente, los encierran a todos en un cuerpo nuevo, señalado con sus sellos. Señalan el día de la concepción en la palma de la mano izquierda; el día del acabado de los miembros sobre la palma de la mano derecha; y las otras fechas a recordar en la parte superior del cráneo, en ambas sienas, en la nuca, en el cerebro y en el corazón. El número de años que el alma deberá pasar encarnada se imprime finalmente sobre la frente. Habiendo así acabado con su actividad burocrática, los ministros confían sus sellos a los arcontes vengadores (*erynaioi*), que distribuyen los castigos (*kolaseis*) y las tribulaciones (*kriseis*). A su vez, los vengadores los entregan a los *paraleptai* (coleccionistas), cuyo papel consiste en separar el alma del cuerpo cuando la persona alcanza el momento de su muerte preestablecida, según su *moira*.²⁹

La doctrina del espíritu falsificado ejerce, además, una gran influencia sobre el maniqueísmo, una religión gnóstica radical, fundada por el persa Mani (216-276). La astrología maniquea es un tema complejo, tratado sólo marginalmente hasta ahora. La propia astrología es un sector que requiere especialización.³⁰ Los estudiosos familiarizados con la astrología helenística no han comprendido, hasta la fecha, la profunda relación que existe entre la polémica antiastroológica del gnosticismo y la fundación del sistema de clasificación maniquea.

28. *Ibid.*, cap. 132, pág. 223.

29. *Ibid.*, cap. 132, págs. 224-226, y MacDermot, *Book of Jeu*, págs. 342-345.

30. Véase mi «Astrology» en *The Encyclopedia of Religion* (Nueva York, Macmillan, 1987).

Dos libros más o menos recientes han vuelto a arrojar luz sobre este sistema: *Le manichéisme*, de Michel Tardieu (1981), y *The Chinese Transformation of Manichaeism*, de Peter Bryder (1985). El libro de Tardieu reconoce cierta clasificación, basada en un grupo de cinco, como una de las claves formales para la comprensión del sistema maniqueo. El hecho de que Mani operase desde un sistema básico compuesto por cinco elementos, nos puede facilitar la comprensión del modo en el cual se construyeron todas las clasificaciones posteriores. El excelente libro de Peter Bryder detalla además los grupos de cinco maniqueos en cuatro tradiciones principales de textos maniqueos: la occidental, la del Próximo Oriente, la del Oriente Medio y la del Lejano Oriente, halladas respectivamente en Roma y África del Norte, Medinet Madi, Turfán y Tun-huang.

Aquí procederé en tres etapas. Primero me referiré a un cierto número de investigaciones que efectué con respecto a los textos gnósticos, que demuestran que una de las doctrinas más básicas del gnosticismo, la del *antinimon pneuma* o espíritu falsificado, deriva de la astrología. Segundo, me referiré a los principales textos maniqueos, que intentan establecer una astrología maniquea que, aunque viciada, resulta reconocible. Tercero, demostraré que la clasificación maniquea a través de los grupos de cinco, que es esencial para el sistema maniqueo en su totalidad, no es otra cosa que una versión de la doctrina gnóstica del *antinimon pneuma* y una variante de la polémica antiastroológica gnóstica.

De este modo, intentaré demostrar aquí que el sistema de clasificación maniquea formal deriva, en última instancia y de forma polémica, de la astrología, y que se basa en la doctrina del alma falsificada, que es la versión más antigua de lo que he venido en llamar el «transbordador espacial platónico» o el vehículo del alma.

Al reunir pruebas de los viajes ultramundanos en el helenismo, en la antigüedad tardía y en la Edad Media, he descubierto que las teorías de la en otros tiempos poderosa escuela alemana de religión (*religionsgeschichtliche Schule*) no contienen muchos elementos acordes con los modelos de la investigación moderna. He intentado demostrar esto en una serie de libros y artículos que se remontan al año 1978.³¹ Aquí resumiré los resultados de mi investigación en una sola

31. Véase especialmente mi *Psychanodia y Expériences de l'extase*. La mayoría de los artículos anteriores a 1984 se mencionan en este último, pág. 173. Desde entonces, he publicado el artículo sobre la «Ascensión» en la *Encyclopedia of Religion* y he preparado un artículo sobre la «Himmelsreise (heidnisch)» para el *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC); tengo entendido que ahora aparecerá como «Jenseitsreise». También he preparado un artículo titulado «Hypostasierung» para RAC.

área: la teoría de la encarnación y de la separación del cuerpo del alma preexistente, imaginada como el paso a través de las siete esferas planetarias. Como ya se ha manifestado más arriba, cronológicamente el primero en utilizar esta teoría fue el gnóstico cristiano Basilides de Alejandría, seguido por su hijo (o su discípulo principal) Isidoro. Es posible que después la teoría fuera utilizada por el platónico medio Numenio de Apamea; está decididamente presente en las partes del *Apokryphon de Juan* que preceden al *Contra las herejías* de Ireneo, alrededor del año 180 d. de C. Se convierte en un tema común en el neoplatonismo, comenzando por Jámblico de Calcis, Siria; está presente en los neoplatónicos griegos Proclo, Hierocles, Damascio, Simplicio y Prisciano de Atenas, así como también en Hermeias y Olimpiodoro de Alejandría. También tiene mucha importancia en el neoplatónico latino Macrobio, y en su contemporáneo más joven, Servio. La teoría es de suma importancia en el hermetismo, aparece en una versión modificada en el maniqueísmo e ilustra uno de los mitos gnósticos más complejos en el tratado tardío *Pistis Sophia*. Finalmente, aparece en un esporádico episodio de la mitología bogomila.

Intentaré señalar brevemente todas las variantes de esta teoría.

1. Posiblemente en el platonismo medio y seguramente en el neoplatonismo posterior, esta doctrina significa sencillamente que, cuando un alma nace, desciende de la Vía Láctea a través de las esferas de los siete planetas y asume de cada uno ciertas cualidades necesarias para que el nuevo ser pueda existir en la Tierra. Estas cualidades planetarias son aquellas atribuidas habitualmente a los siete planetas por la astrología helenística.
2. En el gnosticismo, comenzando por Basilides (que no utiliza la expresión *antimimon pneuma* sino su equivalente *prosartemata*, «anexos»), la doctrina es negativa: de los siete soberanos planetarios (arcontes), el alma asume siete vicios, que conforman su *antimimon pneuma* (espíritu falsificado). En este aspecto, es posible tratar el hermetismo como una simple variante del gnosticismo.
3. En el neoplatonismo hallamos una versión positiva del espíritu falsificado en la doctrina del *ochema* (el vehículo) del alma, que está vagamente presente en el mismo Plotino y que consiste en una mezcla de elementos aristotélicos, platónicos y astro-lógicos.

La fuente de esta doctrina es el tratado pseudohermético denominado *Panaretos*, que pertenecía a la vulgata hermética astro-lógica, y

probablemente se remontaba al siglo II a. de C. Ya no existe, pero está resumido en la *Eisagogika* de Pablo de Alejandría (después del 378 d.C.) y en el comentario que de esta obra nos dejó Heliodoro, un discípulo ateniense de Proclo, entre los años 475 y 509. Estas dos obras fueron publicadas por Boer y Neugebauer en los años 1958 y 1962 respectivamente.³² Muy brevemente, el *Panaretos* se refiere a la teoría de las *kleroi* (suertes) de los diferentes planetas, es decir, ciertas cualidades que los planetas confieren a un ser humano. Estas suertes pueden inferirse de la lectura del horóscopo, después de realizar algunas operaciones matemáticas no demasiado complicadas. Se dice que la suerte del Sol es el *agathos daimon* (el ángel bondadoso) y la suerte de la Luna es la buena fortuna. La suerte de Júpiter determina el rango y la posición social; la suerte de Mercurio, las «necesidades naturales»; la suerte de Venus, la vida erótica; la suerte de Marte, el coraje y el espíritu de la aventura; y la suerte de Saturno determina el destino ineludible (*nemesis*).

Ahora nos ocuparemos de los testimonios maniqueos. Resumiré brevemente algunos de ellos, concentrándome en aquellos que tengan sentido en este contexto.³³ El Kephalaion copto 57, *Sobre la cuestión de Adán* se explaya acerca de las cinco clases de dirigentes de la esfera del zodiaco. Éstos son los *kronokratores* (soberanos del tiempo) en un sentido amplio (y no en el sentido técnico que esta palabra adquiere en astrología en el siglo II a. de C.); están relacionados con la medición del tiempo, que es una parte de la astrología.

El Kephalaion 47, *Acerca de las cuatro grandes cosas*, se refiere a un tipo de arcontes atados al zodiaco. El Kephalaion 69, *Acerca de los doce signos del Zodiaco y de las cinco estrellas*, pone a los doce signos del zodiaco y a los cinco dirigentes de los arcontes atados al zodiaco, que no son otros que los cinco planetas (veremos más abajo por qué son cinco y no siete), bajo la supervisión de un *apaitetes* (supervisor). *Apaitetes* es sinónimo de *paralempetes*, utilizado en el tratado gnóstico *Pistis Sophia*; este tratado revela una fuerte influencia del maniqueísmo.

Los cinco arcontes son los soberanos oscuros de los cinco elementos: Júpiter rige al humo, Venus al fuego (esto es irónico, ya que en la astrología tradicional, Venus es más bien acuática), Marte al viento, Mercurio al agua y Saturno rige a la oscuridad. A la lista se le suman dos cosas, correspondientes a las constelaciones de Caput y Cauda Draconis, que aquí se llaman genéricamente *katabibazontes*.

Los cinco arcontes son los soberanos de los doce signos del zodia-

32. Véase mi *Psychanodia*, págs. 48-54, y *Expériences de l'extase*, págs. 119-152.

33. Para el análisis y la bibliografía, véase mi *Gnoses dualistes*, cap. 7.

co, según un orden de distribución que una vez más resulta ser bastante específico del propio Mani. El humo rige a Géminis y Sagitario; el fuego a Aries y Leo, el viento a Tauro, Acuario y Libra; el agua a Cáncer, Virgo y Piscis, y la oscuridad rige a Capricornio y Escorpio. El Sol y la Luna, como ya se ha manifestado, son totalmente benéficos.

Ahora que sabemos quiénes son los cinco y los doce, podemos proceder al análisis del génesis maniqueo. Un mito maniqueo muy corriente, en las versiones sobre las que informan Agustín y su discípulo Evodio, manifiesta que las doce virtudes aparecieron en el medio del cielo, con el fin de infundir el deseo a los arcontes. Este propósito se lleva a cabo y los arcontes masculinos sufren un ataque de locura homicida: gritan y se agitan y su sudor se derrama sobre la Tierra abundantemente. (Esto último es la explicación de la lluvia y de la tormenta.) Evodio va más allá, al especificar que este estado de excitación sexual acaba en una eyaculación *per genitalia*. Este esperma (o alma) de los arcontes contiene luz, que es recogida por el *tertius legatus* («tercer mensajero»), el enviado del Padre Supremo, que separa la luz de la oscuridad y deja caer la sustancia residual sobre la tierra. Allí, la sustancia se divide además en una parte que cae sobre tierra seca y que da a luz a los cinco árboles, que se convierten en los ancestros de las plantas, y una parte que cae en el agua y da a luz a un monstruo: la encarnación terrenal del rey de la oscuridad.

Lo que hallamos aquí es la transformación de una doctrina gnóstica. Los cinco árboles resultan ser, sencillamente, el *antimimon pneuma* (definido en los textos gnósticos como el árbol de la iniquidad), es decir, la influencia negativa de los cinco planetas malvados, de los doce signos malvados del zodiaco y de todas las tropas de los arcontes celestiales. Siendo la quintaesencia de lo peor de la vida vegetal y animal, los seres humanos también son la quintaesencia del *espíritu falsificado*.

Por último, como bien sabemos, en el maniqueísmo el número cinco sirve de base constante para la clasificación: tenemos cinco árboles, cinco arcontes, cinco elementos, cinco planetas, etc. Ésta es la expresión sistemática de aquello que los gnósticos llamaron *antimimon pneuma*, es decir, los aspectos negativos derivados de los planetas. De este modo, los cinco planetas se volvieron centrales y primarios en el sistema maniqueo, e impusieron su número a otros reinos de la realidad, que habitualmente no se clasificaban según un esquema basado en cinco grupos, tales como los cuatro elementos (que en el maniqueísmo obviamente se convirtieron en cinco).

Así, el número cinco fue primero el número de la oscuridad, de los

malvados soberanos planetarios. Además se extendió al mundo de la luz, que se considera un *typos*, del cual la oscuridad es el *antitypos* o molde.

Si en el sistema maniqueo tanto la luz como la oscuridad eran eternas, podemos manifestar con certeza que Mani consideraba que la oscuridad aparecía en primer lugar.

Existe una secuela tardía del mito maniqueo, y es aún más repugnante que el original.³⁴

Alrededor del año 1050, el monje Eutimio, de Nuestra Señora la Venerable (Theotokou tes Peribleptou), en Constantinopla, informó sobre el siguiente mito de los bogomilos bizantinos. El soberano de este mundo fabricó el cuerpo físico de Adán y quería implantar el alma en él, pero en cuanto el alma penetraba por la boca, volvía a salir por el orificio opuesto, y cuando se la introducía por el recto salía por la boca. Durante trescientos años, el cuerpo de Adán permaneció sin alma, hasta que el soberano tuvo la brillante idea de comer animales impuros, tales como la serpiente, el escorpión, el perro, el gato, la rana, etc., y escupió esta horrible mezcla encima del alma. Luego, taponando el ano de Adán, el soberano soplo el alma dentro de su boca. Gracias a su asquerosa envoltura, el alma quedó pegada al cuerpo.

Cualquiera puede quedarse más bien desconcertado por este grosero mito, hasta que se reconoce como una versión maliciosamente confusa de la antigua doctrina gnóstico-maniquea del *antimimon pneuma*. Lo que aquí tenemos es una versión popular e impura del limpio e intelectual *ochema*, o vehículo neoplatónico del alma, y en última instancia del *proton organon* aristotélico, el cuerpo astral que envuelve el alma, antes de que pueda introducirse dentro del cuerpo.

El vehículo del alma

En la antigüedad tardía, estaba ampliamente difundida la creencia de que el alma ascendía al cielo, bien después de la muerte o como resultado de alguna iniciación, de algún favor en particular o de algún accidente. Esta creencia posiblemente estaba tan extendida –aunque no estaba basada en la misma clase de experiencia empírica– como nuestra convicción de que podemos ir al aeropuerto siempre que lo deseemos y volar a dondequiera que queramos.

Los dos capítulos precedentes de este libro, dedicados respectiva-

34. Para un comentario completo de este mito en su contexto, véase mi *Gnoses dualistes*, cap. 9.

mente a los viajes ultramundanos grecorromanos y a los judíos, han sido suficientes para darnos una idea general de la totalidad. Aquí se deberían añadir algunos otros testimonios, que he analizado más exhaustivamente en otro lugar.³⁵

Ante todo, todos los misterios de la antigüedad tardía prometían a sus iniciados algún tipo de inmortalidad celestial después de la muerte, una doctrina que históricamente puede parecer extraña cuando se piensa que algunas de las divinidades de estos misterios, tales como Cibele y Perséfone, eran tradicionalmente diosas del infierno. Parece que se volvieron a establecer en alguna parte del cielo, cumpliendo con la función de anfitrión celestial.

Durante la antigüedad tardía proliferaron los cultos místicos, supuestamente procedentes del Próximo Oriente, pero que representaban en realidad una mezcla típicamente romana entre el amor al exotismo y al esoterismo, al platonismo y a la astrología. Los cultos místicos, tales como los antiguos misterios de Eleusis practicados por los atenienses, eran instituciones que impartían iniciaciones secretas. Las indiscreciones eran siempre parciales, y por esta razón no disponemos de información fiable en cuanto al fin último de los misterios. No obstante, aparecen una cierta cantidad de alusiones a los viajes ultramundanos de un iniciado.

Un caso de este tipo es el culto místico de la diosa egipcia Isis. En su novela *Metamorfosis, o El asno de oro*, el africano Apuleyo de Madaura, que escribía en latín, describía en términos enigmáticos y sin embargo vívidos la iniciación de Lucio al culto de Isis. «Atravesé el límite de la muerte y, yendo más allá del umbral de Proserpina, regresé, llevado por los elementos; en medio de la noche vi el sol brillante lleno de luz; aparecí ante los dioses inferiores y superiores y los adoré de cerca.»³⁶ Hasta ahora, los estudiosos han sido incapaces de resolver las dificultades que plantea todo esto, que ya se determinaron con precisión en una disertación (en latín) del año 1900, efectuada por el erudito holandés K. H. E. De Jong, según el cual es imposible determinar el significado de este fragmento. Brevemente, existen tres hipótesis: que al iniciado le fue revelada efectivamente alguna clase de pano-

35. Véase especialmente mi *Expériences de l'extase*, págs. 79 y sigs., basado en mi «L'ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères», en U. Bianchi y M. J. Vermaseren, comps., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden, Brill, 1982), págs. 276-302; mi *Expériences de l'extase*, págs. 93-101, basada en mi «Le vol magique dans l'Antiquité tardive», en la *Revue de l'histoire des Religions* 198 (1981), págs. 57-66; y mi *Expériences de l'extase*, págs. 119-144, basada en mi «Ordine e disordine delle sfere», en *Aevum* 55 (1981), págs. 96-110.

36. *Metamorphoses* 11:23; la traducción es mía.

rama sobrenatural utilizando costosas maquinarias, como es bien conocido con respecto a otros cultos místéricos; que a través de la sugestión, el iniciado se volvió invulnerable al ser expuesto a los elementos (menos plausible); o que el significado de todo este asunto es que al iniciado le fue concedido un viaje ultramundano como experiencia visionaria, y que el paso a través de los elementos significaba sencillamente que estaba atravesando la región sublunar, antes de llegar hasta la Perséfone lunar. Algunos estudiosos han buscado incluso un modelo egipcio de este viaje ultramundano, pero hasta ahora sus intentos no han resultado convincentes.

Un fragmento del *Discurso verdadero* del platónico pagano Celso (de la segunda mitad del siglo II d. de C.), conservado por el platónico cristiano Orígenes de Alejandría, resulta aún más enigmático. Este fragmento se refiere a los misterios de Mitra, un dios romano que no tiene nada de iraní salvo el nombre.

Platón enseñó que, con el fin de descender del cielo a la Tierra, las almas atraviesan los planetas. Los persas representaban el mismo concepto en sus misterios de Mitra. Poseen un símbolo que representa los dos movimientos que tienen lugar en el cielo, es decir, el movimiento de las estrellas fijas y el de los planetas, y otros para simbolizar el viaje del alma a través de los cuerpos celestiales. Este símbolo posterior es una escalera elevada con siete puertas (*heptapylos*), y con una octava puerta más elevada que las otras. La primera puerta es de plomo, la segunda de latón, la tercera de cobre, la cuarta de hierro, la quinta de una aleación, la sexta de plata y la séptima de oro. Le adjudican la primera a Saturno, y el plomo se refiere a la lentitud de este planeta; la segunda a Venus, que recuerda la suavidad del latón; la tercera que, hecha de cobre, no puede ser sino firme y dura, a Júpiter; la cuarta a Mercurio, que entre los humanos pasa por ser un trabajador duro e ingenioso, como el hierro; la quinta que, estando compuesta de metales diferentes, es imprescindible y variada, a Marte; la sexta a la Luna, blanca como la plata; y la séptima al Sol, cuyos rayos recuerdan el color del oro. Esta disposición de los planetas no es casual, sino que sigue ciertas relaciones musicales.³⁷

Con respecto a las múltiples dificultades de este fragmento, debo volver a referirme a mis comentarios previos.³⁸ Aquí sólo se debería destacar una cuestión: el hecho de que las «puertas» planetarias están

37. Orígenes, *Against Celsus* 6, 22, edición de M. Borret (Paris, Cerf, 1967), vol. 3, pág. 223, la traducción es mía (trad. cast.: Orígenes, *Contra Celso*, Madrid, Editorial Católica, 1967).

38. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 86 y sigs.

enumeradas en un orden invertido con respecto a los días de la semana; la semana planetaria apareció en el siglo I a. de C. Y se había convertido ya en algo corriente en la época de Celso. Este orden invertido no corresponde a ningún orden conocido de los planetas en el universo. Sin embargo, esto explica la alusión de Celso a las «relaciones musicales», ya que es posible obtener el orden de los planetas —considerado como modelo de los siete días de la semana— a partir del orden de los planetas en el universo, y a través de dos operaciones, una de las cuales está relacionada con la música celestial pitagórica. Por consiguiente, o la suposición de Celso de que la escalera mitraica se refería al ascenso del alma a través de las esferas planetarias era errónea, o estaba equivocada su descripción del asunto. Sin embargo, la atribución e interpretación erróneas del significado de la escalera parece más probable. Recientemente, los estudiosos han intentado explicar la escalera con respecto a una desconocida doctrina iraní, pero estas teorías no han encontrado un consenso general.

Es más, el orden planetario de la escalera tampoco se corresponde con otra doctrina mitraica: la atribución de los bienaventurados espíritus planetarios (*tutelae*) a los siete grados de iniciación.³⁹ La serie de correspondencias es la siguiente:

1. Mercurio: Korax
2. Venus: Nymphus
3. Marte: Miles
4. Júpiter: Leo
5. Luna: Perses
6. Sol: Heliodromus
7. Saturno: Pater

Aunque Saturno, el planeta más alejado de la Tierra, es el que rige la iniciación más elevada y por esta razón está dotado de una dignidad inigualable, los otros planetas no están colocados en ningún orden conocido, y por esta razón, la ingeniosa observación de Jacques Flamant de que tratamos con una serie egipcia partida en dos y alineada en un orden caprichoso, no acaba de resolver nuestro problema.⁴⁰

Para concluir con esta parte de nuestra historia, no podemos estar seguros en modo alguno de que los iniciados en los misterios mitrai-

39. Para una ingeniosa interpretación del mitraísmo, véase David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1989).

40. Véase el artículo de Flamant en Bianchi y Vermaseren, *Soteriologia*.

cos verdaderamente simularan alguna clase de viaje interplanetario, aunque esto tampoco sea improbable en modo alguno.

Entre los papiros mágicos existe un documento, erróneamente llamado «la liturgia de Mitra» (que sin embargo no tiene nada que ver con los misterios de Mitra), que describe el viaje ultramundano del iniciado después de la muerte, más allá del polo celestial, e incluso más allá de la esfera de las estrellas fijas, hasta alcanzar el trono del Dios Supremo que inicia el movimiento de las estrellas de la Osa Mayor.⁴¹

Resultan aún más interesantes los testimonios relacionados con los *Oráculos caldeos* del siglo II, de Julián el Caldeo y de Julián el Teurgo. Dos de estos fragmentos aconsejan al alma que no mire hacia abajo en un precipicio (¿presumiblemente la Tierra?), que la atraería «muy lejos del umbral (*bathmidos*) de los siete caminos (*heptaporos*)». ⁴² El platónico bizantino del siglo IX Miguel Pselo explica así este fragmento enigmático: «El umbral de los siete caminos representa las esferas planetarias. Así, cuando el alma se balancea de arriba abajo (*neusasa goun anothen*) hacia la Tierra, es conducida hasta la Tierra a través de estas siete esferas. ⁴³ Hans Lewy duda de la autenticidad de la interpretación de Pselo, porque en otra parte de los *Oráculos caldeos*, el descenso del alma no tiene lugar a través de las esferas planetarias, sino a través de cuatro zonas: el éter, el Sol, la Luna y el aire. La ascensión acontece en el orden inverso y es un procedimiento ritual, ejecutado durante la vida del iniciado, no después de la muerte. El conocimiento de las contraseñas que hay que decir a los guardianes celestiales es tan importante como la ayuda del Sol, cuyos rayos permiten al iniciado trepar hasta el cielo. ⁴⁴

Después de un breve examen de todos estos testimonios, no resulta sorprendente descubrir que el neoplatonismo, basado en Plotino (205-270), intentó perfeccionar la doctrina del descenso y del ascenso del alma, y convertirla en lo más «científica» posible. Este resultado se logró adoptando una teoría que ya estaba presente en ciertos círculos médicos al comienzo del siglo III d. de C.

Aristóteles, posiblemente partiendo de una sugerencia hecha por Platón (*Leves*, 898c), inventó una envoltura para el alma hecha de

41. Véase mi *Expériences de l'extase*, pág. 130.

42. Fragmento 164, en Edouard des Places, *Oracles chaldaiques: Avec un choix de commentaires anciens* (Paris, Belles Lettres, 1971), pág. 106; véase también Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Paris, Études Augustiniennes, 1978).

43. Véase des Places, *Oracles chaldaiques*, pág. 169; este fragmento es traducción mía.

44. Véase mi *Expériences de l'extase*, pág. 129.

fuego astral, que permitiría al alma penetrar en el cuerpo (*Acerca de la generación de los animales*, 736b). Galeno, la principal autoridad médica de principios del siglo III, reconoció la existencia de este «espíritu parecido a la luz y al éter», e incluso la palabra «vehículo» (*ochema*), referida a este envoltorio externo del alma, fue inventada a lo largo del siglo II d. de C.⁴⁵ Plotino conoce la doctrina de este cuerpo sutil (*leptoteron soma*), pero aún no adopta la palabra «vehículo» para describirlo, como tampoco lo hace su discípulo Porfirio. Los neoplatónicos tardíos, tales como los atenienses Proclo, Damascio, Simplicio y Prisciano, y los de Alejandría, Hermeias y Olimpiodoro, sólo lo llaman por este nombre después de Jámblico. Proclo (finales del siglo V d. de C.), aportó un resumen sintético de la doctrina en su totalidad en sus *Elementos de teología*.

El vehículo de cada alma en particular desciende incorporando ropajes (*chitones*) cada vez más materiales; y asciende en compañía del alma, despojándose de todo lo material y recobrando su forma propia, según la analogía del alma que lo utiliza: porque el alma desciende por medio de la adquisición de los principios irracionales de la vida; y asciende desembarazándose de todas aquellas facultades temporales con las que fue investida en su descenso, volviéndose limpia y desnuda de todas las facultades que sirven a los usos del procedimiento.⁴⁶

Así, el transbordador espacial platónico, cuyo fin es transportar el alma desde su morada celestial hasta la Tierra y de la Tierra nuevamente hasta su origen, fue perfeccionándose ininterrumpidamente. Se inició en la astropología helenística, fue adoptado por los gnósticos rebeldes y culminó en el neoplatonismo tardío. Gracias a Macrobio, que escribía en latín, nunca llegó a olvidarse completamente en la Edad Media primitiva. Y volvió a adquirir una gran influencia durante el Renacimiento italiano.

La visión del a comienzos de la Europa moderna

El «primer instrumento» (*proton organon*) de Aristóteles está hecho de espíritu (*pneuma*) o fuego estelar, y el alma lo utiliza para su comunicación con el mundo de los sentidos. Con este cometido, está

45. *Ibid.*, pág. 138.

46. Proclo, *Elements of Theology*, 209, comp. y trad. de E. R. Dodds (Oxford, Clarendon, 1963), pág. 182.

situado en el corazón y se llama «sentido común» o «sentido interno». Su función es reunir todos los mensajes originados en los órganos sensoriales periféricos. En el corazón, estos mensajes se traducen a un idioma accesible al intelecto, que está presente en el alma, es decir, a imágenes (*phantasmata*). Porque el alma «no es capaz de comprender sin la ayuda de las imágenes» (*aneu phantasmatos*); esta doctrina siguió teniendo un carácter obligatorio hasta el siglo XVII. Tomás de Aquino la resumió en su *Summa Theologica*: «La comprensión sin la conversión [de los mensajes sensoriales] en imágenes [*phantasmata*] está más allá de la capacidad del alma».⁴⁷

Este «sintetizador» de las percepciones, ora situado en el corazón, ora en el cerebro, es un concepto principal del estoicismo y de todas las escuelas de la medicina antigua. Los médicos no creían en la existencia de un alma inmaterial. Los filósofos aristotélicos, sí, y les resultó atractivo convertir el sintetizador en un órgano doble que transformara las percepciones externas en imágenes y que también cumpliera con una función similar con respecto al mundo extrasensorial, que así se hacía cognoscible. Que el vehículo del alma es el órgano que actúa como medio es una idea tan antigua como el neoplatónico Jámblico. Esta idea la perfeccionó el platónico Sinecio de Cirene (de finales del siglo IV) en su tratado *Acercas de los sueños*, donde el «sentido interno» es alabado de la siguiente manera: «Ignoro si este sentido resulta más virtuoso que otros, ya que gracias a él somos capaces de comunicarnos con los dioses, ya sea a través de la vista, de la conversación o de otros medios. No debería sorprendernos que, para muchas personas, los sueños sean el bien máspreciado. Por ejemplo, si estuviéramos durmiendo tranquilamente y durante el sueño hablásemos con las musas y escuchásemos lo que dicen, es posible que al despertar fuésemos capaces de convertirnos inesperadamente en buenos poetas».⁴⁸

Marsilio Ficino (1433-1499), el filósofo de mayor influencia del Renacimiento, cuyas doctrinas fueron versificadas por los poetas franceses de la Pléyade y por los poetas isabelinos ingleses, basaba sus propias teorías acerca de la magia sobre las opiniones de Sinecio. Ficino creía firmemente en el «transbordador espacial platónico», y describe el proceso mediante el cual el alma se encarna y después abandona el cuerpo en los siguientes términos:

47. *I Quaestio* 89a; véase mi *Eros and Magic*, pág. 5.

48. Traducido por Margaret Cook y por mí mismo en mi *Eros and Magic*, pág. 115.

Las almas descienden dentro de los cuerpos desde la Vía Láctea atravesando la constelación de Cáncer, envolviéndose en un velo celestial y luminoso, con el que se visten para penetrar en los cuerpos terrenales. Porque la naturaleza exige que el alma purísima se una con el cuerpo impurísimo sólo a través de un vehículo puro, el cual, siendo menos puro que el alma y más puro que el cuerpo, es considerado por los platónicos como un medio muy conveniente para la unión del alma con el cuerpo terrenal. Es gracias a ese descenso que los cuerpos y las almas de los planetas confirman y refuerzan los siete dones originales con los que nos dotó Dios, en nuestros cuerpos y nuestras almas respectivamente. La misma función realizan las siete categorías de demonios, intermediarios entre los dioses celestiales y los humanos. El don de la contemplación lo refuerza Saturno a través de los demonios saturninos. El poder del gobierno y del imperio se ve reforzado por Júpiter a través de los demonios jovianos; de un modo similar, Marte, a través de los demonios marcianos promueve la valentía del alma. El Sol, con la ayuda de los demonios solares, promueve la libertad de los sentidos y de las opiniones, que hacen posible la adivinación; Venus, a través de los demonios venusinos, incita al amor. Mercurio, a través de los mercuriales, despierta la capacidad de la interpretación y de la expresión. Finalmente la Luna, a través de los demonios lunares, incrementa la procreación.⁴⁹

Como el lector podrá averiguar fácilmente, este trozo proviene de Macrobio, aunque Ficino realice algunos cambios (por ejemplo, introduce los «demonios planetarios» de la magia popular).

Aunque esta doctrina provocó las sospechas de la Iglesia católica (de hecho, en otra parte Ficino la presentó como una «fábula platónica»), o tal vez precisamente por esta razón, adquirió una gran influencia sobre la academia platónica florentina y, a finales del siglo XVI, era conocida en toda Europa. Sin embargo, después de la Reforma, Europa estaba poco dispuesta a aceptarla como una doctrina científica. Sobrevivió durante bastante tiempo en los círculos literarios y esotéricos, y todavía se podía encontrar en el ocultismo y en la teosofía del siglo XIX, habiéndose mantenido durante dos mil años en la historia de la cultura occidental.

49. Ficino, *De Amore* 6.4, traducido en mi *Eros and Magic*, págs. 42-44, por Margaret Cook, con algunas revisiones menores (trad. cast.: *De Amore*, Madrid, Tecnos, 1986).

CAPÍTULO XI

LA APOTEOSIS DE LOS VIAJES ULTRAMUNDANOS

De Mahoma a Dante

Los primitivos viajes ultramundanos cristianos

Pablo fue uno de los extáticos más famosos de los primeros tiempos del cristianismo. Su *Apocalipsis*, compuesto originalmente en griego en el siglo III d. de C., fue traducido a muchos idiomas vernáculos: el francés, el provenzal, el inglés, el galés, el alemán, el danés, el búlgaro, el serbio y el rumano. Además, durante el proceso de traducción, el *Apocalipsis*, frecuentemente, también se ampliaba. A través de copias y de variantes, sobreviven al menos dos traducciones primitivas al latín.¹

La estructura narrativa presenta el relato de la visión de Pablo como anotado por él mismo, escondido dentro de una caja junto con sus zapatos, y aterrado debajo de los cimientos de su casa en Tarso. Un ángel revela la presencia de la reliquia a un «hombre honorable» que vive en la casa. En ciertos casos, la estructura del descubrimiento de los libros apócrifos parece estar muy cerca de la tradición del descubrimiento de los textos *gter-mas* (tesoro oculto) tibetanos, bastante más tardía.

En el apocalipsis, Dios elige a Pablo como portavoz, con el fin de recordar a los humanos que viven en pecado. Todo: el sol, la luna, el mar, se queja de la iniquidad humana. Un ángel se aparece a Pablo y le revela una visión del infierno. Luego lo conduce hasta el primer cielo, donde están situados unos ángeles malvados y horrorosos; son los responsables del mal que sobreviene a la humanidad y de las torturas del infierno. «Estaba el Olvido, que engaña y atrae a los corazones

1. Véase Claude Kappler, «El apocalipsis latino de Pablo», en Claude Kappler, comp., *Apocalypses et Voyages*, págs. 237-266. La versión larga más corriente está traducida por E. Gardiner en *Visions of Heaven and Hell before Dante* (Nueva York, Italica, 1989).

humanos hacia sí, y el espíritu de la Calumnia, y el espíritu de la Fornicación, y el espíritu de la Ira, y el espíritu de la Insolencia; y estaba el príncipe de la Maldad.» Estos seres celestiales son de pesadilla, de «dientes inclinados hacia delante en sus bocas, y... ojos como el lucero del este», cargados de una electricidad que emite chispas de sus cabellos y de sus bocas.²

Igual que muchos otros apocalipsis, *El Apocalipsis de Pablo* es un más bien poco sofisticado *Libro de los muertos* cristiano. Su propósito no es descubrir el carácter ilusorio del «estado intermedio», sino, por el contrario, crear la ilusión de la existencia de un justo castigo póstumo a las acciones cometidas durante la vida de cada uno. Cuando el alma del difunto atraviesa las regiones inferiores del cielo, los ángeles malvados comprueban si existe algún rastro de sus propios vicios, vicios que están representados por cada uno de ellos. Si éste no es el caso, el alma puede pasar y es recibida por los ángeles bondadosos, y luego conducida por un ángel de la guarda en presencia del Señor. Por el contrario, cuando un alma viciosa es interceptada por un ángel malvado, el ángel de la guarda es incapaz de hacer nada por ella. Un ángel-juez lo envía al Príncipe de las Tinieblas para su eterno castigo. Esto no hubiese ocurrido si el alma se hubiera arrepentido al menos un año antes de la muerte.

El guía angélico conduce a Pablo más allá, hasta el tercer cielo, a las Moradas de los Justos, donde se encuentra con Enoc y con Elías. Luego es conducido a la Nueva Jerusalén, donde ve al rey David tocando el arpa y cantando el aleluya. Luego continúa una detallada visita al gran infierno del oeste, más allá del gran océano que rodea el mundo. Finalmente, le revelan el paraíso, donde es recibido por la Virgen María.

El número de episodios, y el orden en el que acontecen, son ligeramente diferentes en la versión latina más corriente del *Apocalipsis*. Ampliamente difundido, el *Apocalipsis de Pablo* fue objeto de numerosas imitaciones. Una de las más interesantes proviene de una mística, la beguina Matilde de Magdeburgo (alrededor de 1207-1282), que viajó al cielo en varias ocasiones. Según sus escritos, en el paraíso terrenal se encontró con Enoc y con Elías, en el primer cielo halló otro paraíso, en el segundo cielo halló un edificio de muchas plantas en el que moraban los ángeles, y en el tercero halló el palacio y el trono pertenecientes a Dios, junto con la cámara nupcial de Cristo, donde él recibe las almas de las vírgenes en íntima unión. La misma Matilde fue recibida con un tierno beso que la elevó más allá de las diez catego-

2. *Apocalypse of Paul*, traducido por Gardiner en *Visions*, pág. 18, con algunos leves cambios.

rías de los ángeles. En otra oportunidad, entró en la «cama del amor» y fue despojada por Cristo de todas las «vestiduras del temor y de la vergüenza y de toda virtud exterior».³

Junto con la *Ascensión de Isaías* (véase capítulo IX, más arriba), el *Apocalipsis de Pablo* es la más importante de las revelaciones cristianas primitivas que incluyen un viaje ultramundano. Sin embargo, es sólo uno de los casi veinte «recorridos del infierno» judíos y cristianos analizados en un hermoso libro de Martha Himmelfarb,⁴ muchos de los cuales –como el *Apocalipsis de Pedro*– no se basan en un viaje ultramundano. En los primeros siglos, la noción cristiana del cielo oscilaba entre dos conceptos bien definidos. Uno de ellos, representado por el autor de finales del siglo II Ireneo, obispo de Lyon en la Galia, imagina el cielo como una especie de «mundo material glorificado»; esta opinión parece muy cercana a la idea marxista de un paraíso tecnológico, exceptuando el hecho de que incluye la longevidad y la fertilidad extremas para los seres humanos. La otra, representada por Agustín de Hipona (354-430), describe el cielo como un reino platónico espiritualizado, «carente de interacción humana y de preocupación por la familia». Más tarde esto se modificó, convirtiéndose en un «cielo semiespiritual», en el que los santos mantienen relaciones sociales y en el que incluso hay un lugar para la admiración no lasciva de la belleza de los cuerpos femeninos.⁵

La Alta Edad Media

En el año 594, el papa Gregorio I, conocido como Gregorio el Grande (590-604), escribió un texto de inigualable interés para el estudio de la Alta Edad Media, llamado *Dialogi de vita et miraculis patrum*

3. Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Heaven: A History* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1988), pág. 100 (trad. cast.: *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990).

4. Himmelfarb, *Tours of Hell*. Los textos analizados por Himmelfarb incluyen: *El apocalipsis de Pedro* (de mediados del siglo II d. de C.), el capítulo sexto de las *Actas de Tomás* (primera mitad del siglo III), *El apocalipsis de Sofonías* (siglos IV o V), *El apocalipsis de Pablo*, *El apocalipsis de María etíope* (derivado del *Apocalipsis de Pablo*), *El apocalipsis de Baruc* etíope (posterior al año 550 d. de C., derivado del *Apocalipsis de Pablo*), *El apocalipsis de Gorgorio* de los falashas etíopes, *El apocalipsis de María griego* (anterior al siglo IX), *Los apocalipsis de Esdras* (del siglo X), el *Testamento de Isaac* (existente en versiones coptas, árabes y etíopes, derivado del *Testamento de Abraham*), *La vida de Pacomio* copto-bohairica, el *Darkhei Teshuvah* hebreo de Meir de Rotenburgo (siglo XIII), el *Fragmento de Isaías* (que depende del *Talmud de Babilonia*), el *Gedulat Moshe* hebreo, y el *Fragmento de Elías*.

5. McDannell y Lang, *Heaven*.

Italicorum (Diálogos sobre la vida y milagros de los padres italianos).⁶ Entre las múltiples curiosidades de las que informa hay tres casos de experiencias de cuasi-muerte, que utiliza para revelar que no todas las personas a las que les es revelado el más allá en una visión se toman la amenaza del infierno con seriedad, ni se arrepienten, con el fin de mejorar así su destino póstumo. Dos de las experiencias de cuasi-muerte están entrelazadas: se dice que un soldado anónimo, a punto de morir, durante una visión fue testigo del triste destino de un tal Esteban, que había vislumbrado el infierno tres años antes, pero que no se había arrepentido. El soldado informó que en el infierno vio un puente sobre «un río humeante... que despedía un olor sucio e insoportable». El puente llevaba a unos agradables «prados de color verde, llenos de dulces flores», que despedían «un aroma tan delicado que el fragante perfume otorgaba un maravilloso placer a todos los que habitaban y caminaban en aquel lugar». Como en el posterior *Libro de Arda Viraz* iraní (véase el capítulo VII, más arriba), el antagonismo principal entre el bien y el mal, el paraíso y el infierno, es marcadamente olfativo, y se expresa mediante el antagonismo sensual entre lo oloroso y lo maloliente. El puente resulta interesante, ya que al igual que el de la visión persa de Viraz, se ensancha para dejar pasar a los justos y se hace más angosto para arrojar a los malvados al río infernal. «Si algún malvado intentaba atravesarlo, caía dentro del oscuro y maloliente río. Sin embargo, los justos y los que no estaban invadidos por el pecado, lograban atravesarlo con seguridad y facilidad, alcanzando aquellos seguros y delicados lugares.»⁷

El soldado visionario observa el alma de Esteban aventurándose por el puente. «Estaba a punto de cruzar cuando su pie resbaló y su cuerpo quedó colgando a ambos lados del puente. Unas criaturas terribles emergieron del río y tiraron de sus piernas hacia abajo», pero los ángeles bondadosos también luchaban por aquella alma desdichada.⁸ La fecha más próxima en la cual encontramos el tema del «puente angosto» en la literatura medieval primitiva es antes del año 577. Ocurre en el recorrido por el infierno del abate Sunniulfo de Randan (Puy-de-Dôme, Francia) descrito por el historiador Gregorio de Tours en su *Historia de los francos*.⁹

6. Edición latina de Humberto Moricca, *Gregorii Magni Dialogi* (Roma, Tipografía del Senado, 1924); versión inglesa en Edmund G. Gardner, *The Dialogues of Saint Gregory* (Londres, Philip L. Warner, 1911).

7. De Gardiner, *Visions*, págs. 48-49.

8. Gardiner, *Visions*, págs. 49-50.

9. Véase Gregorio de Tours, *History of the Franks*, 2 vols., trad. por O. M. Dalton (Oxford, Clarendon, 1927). Este fragmento está narrado en latín en mi *Psychanodia*, pág. 60.

Si las visiones de las que se informa más arriba revelan que existe una relación entre la escatología judeocristiana y la iraní, es difícil, si no imposible, averiguar cuál fue la primera, ya que todo depende de la datación de un tema en particular en el *Libro de Arda Viraz*, es decir, el tema del «puente angosto». ¹⁰ Otra visión medieval primitiva revela que durante estos tiempos de relativo aislamiento, el recuerdo de la escatología platónica aún persistía. En efecto, la visión de Furseo el Irlandés, de la que informa el historiador eclesiástico Beda el Venerable (672-735) y situada en el año 633 a. de C., está basada no sólo en el ampliamente conocido *Apocalipsis de Pablo*, sino también en el inaccesible (para Beda) relato de Timarco de Queronea, en el diálogo de Plutarco *Acerca del demonio de Sócrates*. Furseo tuvo dos experiencias fuera-del-cuerpo. Durante la segunda, los ángeles que lo elevaron le revelaron el mundo situado debajo de él, que «parecía ser un valle oscuro y tenebroso... También vio cuatro llamaradas en el aire, poco alejadas entre sí. Entonces, al preguntar a los ángeles qué eran aquellos fuegos, le contestaron que eran las llamas que incendiarían y consumirían el mundo... Estas llamas, aumentando gradualmente, se extendían hasta encontrarse, y al unirse, se convertían en un fuego inmenso». El ángel le explica que se trata del fuego del purgatorio celestial, que «juzga a todos según los méritos de cada uno». ¹¹

El episodio que aquí se describe es demasiado característico como para explicarlo mediante una coincidencia fortuita. De algún modo, el apocalipsis de Plutarco debió de sobrevivir en la Inglaterra del siglo VII.

Existen algunos detalles que presuntamente legitiman el relato de Furseo. Un demonio arroja contra él el cuerpo ardiente de un alma condenada (bajo el pretexto de que Furseo no ha rechazado un regalo suyo) y Furseo sufre graves quemaduras. Después de volver a la vida, no soporta ningún vestido grueso y suda incluso en medio del invierno más crudo.

Otra visión de la que informa Beda también incluye un episodio que ocurre en el apocalipsis de Timarco, como parte de una experiencia de cuasi-muerte sufrida por un tal Drythelm de Cunningham, en Northumberland, que presuntamente tuvo lugar en el año 696. ¹² Al igual que otro personaje de Plutarco, Tespesio de Soloi, Drythelm comenzó a llevar una vida piadosa como resultado de una visión que tuvo mientras su familia lo creía muerto. Volviendo a la vida, entregó

10. Este problema lo ha destacado insistentemente Gignoux, «Apocalypses».

11. Del Venerable Beda, *The Ecclesiastical History of England* (Londres, Dent, 1916), págs. 132-137; traducción puesta al día en Gardiner, *Visions*, págs. 57 y sigs.

12. *Ibid.*, págs. 241-250, puesto al día en Gardiner, *Visions*, págs. 57 y sigs.

una dote a su mujer e hijos, distribuyó una tercera parte de su fortuna entre los pobres y se convirtió en monje del monasterio de Melrose, sobre el río Tweed, donde vivió en perpetuo silencio. Según la pauta habitual, Drythelm fue conducido al cielo por un guía angelical, el *angelus interpres*, quien primero le reveló un limbo, donde las almas no tan malvadas como para ser enviadas al infierno eran purificadas alternando el frío con el calor, y después lo condujo a un lugar oscuro como la boca del lobo.

Mientras avanzábamos a través de las sombras de la noche, de improviso aparecieron ante nosotros unas esferas de llamas negras, que se elevaban de un gran abismo y volvían a caer en él. Cuando fui conducido allí, mi guía desapareció repentinamente, dejándome en medio de la oscuridad y de esta visión horrible, mientras aquellas esferas de fuego volaban alternativamente hacia arriba y volvían a caer en el fondo del abismo sin interrupción. Mientras ascendían, observé que todas las llamas estaban repletas de almas humanas, que a veces eran lanzadas hacia arriba como si fuesen chispas volando en el interior del humo, y cuando el fuego dejaba de despedir vapor, volvían a caer en las profundidades.¹³

Cuando las almas caían, se precipitaban dentro del abismo pestilente. De un modo similar, el Timarco de Plutarco vio cómo las almas ascendían y descendían cual esferas fulgurantes en el interior del río de fuego celestial; algunas eran tan afortunadas que podían trepar a la superficie de la luna, pero otras volvían a caer dentro de los ciclos de la reencarnación.¹⁴ A Drythelm le fueron revelados, además, los Campos Eliseos y, precedidas por una intensa fragancia, las moradas de los bienaventurados, donde se le preparó un lugar después de su muerte. La belleza de este sitio era tal, que Drythelm no quería regresar a su vida terrenal, pero tuvo que hacerlo. Para apresurar su regreso al cielo, practicó unas penitencias dignas de Houdini: oró dentro de las aguas heladas de un río y, «al regresar a la orilla nunca se quitaba sus vestimentas frías y congeladas hasta que se calentaran y secasen sobre su cuerpo».¹⁵

El recorrido por el infierno del monje Wetti, del monasterio de Reichenau, que tuvo lugar el 3 de noviembre del año 824, y que describió Heito, muestra una especial preocupación por los pecados de

13. *Ibid.*, puesto al día en Gardiner, *Visions*, págs. 59 y sigs.

14. Véase mi *Psychanodia I*, pág. 45.

15. *Ibid.*, pág. 63.

indole sexual y no incluye ningún viaje celestial.¹⁶ El *Viaje de san Brendán*, al igual que la *Odisea*, puede interpretarse como un viaje ultramundano y probablemente se base en una estructura narrativa celta de un viaje por mar (*inrrama*), aunque en el siglo X, cuando parece que se originó la leyenda, también eran posibles otros medios de *navigatio*.¹⁷

Las leyendas musulmanas del mi'raj

La tradición que sostiene que el fundador del Islam emprendió un viaje ultramundano cristalizó alrededor de un núcleo primitivo. La *Laylat al-isra' wa-l-mi'raj* (noche del viaje y de la visión) del profeta Mahoma, tuvo lugar presuntamente el veintisiete de Rajab. En el Corán, la *sura* 17, llamada *Surat al-isra'*, parece aludir al «viaje nocturno».

En el siglo IX ya existían dos tradiciones del *isra'* (viaje) y tres tradiciones distintas del *mi'raj* (visión).¹⁸ Los argumentos del *isra'* eran sencillos. En uno de ellos, Mahoma, al igual que los personajes de los apocalipsis judíos, está durmiendo cuando un hombre lo lleva de la mano hasta una montaña, a la que ascienden juntos. En la cima, le son reveladas las torturas del infierno y los gozos del paraíso. Elevando los ojos al cielo, ve a Abraham, a Moisés y a Jesús. Según el otro argumento dos hombres o ángeles llevan a Mahoma a Jerusalén, y en el camino encuentra a personas que son torturadas por los pecados cometidos durante sus vidas. También ve a Abraham bajo un árbol enorme en el jardín del paraíso, y entonces ve también la morada de los creyentes y la de los mártires... En este momento, ambos guías de Mahoma se dan a conocer como Gabriel y Miguel. Elevando la vista, el profeta contempla el palacio celestial que será suyo después de la muerte. Las tres variantes del *mi'raj* son más complejas e incluyen la ascensión al cielo. Abu Ja'far Muhammad al Tabari (839-923 d. de C.) reunió veintiséis tradiciones relacionadas con el viaje nocturno del profeta en su *Tafsir al-Qur'an*. Una de ellas se atiene a la autoridad primitiva de Abu Huraya y pertenece al primer tipo de argumento *mi'raj*, es similar a la versión proporcionada por los tradicionalistas

16. Traducido en Gardiner, *Visions*, págs. 65 y sigs.

17. Véase J. Marchand, trad., *L'autre monde au Moyen Age: Voyages et visions; La Navigation de Saint Brandan; Le Purgatoire de Saint Patrice; La vision d'Albéric* (Paris, 1940); véase mi «Pons subtilis», en *Iter in silvis*, págs. 127 y sigs.

18. Véase mi *Expériences de l'extase*, págs. 161 y sigs. Las fuentes y la bibliografía están indicadas en las notas de las págs. 210-211.

Bukhari y Muslim (siglo IX). Los arcángeles Jibril y Mikail visitan a Mahoma. Mikail trae agua de la fuente sagrada de La Meca, Zamzam. Jibril abre el abdomen y el pecho de Mahoma, extrae su corazón, lo lava tres veces en agua, lo llena de bondad, sabiduría, fe, certeza e *islam* (sumisión a Dios) y practica una marca entre sus hombros con el sello de la profecía (*khatim al-nubuwa*). Después de este episodio, que tiene un auténtico sabor chamánico, el profeta monta en su famosa burra alada Buraq, que tiene rasgos humanos, y sigue a Jibril a varios lugares, donde las personas son premiadas por su fervor religioso o castigadas por su indolencia. En Jerusalén, Mahoma conversa con las almas de algunos de los representantes más famosos de la tradición judía, tales como Abraham, Moisés, David, Salomón y el mismo Jesús, del cual se decía que era capaz de crear un ave de barro y darle vida con su propio aliento. Después Jibril lleva al profeta a recorrer los cielos: en el primero encuentra a Adán, en el segundo a Jesús y a Juan el Evangelista, en el tercero a José, en el cuarto a Idris-Enoc, en el quinto a Aarón, en el sexto a Moisés y en el séptimo a Abraham. Posteriormente, llegan a la línea de demarcación (*sidrat al-muntaha*), donde Mahoma contempla la gloria de Dios y habla con Él, recibiendo así el grado de *rasul* (mensajero de la revelación), junto con los ocho fragmentos de la verdadera religión: el *islam*, la *hajj* (peregrinación a la Meca), la *jihad* (guerra santa), la limosna, la oración ritual, el ayuno del Ramadán y los mandamientos de hacer el bien y evitar el mal. Inicialmente, Dios ordena a Mahoma que obligue a la comunidad a recitar cincuenta oraciones diarias, pero ante el consejo de Moisés, que sabe cuán débiles son los seres humanos, este número se reduce drásticamente a cinco.¹⁹

Existen varias descripciones de la burra Buraq en las diferentes tradiciones del *mi'raj*. Así, en una versión persa compilada en 510 H., 1116 d. de C. por Abul Futih al-Razi, Buraq es macho y es «un caballo más grande que un asno, pero más pequeño que un camello. Tiene cola de camello, cuerpo de caballo, rostro de ser humano, patas de camello, pezuñas de vaca, el pecho de color rojo como el rubí, la espalda blanca como las perlas... Tiene dos alas como las de un pavo real y es rápido como el rayo».²⁰

19. Véase Etienne Renaud, «Le récit du mi'rāj: une version arabe de l'ascension du Prophète dans le Tafsir de Tabarī», en Kappler, *Apocalypses et Voyages*, págs. 267-292. He analizado otras variantes en *Expériences de l'extase*, pág. 161. El relato de Bukhari y de Muslim está traducido en Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en La Divina Comedia*, 2.^a ed. (Madrid y Granada, Editorial Cristiandad, 1943), págs. 430-431.

20. Véase Angelo M. Piemontese, «Le voyage de Mahomet au Paradis et en enfer: une version persane du mi'rāj», en Kappler, *Apocalypses et Voyages*, págs. 293-320.

El segundo argumento del *mi'raj* es similar al anterior, incluyendo un largo episodio en el que un enorme ángel de fuego, que es el supervisor del infierno, revela a Mahoma la primera de las siete plantas del infierno. El tercer argumento, que probablemente deba su origen a la imaginación persa, es también el más largo. La estructura de los cielos es diferente, como lo son las siete estaciones que se siguen tras alcanzar Mahoma el octavo y último cielo, que es la morada de Dios.

Esta leyenda musulmana penetró en la España cristiana a partir del siglo IX. El primer resumen en latín de dos de las versiones del *mi'raj* está extraído de Bukhari y de Muslim, y alimenta el capítulo quinto de la *Historia de los árabes* del arzobispo de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247). En 1264, una versión larga del *mi'raj* fue traducida del árabe al castellano por un cierto Abraham Alfaquim, un judío converso, por órdenes de Alfonso X el Sabio. El notario Buenaventura de Siena tradujo la versión castellana al latín. Le siguió una traducción del latín al francés.²¹ A finales del siglo XV, el teólogo converso Juan Andrés de Játiva familiarizó al occidente cristiano con una tercera versión diferente del *mi'raj*. No es nuestra intención informar aquí acerca de las múltiples variantes de estas leyendas. Su popularidad es ciertamente comparable a la de muchos apocalipsis judíos y cristianos. Al principio de la historia del Islam, se convirtieron en uno de los temas favoritos de la interpretación alegórica entre los místicos sufíes.

Entre los sufíes, el más conocido gracias a su propio *mi'raj* fue seguramente el persa Abu Yazid al-Bistami (fallecido alrededor del 874 a 877 de C.), el fundador del sufismo extático o «ebrio». Al-Bistami, que tenía fama de volar por el aire y de caminar sobre las aguas, escribió una descripción de su viaje al cielo que sobrevive en dos variantes, una del poeta persa Farid al-Din'Attar (fallecido del 1220 a 1230 d. de C.),²² y otra cuyo autor es Al-Sahljaji.²³

Muchos otros místicos interpretaron el *mi'raj* de Mahoma en clave sufi, cambiando los niveles objetivos que Mahoma visitó en su ascenso por unos niveles internos de carácter místico. Uno de los más impor-

21. Ediciones citadas en mi *Expériences de l'extase*, págs. 164 y 201. El texto latino fue editado por E. Cerulli en 1949 y el texto francés por P. Wunderli en 1968. Tanto Cerulli como Wunderli analizaron y comentaron estas versiones en otras obras.

22. Véase Farid al-Din Attar, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya*, trad. de A. J. Arberry (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966), págs. 104 y sigs.

23. En R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mystics* (Nueva York, Schocken, 1969), págs. 198 y sigs.

tantes fue 'Abd al-Karim ibn Ibrahim al-Jili (alrededor de 1365 ó 1366 hasta 1406 ó 1417), que combinó el *mi'raj* con la *Divina Comedia* e interpretó los cielos visitados por Mahoma como las esferas astronómicas de los planetas.²⁴ Los maestros sufíes (*shaikh*) combinaban con frecuencia una ascensión personal como la de Abu Yazid con una interpretación alegórica del *mi'raj* de Mahoma. Uno de estos ejemplos proviene del *shaikh* Imam Muhammad Nur-Bakhsh, fundador de la orden Nur-Bakhshiana en Cachemira, tal como lo interpreta Mohsin Fani, que era un contemporáneo del príncipe sufi del siglo XVII Dara Shikoh, de la familia imperial Mughal.²⁵

Para concluir esta breve presentación de la tradición del *mi'raj*, son necesarias algunas palabras más. Inicialmente, se basó en los apocalipsis judíos y cristianos, pero no le faltaba originalidad propia. En ninguna de las muchas variantes analizadas en otro lugar,²⁶ los ocho o diez cielos atravesados por Mahoma se identificaron con los planetas.

El gran número de interpretaciones alegóricas de las leyendas del *mi'raj* demuestra que en el Islam disfrutaban de una condición más elevada que la que ostentaban los diversos apocalipsis dentro del cristianismo. Utilizando hermenéuticas místicas, los sufíes se distanciaban de las tradiciones populares y esotéricas del Islam y exponían su propia versión de las etapas a través de las cuales se alcanzaba la unión con Dios.

El Renacimiento del siglo XII

Como consecuencia del debilitamiento del poderío musulmán durante el período de los «reyes de banderías» (reinos de taifas), que eran los ocasionales soberanos de unas ciudades-estado en permanente conflicto entre ellas, la ciudad de Toledo fue conquistada en el año 1085 por los ejércitos cristianos del norte de España. Toledo, la anterior capital visigótica del reino de España, era un símbolo de la dominación de la península Ibérica. Este acontecimiento señaló el principio del fin del poderío musulmán en España; a pesar de dos largos períodos de ocupación por parte de las dinastías berberiscas, en el año 1250 toda España había sido conquistada por los cristianos, exceptuando una franja que llegaba desde Granada hasta Gibraltar y,

24. Véase Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), págs. 122 y sigs.

25. David Shea y Anthony Troyer, trad., *The Religion of the Sufis: The Dabistan of Mohsin Fani* (Londres, Octagon Press, 1979), págs. 44 y sigs.

26. Véase mi *Expériences de l'extase*.

atravesando el Mediterráneo, hasta Ceuta. A causa de esto, la cultura musulmana penetró profundamente en la Europa cristiana. Aunque esporádicamente se tradujeron algunas obras del árabe o del griego tanto en Siria como en Constantinopla y en Sicilia, a finales del siglo XI Toledo se convirtió en el principal centro de difusión de la cultura grecorromana, a través de las traducciones del árabe y de los comentarios que ahora comenzaron a abrirse camino en la Europa latina.

Poco tiempo después, a la conquista de Toledo le siguió la aún más importante conquista de Jerusalén (1099), que se transformó en reino de los cruzados unos años después. Medio siglo antes, la vida monástica había sufrido una importante reforma. En aquella fecha, cuando nació Bernardo de Claraval (1090-1153), las principales transformaciones intelectuales de Europa, que acabaron siendo conocidas como el Renacimiento del siglo XII, ya habían comenzado.

Esta época, que dio su fruto en el siglo XIII, presenció el auge del culto a la Virgen, la construcción de las catedrales góticas, la aparición de las universidades a partir de las escuelas catedralicias, el triunfo de la filosofía aristotélica, la fundación de nuevas órdenes religiosas (algunas de ellas militares), el inicio de las herejías y el catarismo, la aparición del fenómeno del amor cortés y del ciclo artúrico, el «nacimiento del purgatorio» (como lo llamó Jacques Le Goff en un influyente libro), la definición de los sacramentos (incluyendo el matrimonio), etc. Estos extraordinarios cambios se produjeron junto a un renovado interés por las revelaciones y los viajes a otros mundos, que culminaron en la obra maestra de Dante, *La Divina Comedia*.

Es difícil valorar hasta qué punto los viajes ultramundanos del siglo XII se vieron afectados por las leyendas musulmanas del *mi'raj*. Una adaptación latina del *Apocalipsis de Pablo*, conocida con el nombre de *La visión de Pablo*, parece que ejerció una gran influencia.²⁷ Antes del siglo XII, ciertos apocalipsis eran adaptaciones de una ya inexistente traducción griega del apócrifo hebreo o arameo, conocido con el nombre de Cuarto libro de Esdras 4.²⁸ La hipótesis de que se produjeron apropiaciones de las leyendas árabes parece por lo tanto falso, aunque pudo haber sido posible en ciertos casos.

Uno de estos casos es el de la *Visión de Alberico de Monte Cassino*, basada en la experiencia de cuasi-muerte de un niño de diez años, que tuvo lugar en el año 1111 o más tarde. Nacido en el castillo de Settefrati, de la diócesis de Sora, provincia de Caserta, Alberico se convir-

27. La edición y el estudio clásicos de las versiones en latín de la visión pertenecen a Theodore Silverstein, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts* (Londres y Toronto, Christophers, 1935).

28. Véase O. Wahl, comp., *Apocalypsis Esdrae: Apocalypsis Sedrach; Visio Beati Esdrae* (Leiden, E. J. Brill, 1977).

tió en un monje benedictino inmediatamente después de su recuperación. Girardo (1111-1123) era el abad de Monte Cassino en aquel entonces y pidió a un tal hermano Guido que anotara el relato del niño. Hacia el año 1127, ya existían dos redacciones del relato, que el mismo Alberico juzgó inconciliables. Ayudado por su joven amigo Pedro el Diácono (1107-1160), Alberico procedió a la revisión del informe sobre su viaje ultramundano. Parece que Guido había incluido muchos episodios espúreos, extraídos de libros apócrifos tales como la *Vida de Adán y de Eva* y el *Viaje de Brendán*.²⁹ Pero, incluso expurgada, la *Visión de Alberico* parece ser —exceptuando un episodio que tiene un auténtico sabor chamánico— sólo otro compendio de lugares comunes apocalípticos. Obviamente, la intertextualidad desempeña un papel importante en la reelaboración de esta experiencia de la infancia, que por supuesto Alberico debió de olvidar, después de convertirse en adulto en el monasterio.³⁰

Antes de avanzar, deberíamos tomar nota de que, al menos en este caso, sería plausible una argumentación a favor de una influencia islámica. El traductor más importante de obras de medicina del árabe al latín, Constantino el Africano (1020-1087), pasó los últimos diecisiete años de su vida en el monasterio de Monte Cassino.³¹ El amigo de Alberico, Pedro el Diácono, que le ayudó con la versión de la visión del año 1127, es conocido en la historia de la medicina por la tabulación de las obras de Constantino. Seguramente existe la posibilidad de que una tradición oral, que se remonta al mismo Constantino, pudiera haber existido en Monte Cassino. Impregnado por la cultura musulmana, Constantino debió de conocer la existencia del *mi'raj* y puede que hablara de ella.

Sin embargo, la visión de Alberico no lleva la impronta de las leyendas islámicas. El niño vio cómo un pájaro, parecido a una paloma, le introducía el pico en la boca y extraía algo (¿el alma?) de su interior. Después, el pájaro cogió su cabello con el pico y lo elevó por encima de la Tierra, revelándole los tormentos del infierno y los gozos del paraíso. En el infierno observó el «puente que se angosta», que en aquel entonces se había convertido en un rasgo común de todos los apocalipsis cristianos, comenzando por la *Visión de Esdras* latina, del siglo X.³²

29. Véase mi «Pons Subtilis», pág. 130, n. 6.

30. Texto editado y traducido por Francesco Cancellieri, *Visione del Monaco Casinese Alberico* (Roma, F. Bourlie, 1814). Una excelente antología sobre las visiones medievales ha sido publicada recientemente y traducida al alemán por Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).

31. Véase mi *Psychanodia*, págs. 61-62.

32. Véase mi *Psychanodia*, pág. 61.

Dos apocalipsis más: la *Visión de Tundal* y el *Purgatorio de San Patricio*, del siglo XII, ejercieron una influencia mayor que la visión de Alberico. La visión de Tundal fue escrita en el año 1149 por el monje irlandés Marcos de Munster para la abadesa del monasterio de San Pablo, de Ratisbona. Su héroe es el noble irlandés Tundal (o Tnugdál), que provenía de la ciudad meridional de Cashel; éste sufre una experiencia de cuasi-muerte que dura tres días y después de recuperarse, distribuye su riqueza entre los pobres y se hace miembro de una orden monástica.³³ Según este relato, después de un periodo de confusión en medio de una muchedumbre agobiante, un ángel, igual a una estrella brillante, lleva el alma de Tundal a recorrer el infierno y el cielo. Tundal expía algunos de sus pecados terrenales conduciendo una vaca salvaje a través de un puente de tres kilómetros de largo. Este puente es tan angosto como la palma de una mano y está recubierto de clavos afilados que laceran sus pies (que se cortan en pedazos y vuelven a formarse rápidamente). Además expía sus pecados al ser devorado por unas fieras con «cabezas de hierro ardiente y picos agudísimos», asado en una fragua y abandonado en una fosa profunda, oscura y pestilente, donde mora el Príncipe de la Tinieblas, el mismísimo Lucifer. Aquí, el alma de Tundal es perdonada y conducida primero a los campos del purgatorio y a la fuente de la vida, y después a las moradas celestiales de los santos y de las personas virtuosas. Otra narración de una experiencia de cuasi-muerte sigue una pauta similar, supuestamente protagonizada por un monje del monasterio de Evesham en Inglaterra en el año 1196.³⁴

El *Purgatorio de San Patricio*, escrito por el monje H., de Saltrey, alrededor del año 1189, está basado en la existencia de una famosa caverna en Lough Derg, en Irlanda, parecida a la caverna de Trofonio en Lebadeia (véase capítulo VIII, más arriba).³⁵ Los informes sobre las extrañas propiedades de aquella caverna provocadora de visiones se extienden a lo largo de un periodo de mil años, acabando en el año 1497, cuando la cerró temporalmente el papa Alejandro VI; después de esto, los informes se reanudan, continuando hasta el siglo XVIII. Obtener permiso para visitar la cueva resultaba difícil. Su reputación se basaba en la leyenda de una aparición de Cristo a san Patricio. En el

33. Traducción de este texto en Gardiner, *Visions*, págs. 149 y sigs.

34. *Ibid.*, págs. 197 y sigs.

35. Los textos y la tradición histórica relacionados con el purgatorio de san Patricio en Lough Derg, han sido reunidos ahora en Michael Haren y Yolande de Pontifarcy, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory and the European Tradition* (Enniskillen, Clogher Historical Society, 1988). Carol Zaleski tuvo la cortesía de llamar mi atención sobre este libro.

Purgatorio de San Patricio, durante el reinado del rey Esteban, el caballero irlandés Owein obtiene el permiso del obispo para visitar el purgatorio y pasa quince días en la iglesia, rezando. Después de celebrar la misa y de administrarle la eucaristía, el prior lo conduce hasta la entrada de la caverna, enviándolo a la aventura. Pronunciando el nombre de Jesucristo, Owein resiste a una multitud de demonios que lo arrastran a un campo de tormentos, después a un abismo ardiente y pestilente y finalmente hasta un puente largo, angosto y resbaladizo, que atraviesa un «río ancho y pestilente, cubierto de llamas y de fuego invadido por el azufre y los demonios». ³⁶ Después de esto alcanza el paraíso terrenal y ve las puertas del paraíso celestial. De regreso en la iglesia, Owein reza durante quince días, después de lo cual viaja en peregrinación hasta Jerusalén. A su regreso, es enviado a Irlanda por el rey Esteban y sirve de intérprete en una abadía para colonos ingleses.

En la *Visión de Thurkill* (1206), se establece un curioso paralelismo entre la estructura del cielo y una catedral. ³⁷ Conducido por san Julián hasta el lugar donde se reúnen las almas de los muertos, Thurkill, un pobre labriego de Tunsted, Essex, descubre que el más allá tiene el aspecto de «una iglesia de maravillosa estructura», dedicada a la Virgen, y en la cual el arcángel Miguel y los apóstoles Pedro y Pablo juzgan a los difuntos y pesan sus almas en una balanza. El pestilente abismo del infierno está más allá del muro septentrional, el fuego del purgatorio está «del lado oriental de esta iglesia entre dos muros», y el monte del júbilo está al otro lado de un lago glacial y sólo puede alcanzarse atravesando un puente «todo cubierto de espinas y estacas» que destrozan los pies.

En otros casos, el cielo parece una ciudad. El urbanismo era otro rasgo del Renacimiento del siglo XII. Según Colleen McDannell y Bernhard Lang, el crecimiento de los centros urbanos europeos entre los años 1150 y 1250 es paralelo al desarrollo de un concepto del cielo altamente urbano. Las grandes catedrales góticas construidas durante este periodo eran la materialización del ideal de un cielo urbano. ³⁸ Como ejemplo de esta tendencia, los autores citan la visión de Gherardesca de Pisa (1210-1269), una terciaria camaldulense, que vio la ciudad celestial de Jerusalén, con sus calles «hechas del oro más puro y de piedras preciosas» y flanqueadas por árboles de oro, rodeadas por siete soberbios castillos de la Virgen María, en los que estaban

36. Traducción en Gardiner, *Visions*, pág. 142.

37. *Ibid.*, págs. 219 y sigs.

38. McDannell y Lang, *Heaven*, págs. 73 y sigs.

preparadas las sillas para todos los habitantes del cielo. Los autores llegan a la conclusión de que la nueva Jerusalén de Gherardesca parece un *contado* (región) de la parte superior de Italia, o una ciudad rodeada de castillos.³⁹ Sin embargo, esta deducción no puede generalizarse con respecto a todos los textos apocalípticos de esta época extraordinaria. Al contrario: algunos de los más importantes no tienen una ambientación urbana. Ya hemos examinado el *Purgatorio de San Patricio*, que está basado en una antigua pauta de incubación en una caverna. Otro ejemplo es el de la visión de Gottschalk.

Gottschalk era un campesino pobre y enfermizo pero libre, que vivía en Holstein (situado entre Kiel y Hamburgo) durante la segunda mitad del siglo XIII. El 12 de diciembre del año 1189, un martes, fue reclutado por su amo, Enrique, duque de Sajonia y Baviera, para atacar a los soldados de su enemigo, Adolfo de Dassel, que ocupaban la fortaleza de Segerberg, pero Gottschalk cayó gravemente enfermo en su tienda. Entre los días 17 y 20 de diciembre entró en coma, y el 20 de diciembre su alma abandonó su cuerpo por completo. Los soldados se marcharon el 24 de diciembre (vigilia de Navidad), llevando consigo a su colega, prácticamente sin vida. Tardó cinco semanas en recobrase, pero a partir de entonces padeció frecuentes alucinaciones y dolores de cabeza, y también sufrimientos muy graves a causa de las heridas recibidas durante su viaje ultramundano. Ya no era completamente humano: una vez su pierna quedó atrapada en el hogar, pero el fuego no le causó ningún daño. Dos hombres religiosos se interesaron por sus visiones y redactaron dos informes, uno más corto que el otro, pero que no mostraban ninguna discrepancia notoria entre sí.⁴⁰

Separada del cuerpo, el alma de Gottschalk fue interceptada por dos ángeles de vestiduras blancas como la nieve, que lo condujeron hacia el sur, hasta alcanzar una gran congregación de almas que parecían seres humanos. De la copa de un tilo, uno de los ángeles extrajo catorce pares de zapatos y los entregó a catorce personas de la congregación. Todos los demás, Gottschalk inclusive, tuvieron que atravesar descalzos un campo de tres kilómetros de largo, lleno de espinas afiladas. Después de un rato, Gottschalk cayó al suelo y ya no pudo caminar más. El ángel se apiadó de él y le trajo un par de zapatos. Al otro lado del campo, las heridas de veinticinco pecadores se curaron milagrosamente, como señal de que se habían arrepentido por el camino.

39. *Ibid.*, págs. 76-77.

40. C. Vellekoop, en R. E. V. Stuip y C. Vellekoop, comps., *Visioenen* (Utrecht, Hes Uitgevers, 1986).

Después llegaron a un río ancho y no había otra manera de cruzarlo que caminando sobre las puntas de unas terribles espadas y lanzas. Sin embargo, para los catorce justos y los veinticinco arrepentidos había unas balsas flotando sobre el río, de manera que salieron ilesos. Los otros resultaron increíblemente mutilados; salvo seis de ellos, todos los demás fueron devueltos a la comunidad de los justos, por su sincero arrepentimiento. Entonces, las personas llegaron a una encrucijada; allí, cinco de los que habían recibido zapatos fueron directamente al cielo y se transfiguraron en seres gloriosos. La mayoría de los demás tomaron la «avenida central» que conduce al purgatorio. Sólo Gottschalk y los seis pecadores fueron conducidos por los ángeles a contemplar las tremedas torturas en el fuego del infierno. Allí Gottschalk reconoció a varias personas de su provincia, sobre todo a importantes criminales. Pero el castigo no parecía ser eterno. Después de que les hubieran asado y enfriado muchas veces seguidas, algunos pecadores eran liberados. Los ángeles, Gottschalk y dos de las seis personas que habían descendido hasta la parte inferior, se dirigieron a la avenida central de color verde, que lentamente comenzó a ensancharse. Caminaron más allá de tres mansiones, cada una más bella que la anterior, dentro de las cuales se encontraban personas dignas, que cantaban himnos de gloria y alabanza. Luego llegaron a la tierra prometida, cuyo hermoso panorama fue anunciado por una brisa agradable. Al contemplar el valle, de un intenso color verde, y la luz que ahora rodeaba a sus compañeros, Gottschalk se vio entristecido por la idea de que tarde o temprano se vería obligado a abandonar este lugar y regresar a su cuerpo doliente. Pero antes de partir, tuvo tiempo suficiente para observar el resplandor de un gran convento, donde los justos, bajo la supervisión de san Juan el Evangelista, pasaban todo el día en feliz oración. Los apóstoles los visitaban con regularidad y entonces era el turno de san Andrés, a quien Gottschalk observaba mientras dirigía el coro de los benditos. Todos parecían jóvenes y pacíficos. Estaban aguardando el día de la resurrección, cuando todos irían al cielo, para disfrutar de una forma de existencia nueve veces más gloriosa que la del purgatorio. Antes de regresar al lugar donde sus compañeros estaban vigilando su cuerpo, Gottschalk tuvo tiempo suficiente para ver una maravillosa ciudad de justos que se deshacían en alabanzas. Sus casas, en realidad, no tenían paredes, y todo el mundo tenía acceso a todo, en una comunidad generosa y sobrenatural.

La Divina Comedia

Nadie ha hecho más para divulgar los viajes ultramundanos que el poeta florentino Dante Alighieri (1256-1321). Su obra maestra, *La Divina Comedia*, es un clásico del descenso al infierno y del ascenso al cielo. El cielo está dividido en siete plantas, que corresponden a los siete planetas. Guiado primero por el espíritu del poeta latino Virgilio y después por Beatriz, un misterioso ser celestial, cuyo equivalente en la Tierra es una mujer que murió joven y a quien Dante prometió amor místico y devoción, el poeta atraviesa todos los niveles del infierno y llega hasta el oscuro abismo del mismísimo Lucifer; vuelve a emerger encima de la montaña del purgatorio y luego visita las esferas del paraíso una por una. Producto de una inventiva poética sin par, además de una gran complejidad teológica, *La Divina Comedia* ha sido objeto de innumerables interpretaciones.

No tengo la intención de opinar en el debate acerca de los «orígenes» de *La Divina Comedia*. En cierto sentido, todos los apocalipsis mencionados más arriba son sus «fuentes». La tesis de que *La Divina Comedia* depende del *mi'raj* es por supuesto extremadamente débil. Las obras anteriores más cercanas al argumento de Dante, probablemente sean las *Visiones de Pablo* y los muchos otros recorridos del infierno disponibles en aquel entonces. La idea de transformar las esferas planetarias en las moradas de los santos era antigua y gozaba de prestigio. Los contemporáneos de Dante habían restablecido el universo aristotélico-tolemaico, descrito con maestría en la *Summa* de Tomás de Aquino (1225-1274). Además, es un error del saber moderno creer que Dante podría haber accedido al concepto de viaje a través de los «cielos astronómicos» de las leyendas del *mi'raj*, por la sencilla razón de que los cielos, en aquellas leyendas, nunca están asociados a los planetas.

Con Dante, nuestro estudio de los viajes ultramundanos llega a su fin. Sorprendentemente, es un estudio enteramente circular y el final de este libro nos vuelve a llevar al principio. Despojado de su complejidad cultural, el relato de Dante parece encajar en la pauta que observamos antes de comenzar nuestra revisión histórica. Es la historia de un hombre abordado por los espíritus de un poeta muerto hace tiempo y de una mujer joven, dotada de poderes sobrenaturales. Ambos le descubren el mundo de los fantasmas, donde Dante encuentra a muchas personas de su propia ciudad, que son torturadas por sus pecados, y presencia el destino glorioso de los beneméritos que han logrado alcanzar el cielo.

Reducida a su núcleo, la narración de Dante es un relato chama-

nístico que podría haberse desarrollado en cualquiera de los ámbitos del tiempo o del espacio examinados más arriba. Ésta probablemente sea la razón por la cual sigue cautivando nuestra atención, en una época en la cual el interés por las experiencias de cuasi-muerte y de fuera-del-cuerpo no es menor que en el siglo XIII. Aunque poseyamos nuestra propia literatura popular sobre las experiencias de cuasi-muerte y fuera-del-cuerpo, el poema de Dante sigue conmoviéndonos.

CONCLUSIÓN

Este libro pretende ser una visión panorámica de los viajes ultramundanos conforme al lugar y al espacio, y por lo tanto no llega a ninguna conclusión en particular. Sin embargo, a pesar de su variedad, casi todas las tradiciones que aquí se estudian comparten un cierto número de rasgos básicos. Primero, existe la creencia en un «alma libre», que sobrevive a la muerte bajo el aspecto de un fantasma. En ciertas condiciones, el alma es capaz de separarse del cuerpo y de visitar el mundo de los fantasmas. Desfallecer, soñar, experimentar la cuasi-muerte, alcanzar estados de conciencia alterados por medio de los alucinógenos y sufrir la anulación de los sentidos o su opuesto, la visión sensorial, son algunas de las situaciones en las cuales puede producirse la separación.

El chamán es un especialista en la separación y por lo tanto puede funcionar como un conjurador de espíritus. El conjuro de espíritus es una de las actividades con las que nos hemos topado de forma casi constante en todas las antiguas tradiciones de la humanidad. A causa de sus repetidas visitas a la morada de los fantasmas, el chamán conoce la geografía de la tierra de los muertos con mucha precisión; es capaz de describirla y a menudo escenifica sus encuentros con los muertos. Entre la descripción del infierno proporcionada por el médium en el conjuro de almas de Singapur, y *La Divina Comedia* de Dante, la única diferencia que existe es discursiva y teológica; ambas comparten la idea del castigo infernal y también el artificio narrativo de la conversación con unos fantasmas conocidos.

¿Significa esto que debemos buscar el origen de los viajes ultramundanos en el chamanismo? Es más razonable considerar que aquél precede a la cristalización del complejo chamanístico como tal. De hecho, es posible que tenga raíces paleolíticas.

¿De qué manera podríamos explicar su continuidad desde aquel

remoto período hasta el nuestro? En este caso, es inútil buscar una pauta general de la difusión histórica. Todas las tradiciones de la humanidad tuvieron un desarrollo paralelo desde unas premisas análogas, aunque las creencias inevitablemente interactuaban y se aglutinaban entre sí. El resultado es una sorprendente coherencia dentro de la variedad.

La variedad consiste en la gran cantidad y los muchos tipos de tierras de fantasmas que existen, y de las a veces misteriosas clases de transgresiones éticas que son objeto de castigo, o de los buenos actos que son recompensados en el mundo de los muertos. Aun así, la idea de la existencia de tales mundos y del castigo y la recompensa está muy difundida.

Cuanto más compleja es una religión, más compleja se hace la tierra de los muertos. En algunos casos, la noción del más allá está sometida a unas interpretaciones extremadamente complicadas. En el budismo tibetano, por ejemplo, la vida después de la muerte, a pesar de su apariencia concreta, es sólo una creación mental. Saberlo puede capacitar para prevenir las trampas existentes en la vida futura y abandonar el mundo. En cierto sentido, de lo que aquí se trata es de la ampliamente difundida noción de la «segunda muerte», que en el budismo consiste en un objetivo por el cual luchar, mientras que en otras religiones es un destino horrible que acontece a algunos muertos desafortunados.

Es posible alcanzar algunas conclusiones tipológicas a través del estudio de ciertas series complejas de viajes ultramundanos, pertenecientes a la misma tradición. Así, por ejemplo, parece que la tradición judía tiene un cierto número de rasgos constantes, siendo uno de los más importantes que el personaje al que le son revelados otros mundos no toma ninguna droga, ni postula ninguna visión. Sencillamente, está acostado sobre un diván, dormido, habitualmente en un estado de depresión. Por otra parte, en la tradición griega, las visitas a otros mundos se producen con frecuencia en un estado de cuasi-muerte o como resultado de una incubación, y en la tradición iraní el consumo de alucinógenos es parte del argumento. Los apocalipsis cristianos primitivos no son otra cosa que una continuación de la estructura judía, mientras que las visiones ultramundanas del medioevo tardío se obtenían con una frecuencia mucho mayor a través de experiencias de cuasi-muerte, lo que las convierte en un rasgo casi corriente de los apocalipsis de los siglos XII y XIII.

La mayoría de los informes sobre viajes ultramundanos examinados más arriba siguen satisfaciendo nuestra sensibilidad estética, pero llevan una sonrisa a nuestros labios si consideramos su veracidad y su vigencia.

Ninguno es capaz de satisfacer nuestras expectativas acerca de la vida futura: ni las islas platónicas de los bienaventurados ni el paraíso astronómico de Dante. Al examinar los relatos de las experiencias de cuasi-muerte y de fuera-del-cuerpo producidos en los últimos treinta años, descubrimos que carecen con frecuencia de uno de los rasgos básicos de la mayoría de los apocalipsis antiguos: en éstos, después de la muerte, no existen ni el castigo ni la recompensa. Por otra parte, la ciencia misma ha descubierto perspectivas asombrosas en la explotación de otros mundos y a veces de otras dimensiones del espacio. Por consiguiente, es posible que nuestros viajes ultramundanos conduzcan a universos paralelos o a otra clase de mundos posibles o imposibles.

¿Es esto síntoma de que la creencia en una tierra de fantasmas ha dejado de interesar? ¿Que el conjuro de almas es una cosa del pasado? No necesariamente. La única conclusión a la que podemos llegar, partiendo de la actual multiplicidad que existe con respecto a las representaciones más corrientes de otros mundos, es que vivimos en un estado avanzado de pluralismo ultramundano. A través de la ciencia ficción, las representaciones de otros mundos han alcanzado una expansión sin precedentes, no coordinada por ningún concepto universal básico. Efectivamente, incluso el universo de Isaac Asimov, uno de los más «clásicos» y coherentes, es a veces impredecible y capaz de proporcionar encuentros con dimensiones invisibles. Sean cuales fueren nuestras convicciones con respecto al universo, una cosa parece segura: sólo algunos de nosotros continuamos compartiendo la tosca hipótesis del «alma separable». Otros modelos mentales, más sofisticados e inspirados en la cibernética y en la inteligencia artificial, están reemplazando a los antiguos. Aunque en muchos casos aún confundimos nuestro propio espacio mental con el espacio exterior a nosotros, cada vez tendemos más a comprender que el primero no es menos interesante que el segundo, y que en su interior pueden tener lugar toda clase de encuentros misteriosos. Con todo, la exploración de nuestro espacio mental aún está en sus inicios.

Mientras tanto, no se ha abandonado completamente ninguna de las antiguas creencias ultramundanas; al menos, algunas personas aún parecen compartirlas. La psicoterapia recomienda la exploración de los universos imaginarios con múltiples propósitos y de múltiples maneras, desde los sueños de vuelo de Robert Desoille hasta la interpretación de los sueños al estilo Senoi (que es uno de los fraudes del siglo). Una de las técnicas terapéuticas más populares de la New Age es la «regresión a vidas pasadas», basada en un viaje mental presuntamente temporal. Viajes ultramundanos similares abundan en la literatura New Age.

que
no

Es poco probable que alguna vez regresemos a las certezas del pasado, que podían resultar tranquilizadoras, pero que habitualmente también eran falsas. Nuestras mentes seguirán multiplicando otros mundos de un modo ilimitado, y al hacerlo estarán explorando sus infinitas posibilidades.

ÍNDICE DE LUGARES

- A través del espejo, 44
Adriático, mar, 127
Adrogué, 30
Ahrimán, infierno de, 122, 123
Alejandria, 138
Amitabha, paraíso oriental de, 87
Anfiarao, 132
Apolonia, 137
Aqueronte, 129
Arcadia, 132
Atenas, 137, 138, 140, 142, 207
Avalón, 144
Averno, 132
- Babel, torre de, 168
Babilonia, 66
Bali, 129
Baviera, 229
Beocia, 133
Bizancio, Constantinopla, 206, 225
Brasil, 31
Bulotu, 51
- Cachemira, 224
Calcuta, 102
Campo de Cañas, 76, 81
Campo de Juncos, 78, 185
Campo de las Ofrendas, 81
Campos Eliseos, 155, 220
Canaán, 167
Capital de Jade, Puerta dorada de la,
94
- Castilla, 187
Cataluña, 187
Caulonia, 140
Ceuta, 225
Cielo Verde, 97
Cillena, monte, 132
Cinvat, el puente, 117, 120-121
Circe, isla de, 126
Cirene, 143
Cizico, 138
Clazomene, 138, 141
Cnosos, 140
Cocito, 129
Cook, islas, 23
Creta, 137, 139, 140
Crotona, 138, 142, 143
- Chiali, 91
China, 75, 83, 142
- Delfos, 134, 139, 141
Disneylandia, 106
- Ego, mar, 127
Egipto, 73, 125, 128
El Cairo, 73
- Epidauro, 133
Erewhon, 15
España, 221, 222, 223
Esparta, 137, 140, 142, 143
Espectros, tierra de los, 51

- Estambul, 190
 Estigia, 129
 Etiopis, 143
 Etna, Mt, 142
 Europa, 109, 127, 129, 136, 225

 Fayyum, 74
 Finlandia, 75
 Flatland, 14, 33
 Francia, 198
 Francisco, san, 126

 Ganges, río, 103
 Garodman, 118
 Gibraltar, 224
 Granada, 225
 Grecia, 125, 162

 Hades, 51, 55, 67, 129, 130, 131, 147, 152-155, 158, 160
 Hécate, cavidad de, 155, 158
 Heraclea, 140
 Heracleya, 132
 Herkyna, río, 134
 Hiperbórea, 137, 138, 144, 147
 Holstein, 229
 Hsinchu, ciudad, 92

 Ida, caverna de, 139, 140
 Imperio otomano, 190
 Imperio romano, 193
 India, 99, 113
 Indonesia, 128
 Infierno, véase Índice analítico
 Irán, 115, 162
 Irlanda, 228
 Ishum, 71
 Islas de los Bienaventurados, 144, 147, 235
 Ismanes, 125
 Israel, 175
 Ítaca, 125
 Italia, 143

 Jardín de Edén, 176
 Jerusalén, 166, 170, 172, 221, 228, 229

 Kis, 65, 75
 Kun-lun, montañas, 85
 Kwantung, provincia, 84

 La Meca, 111, 222
 Lacio, país de, 130
 Lebedaia, 133, 228
 Lete, 148
 Leukades, 144
 Leuké, 143
 Libia, 143
 Libro de los Muertos, egipcio, 73, 76, 81, 104, 163, 185, 216
 Lo-fu, montañas, 84
 Localidad II, Localidad III, 44
 Locri, 142
 Lough Derg, 228
 Luna, la, 153, 154, 155
 Luxor, 84
 Lykia, 143

 Macedonia, 136
 Mansión de incienso, 80
 Mansión del justo, 216
 Madinet Madi, 202
 Mediterráneo, mar, 126, 142, 143
 Melrose, sobre el río Tweed, 220
 Memphis, Tennessee, 31
 Mesenia, 140
 Mesopotamia, 65, 73, 173
 Metaponto, 139, 140
 Monte Casino, 226
 Morada de la Perséfone Contraterrestre, 155
 Mundo de la oscuridad, 87
 Mundo de los Nagas, 101
 Mundo límbico, en Bitelchús, 44
 Murimuria, 52

 Negro, mar, 116, 126
 Nepal, 128
 Nettesheim, 92
 Nínive, 67
 Nueve Cielos, 94, 95

 Océano,

- Ogigia, 126
 Olimpia, 138
 Ormuz, paraíso de, 121
 Osa mayor, 94-96, 210

 País de las maravillas, 38
 Palacio del resplandor espiritual,
 112
 Panoia, 53
 Piriflegetón, 129
 Platón, academia de, 151
 Polonia, 190
 Puertas, las, 155

 Queronea, 134-135
 Qumrán, 165

 Ratisbona, 227
 Reino de la oscuridad, 97
 Roma, 130, 170, 202

 Sajonia, 229
 Samos, 140
 Santa Cruz, 75
 Sar Mashhad, 117
 Shantung, provincia, 89
 Shuruppak, 69
 Sibaris, 140
 Siberia, 99
 Sicilia, 137, 141, 225
 Sinái, monte, 165
 Singapur, 89, 233
 Siracusa, 153
 Siria, 225
 Siros, 140
 Sumeria, 65

 Tai, la cima oriental, 93

 Tainán, 89
 Taitung, 92, 93
 Taiwán, 90
 Tártaro, 148, 153, 155, 156
 Tasos, 137
 Tebas, 133
 Ténaro, 132
 Tesalia, 133
 Tíbet, 104, 128
 Tierra de los devoradores de lotos,
 125
 Tierra de los muertos, en Oceanía,
 50
 Tierra Verdadera, 147, 151
 Tiro, 139
 Tlön, 31, 32
 Toledo, 233, 234
 Toontown, 44
 Trecena, 133
 Tres cielos, 94
 Tres terrazas, 96
 Tricca, 133
 Trofonio, cueva de, 133, 134, 135,
 136, 156
 Troya, 144
 Tun-huang, 202
 Turfan, 202

 Uqbar, 30
 Ur, 65
 Uruk, 65, 68, 69

 Vía Láctea, 152, 154, 158
 Vía Láctea, la, 193, 212

 Yeshiva de Pumbedita, 173

 Zamzam de la Meca, 222

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aarón, 222
Abaris de Hiperbórea, 137, 138, 140, 152
Abbott, Edward, 34, 38, 39
Abel, 169
Abraham, 169, 221, 222
Abraham ben David de Posquières, 197
Abulafia, Abraham, 187
Acadios, 65
Adán, 195-197, 200, 206
Adapa, 71-72
Adolfo de Dassel, 229
Adrestea, 157
Adur, 220-221
Agrippa, Cornelius, 92
Agustín de Hipona, 198, 205, 217
Ahrimán, 122-123
Aietés, 126
Akiba ben Joseph, 170, 176
Alberico de Montecassino, 226, 227
Alcino, rey, 126
Alco, 141
Alejandro VI, papa, 228
Alfaquim, Abraham, 223
Alfonso X el Sabio, 223
Algonquín, 67
Alpert, Richard, 46
Amitabha, 87
Amorreos, 66
Anafiel, 175
Andrés, san, 230
Anfiarao, 131
Anfiloco, 156
Anticleia, 130
Anfifanes, 140
Anu, 71-72
Anunnaki, los siete, 70, 72
Apa Lacaronis, 186
Apolo, 137, 141, 144, 152, 158
– de Hiperbórea, 137-139
Apolonio de Tiana, 135
Apuleyo de Madaura, 88, 207
Aqueos, los, 125
Aquiles, 131, 133, 144
Árabes, 125
Ares, 137
Arideo de Soli (Tespesio), 156-158
Aristágoras de Trecena, 133
Aristeas de Proconeso, 138, 139, 140, 141, 144, 151
Aristóteles, 22, 138, 148-150, 210, 211
Armenio, 148
Artemis, 136
Asclepio, 133
Ashe, Herbert, 30, 31
Asimov, Isaac, 235
Asirios, 66
Asurbanipal, 67
Atanasio, 128
Átridas, los, 131
Attar, Farid al-Din, 223
Aurelio Teodosio Macrobio, 193,

- 194, 198, 203, 211, 213
 Autronio, 183
 Avalokitesvara (Kuan-Yin), 90
 Áyax, 131, 143, 144
 Azande, 74
 Azriel, 187
- Babi, Balilonios, los, 77, 150
 Bakis, 137, 140
 Bar Kochba, 137, 140
 Baruc, 168
 Basilides de Alejandría, 182, 194, 197, 198, 203
 Bato, rey, 143
 Beda el Venerable, 219
 Ben Azzay, 176
 Ben Zoma, 176
 Berkley, George, 10, 11, 12
 Bernardo de Claraval, 225
 Berndt, R. M., 59
 Betz, Hanz Dieter, 135
 Bianchi, Ugo, 198
 Bogomilos, los, 203
 Bohr, Niels, 9
 Bolton, J. D. P., 151
 Boole, Charles, 32
 Boole, Mary, 32
 Borges, José Luis, 9, 30, 31, 32, 33, 43
 Boyancé, Pierre, 132
 Brahe, Tycho, 149
 Brandon, Ruth, 39
 Brendan, san, 211
 Bryder, Peter, 202
 Buckely, Ezra, 31
 Buenaventura, 101
 Bukhari, 221, 223
 Buraq, 221, 222
 Burkert, Walter, 145
- Calipo, 150
 Calipso, 126
 Cantharidae, 141
 Casadio, Giovanni, 180, 181
 Castaneda, Carlos, 44, 59
 Celso, 194, 208, 209
- Cerbero, 100
 Cicerón, 193
 Cicones, 125
 Circe, 126, 128, 129
 Clearco de Soli, 153
 Clemente de Alejandría, 137, 197
 Cleónimo de Atenas, 138, 153
 Collins, Adela Yarbro, 162
 Collins, J. J., 161, 162
 Confucio, 86
 Constantino el Africano, 226
 Cornelio Labeo, 153
 Cornford, E. M., 145
 Courtois, Flora, 44
 Crantor, 151
 Crookes, William, 40
- Chang Liang, 84
 Chang Tu, 88
 Chao de Ch'u, rey, 89
 Charles, R. H., 165
 Cheng Ho, 111
 Ch'en T'ang, 85
 Ch'eng Jung-sheng, 92, 93
 Chernus, Ira, 172
 Chi, emperador, 85
 Chien-pu (Shun-Yu), 88
 Chien-tse de Chao, 88
 Chi-Kung, 85
 Chi-Kung, el, 85
 Ch'i-t'ien Ta-sheng, el dios mono, 90, 113
 Chuang-ch'en Teng-yün, maestro, 92
- Damascio de Atenas, 203
 Dan, Joseph, 170
 Dante Alighieri, 112, 157, 163, 225, 231, 232, 233, 235
 David, rey, 216
 De Groot, J. J. M., 86, 90, 93
 De Jong, K. H. E., 207
 Dean-Otting, Mary, 164
 Demiurgo, el, 181
 Desa, san José de Copertino, 86
 Descartes, René, 22

- Desoille, Robert, 235
 Devadatta, 111
 Dike, 157
 Dinah, 167
 Diógenes Laercio, 142, 151
 Diomedes, 131
 Dionisio, 136, 140, 144, 157
 Dióscuros, 142, 143, 144
 Dioszegi, Vilmos, 54
 Dodds, E. R., 145
 Dodgson, Charles Lutwidge (Lewis Carroll), 38
 Dokiel, 169
 Don Juan y Don Genaro, 59
 Doniger, Wendy, 99
 Dov Baer de Lubavitch, 191
 Dov Baer de Meseritch, 190
 Drythelm of Cunningham, 219
 Dumeil, 175
 Dumuzi, 70
 Durkheim, Émile, 49
- Ea de Eridu, 71, 72
 Eácidas, los, 131
 Eaco, 140
 Einstein, Albert, 9, 30, 33, 35, 38, 48
 Eleazar ben Araq, 173
 Eleazar de Worms, 187
 Eliade, Mircea, 54, 101
 Elías, 142, 165, 216
 Eliezer, 173
 Elliott, Alan J. A., 89, 90
 Eliot, T. S., 61
 Eliseo, 142
 Elisha ben Abuyah (Aher), 176, 177
 Elkin, A. P., 59
 Elpenor, 130
 Empédocles de Acragas (Agrigento), 137, 140, 141, 142, 152
 Empedótimo de Siracusa, 137, 152
 Emperador de Jade, 95
 Eneas, 130
 Enki, 70
 Enkidu, 68, 71
 Enlil, 68, 69, 70, 71
 Enoc (Meratrón, Idris-Enoc), 165-167, 171, 176, 177, 216, 222
 Enrique, duque de Sajonia y Baviera, 229
 Ephesech, 183
 Epifanio de Salamina, 182
 Epiménides de Creta, 137, 139, 140, 141, 152
 Er de Panfilia, 148, 153-155, 169
 Ereshkigal, 69, 71
 Erinias, las, 153, 157
 Escitas, los, 116, 145
 Espartanos, los, 140
 Espeusipo, 151
 Estesícoro, 144
 Esteban, rey, 228
 Etana, 72
 Eudoxo de Cnido, 149, 150
 Euforbo, 141
 Eurípides, 137
 Eusebio, 185
 Eutimio de Nuestra Señora, el Venerable, 206
 Euvenio de Apolonia, 137
 Evans-Pritchard, E. E., 74
 Evans-Wentz, W. Y., 109
 Evodio, 204
 Ezequiel, 172
 Ezequiel de Alejandría, 172
 Ezra ben Solomon, 187
 Ezra (Esdras) de Montcontour, 189
- Fallon, F. T., 162
 Fani, Mohsin, 224
 Faniel, 168
 Fausto, 66, 69, 183
 Feacios, los, 126
 Ferécides de Siros, 140
 Ficino, Marsilio, 212, 213
 Filón de Alejandría, 165
 Filóstrato, 135
 Fino-Ugrios, los, 99
 Fischer, Hans, 53
 Flamant, Jacques, 150, 198
 Flavio Josefo, 165
 Formión de Crotona, 142, 143
 Formión de Esparta, 137

- Fox, Katherine y Margaretta, 39
 Frank, Jacob, 190
 Frazer, James George, 50, 86
 Freud, Sigmund, 101, 109
 Furseo el Irlandés, 219
- Gabriel, arcángel (Jibril), 222
 Galeno, 211
 Gallup, George, Jr., 21
 Geb, 77
 Gebga, el Pájaro Negro, 79
 Gengis-Kan, 54
 Geshtianna, 70
 Gherardesca de Pisa, 228
 Gignoux, Phillipe, 115-118
 Gilgamesh, 9, 66-69, 70, 71
 Gimbutas, Marija Aleskaité, 126
 Ginzburg, Carlo, 26, 62
 Girardo de Monte Cassino, 226
 Giri, Sri yukteswar, 43
 Gizida, 72
 Gnoli, Gherardo, 116
 Goethe, 69
 Goethe, Johann Wolfgang van, 183
 Gorakhnath de Nagarjuna, 101
 Gottschalk de Holstein, 13, 229-230
 Gregorio de Tours, 217
 Gregorio Magno, papa, 217
 Griegos, los, 125
 Gruenwald, Ithamar, 171, 178, 179
 Gurdjieff, 41-42
- H. de Saltrey, 228
 Hai Gaon, 173
 Hamor, 167
 Hécate, 136, 155, 158
 Helena de Troya, 131, 144
 Heliodoro, 204
 Hemaandra, 100
 Heracles, 130, 133, 140
 Heráclides de Ponto, 138, 141, 142, 148, 150-153
 Hermeias de Alejandria, 203, 211
 Hermes, 132
 Hermes-Thoth, Hermes Trimegistos, 132
- Hermótimo de Clazomene, 138, 141, 152
 Herodoro de Heraclea, 140
 Heródoto, 116, 133, 137, 139
 Hesiquio, 139
 Hespérides, 144
 Hierocles, 203
 Hijo del Hombre, 195
 Himmelfarb, Martha, 169, 217
 Hindúes, los, 116
 Hinton, Charles Howard, 31-39, 41, 43, 45, 47
 Hinton, James, 31
 Hipoboto, 142
 Hipólito de Roma, 180, 182
 Hititas, 68
 Hoffman, Albert, 64
 Hombre Primordial, 195
 Home, Daniel Dunglas, 40
 Homero, 125, 127, 128, 131
 Horus, 77
 Houdini, Harry, 220
 Hsüang-tsang («Tripitaka»), 113
 Hultkrantz, Ake, 53
 Hume, David, 12
 Huraya, Abu, 221
 Huwawa, 68
 Huxley, Aldous, 42, 47
- Ialdabaot-Authades, 195, 196, 197
 Idel, Moshe, 172, 186, 189
 Ieu(s), 184
 Ilabrat, 72
 Indoeuropeos, los, 126-127
 Indoiranios, los, 99, 116
 Inuit, 67
 Iranios, los, 116
 Ireneo de Lyon, 203, 217
 Isaac el Ciego, 187
 Isaías, 170, 177
 Isidoro, 197, 203
 Isis, 76, 82
 Ismael, 174
 Israel ben Eliezer, 190
 Istar-Inanna, 68, 69, 70, 71

- Jacob, 167
 Jacobsen, Thorkild, 65
 Jámblico de Celesiria, 141, 203, 211, 212
 Jenócrates, 151
 Jerjes, 140
 Jesús de Nazaret, 222
 Jonas, Hans, 182
 Jordan, David K., 90, 91
 Joseph ben Abraham Gikatilla, 187
 Juan Andrés de Játiva, 223
 Juan, apóstol, 195
 Juan, evangelista, 222, 230
 Judah ben Samuel, 187
 Julián de Eclano, 198
 Julián el Caldeo, 194, 210
 Julián el Teurgo, 194, 210
 Julián, san, 228
- Kali, 102
 Kawa Dazi Samdup, lama. 109
 Ke Hung, 83
 Ke-yü, 75
 Kirdir, 117
 Knight, W. F. Jackson, 130
 Kramer, S. N., 70
 Krushchev, Nikita, 54
 K'u Yüan, 85
 Kuan She-fu, 89
 Kuan-Yin, véase Avalokitesvara
 Kubaba, Kybebe, Cibeles, 136, 207
 Kumma, 71
 Kung-shu Tzu (Lu Pan), 86
- Lagerwey, John, 92
 Lamprias, 135
 Lang, Bernhard, 228
 Le Goff, Jacques, 225
 Leary, Timothy, 46
 Leertouwer, Lammert, 53
 Leónimo de Atenas, 142, 143, 144
 Leónimo de Crotona, 138
 Leto, 130
 Levi, 166-168
 Lewin, Dr. Louis, 45
 Lewis, Ioan M., 60
- Lewy, Hans, 210
 Li Pi «Clavicula Inmortal de Ye», 84
 Lidas de Arcadia (Aletes el Peregrino), 137
 Liddell, Alice Pleasance, 38
 Liddell, Henry George, 38
 Lisítrato de Atenas, 137
 Liu An, 84
 Livingstone, Alasdair, 182
 Lo Mou-Teng, 111
 Logos-Cristo, 181
 Lucano, 132
 Luciano, 74, 136
 Lucifer, príncipe de las Tinieblas, 216, 227 Véase también Mefistóteles
 Lucio, 88, 207
 Luria, Isaac, 188, 189
- Mach, Ernst, 11
 Maestro de la Pureza del Jade, 96
 Magi, 119, 136, 141
 Mahasaya, Bhaduri, 43
 Mahoma, el Profeta, 123, 163, 220-224
 Mahraspandan, Adurbad, 119
 Maier, Johann, 164, 165, 172
 Mani, 117, 202, 204, 205
 Manushchihr, 120
 Marcos de Munster, 135
 Marcos el Gnóstico, 182
 Margalioth, Mordecai, 177
 Massey, Charles Carleton, 41
 Masson, J. Moussaieff, 101
 Matilde de Magdeburgo, 216
 Máximo de Tiro, 139
 McDannell, Colleen, 228
 Mefistófeles, 69
 Ménades, los, 136-137
 Mendel, Menahen, 191
 Menelao, 141
 Menipo de Gadara, 136, 169
 Meuli, Karl, 145
 Miguel el Ángel (rabino), 189
 Milik, J. T., 165
 Minos, 140

- Mitra, 208-210
 Mitrobarzanes, 136
 Moisés, 165, 177, 211, 222
 Moisés de León, 187
 Monroe, Robert A., 43, 44
 Moody, Raymond, 46
 Moses ben Nahman (Nahmánides), 187
 Mtsyendranath, 101
 Mu de Chin, 8
 Musulmanes, 222
- Nagas, 101
 Namtar, 71
 Namtaru, 71
 Nanna, 71
 Natán ben Elisha Hayyim Ashkenazi (Natán de Gaza), 189, 190
 Nausicaa, 126
 Nehunya ben Hakana, 174
 Nergal, 71
 Nerón, 158
 Nicasibula de Mesenia, 134
 Nietzsche, Friedrich, 144
 Ninshubur, 70
 Noé, 177, 178
 Nous, 181
 Nü Ying y O Huang, 85
 Numenio de Apamea, 194, 198, 203
 Nur-Bakhsh, Imam Muhammad, 224
 Nut, 76
 Nyberg, Hendrick Samuel, 115
- Ofanin, los, 175
 Ofitos, los, 182
 Olimpodoro de Alejandría, 203, 211
 Oppenheim, A. Leo, 65
 Orfeo, 158
 Origenes de Alejandría, 168, 208
 Ormuz/Ohrmazd, 120-123
 Osiris, 76, 78, 80, 81
 Ouspensky, PiotrDemianovich, 41-42, 43
 Owein de Irlanda, 228
- Pablo de Alejandría, 204
 Pablo de Tarso, 215, 217, 228
 Padmasambhava, 104, 128
 Pancrates, 75
 Parménides, 145
 Patanjali, 100
 Patricio, san, 228
 Paulson, Ivar, 53, 57
 Pausanias, 134, 139, 142
 Pearson, Birger, 179
 Pedro apóstol, 228
 Pedro el Diácono, 226
 Pelagio, 198
 Penélope, 125
 Penteo, 137
 Pequeño dios de Chiali, 91
 Peratae, 182
 Píndaro, 133
 Pistis Sophia, 195, 196, 199
 Pitágoras, 137, 138, 140-141, 148, 149, 152
 Pitagóricos, los, 132, 140
 Platón, 22, 26, 138, 145-153, 157, 159, 166, 199, 210
 Plinio, 142
 Plotino, 101, 158-160, 210
 Plutarco de Queronea, 26, 135, 152-159, 166, 219-220
 Poe, Edgar Allan, 37
 Poliarato de Tasos, 137
 Polífermo, el Cíclope, 125
 Porfirio, 140, 211
 Presocráticos, los, 145
 Prisciano de Atenas, 203, 211
 Proclo de Atenas, 203, 204, 211
 Pselo, Miguel, 210
 Pu Sung-ling, 89
 Puriel, 169
- Querubines, los, 175, 177
- Ramakrishna, 102
 Rashnu, 117, 120
 Raziel, 177
 Re, 77, 78
 Rerek, el asesino del *ka*, 79

- Ring, Kenneth, 46
 Rodrigo Ximénez de Rada, 223
 Rohde, Erwin, 144
 Rolland, Romain, 101
- Sabaoth, 199
 Sakyamuni, 44
 Saldarini, A. J., 162
 Salomón, rey, 178, 222
 Sammael (Samael), 170
 Samuel ben Kalonymus de Espira, 187
 Sarpedón, 144
 Saso, Michael, 92
 Sasánidas, los, 117
 Satán, 63
 Schaefer, H. H., 115
 Schmidt, padre Wilhelm, 145
 Schneor Zalman de Liady, 191
 Scholem, Gerschom, 171, 178, 179, 189, 190
 Schopenhauer, Arthur, 12
 Senoi, los, 235
 Señora Meng, 112
 Servio, 198, 203
 Set, 80
 Setianos, los, 180, 181, 183
 Shamash, 69, 72
 Shao-kun, 84
 Shapur II, 119
 Shikoh, Dara, 224
 Shun, emperador, 85
 Sibilas, las, 137
 Siduri, 69
 Siete Arcontes, los, 195-196
 Símaco, 193
 Simbad el Marino, 125
 Simeón, 167
 Simeón bar Yohay, 188
 Simplicio de Atenas, 203, 211
 Sin, 71
 Sinesio de Cirene, 212
 Sin-liqi-unnninni, 67
 Siquem, 176
 Sísifo, 130
 Slade, Henry, 40-41
- Sobk, 77, 79
 Sócrates de Atenas, 135, 137, 148, 153
 Solón, 140
 Spiderman (Hombre Araña), 59
 Srosh, 120-121
 Ssu-ma Ch'ien, 88
 Stalin, Josef, 54
 Strong John S., 103
 Suidas, 73
 Sullivan, Lawrence, 53, 58
 Sumerios, 65
 Sun Pin, 85
 Sunniulfo de Randán, 218
 Suriel, 186
 Surya, ángel de la Presencia de Dios, 175
- T'ao Ch'ien, 87
 T'ao Hung-Ching, 84
 Talmud, Max, 33
 Tammuz, 72
 Tanaitas palestinos, 189
 Tántalo, 130
 Tardieu, Michel, 196, 202
 Tart, Charles, 44, 45
 Tbt e Istt, 79
 Teseo, 131
 Tespesio de Soloi, 219
 Thoth, 132
 Thurkill de Tunsted, 228
 Tideo y Laercio, 131
 Timarco de Queronea, 135, 154, 156, 157, 158, 219-220
 Tiresias, 129
 Titio, 130
 Tolomeo, 149, 150
 Tomás de Aquino, 149, 211, 231
 Tres Seres Puros, los, 95
 Trofonio, 131, 133, 134-136, 154, 156
 Tsevi, Shabbetai (Sabbetai), 189, 190
 Tsogyel, señora Yeshe, 128-129
 Tundal de Cashel (Tnugdál), 41
 Tungus, 67

- Tutruseah-YHVH, 175
 Tyler, Timothy J., 45
 Tylor, Edward Burnett, 49, 75

 Ulises, 125-130
 Ur-Nammu, 70
 Utnapishtim Atrahasis, 68, 69

 Vacchagotta, 102
 Vahman, 121
 Vahman, Fereydun, 119
 Varrón, 152
 Vermaseren, Maarten J., 198
 Verne, Julio, 37
 Vico, Gianbattista, 11
 Viraz, 118, 119-123
 Virgen Maria, la, 216, 225
 Virgilio, 130, 157
 Vishnu, 102
 Vishtasp, 118
 Vital, Hayyim, 188
 Vrevoel, 167

 Walt Disney, 74
 Wang-shu, 85
 Wasson, R. Gordon, 99, 115
 Wehrli, Fritz, 151
 Weill, Raymond, 81

 Weldon, Maude, 32
 Wetti de Reichenau, 220
 Weynants-Ronday, 75
 Wittgenstein, Ludwig, 23
 Wu Cheng-en, 112
 Wu Ti, 84

 Yama, 97, 100, 101, 112
 Yao, emperador, 85
 Yeshe Twogyel, 104
 Yeshoshua, 173
 Yogananda, Sri Paramahansa, 42-43
 Yohannin ben Zakkai, 173
 Yu, Anthony, 113
 Yu Pao, 87
 Yü-min, 85

 Zaleski, Carol, 46
 Zaratustra, 115, 116, 118, 120
 Zatspram, 120
 Zeus, 130, 133, 139, 140
 Zoe, 196
 Zolla, Elémire, 127-129
 Zöllner, Joseph, 40-41
 Zoroastro, el Medo, 137
 Zostrianos, 163, 183

ÍNDICE ANALÍTICO

- Abeja, 22, 127
- Accidente, 163
- Adivinación, 72, 89; *véase también*
 - Oráculo
- Agua, 50, 71, 80, 82, 83, 90, 93, 106, 110, 134, 140, 148, 156, 176, 181, 194, 201, 204, 205, 221, 223
 - de la vida, 71
- Agujero, 71, 156
- Aire, 83, 106, 107, 147, 197, 211, 219
 - «viviendo del aire», 84
- Alectromancia, 132*
- Alma, 80, 81, 87, 89, 94, 100, 108, 147, 148, 153-155, 157, 163, 165, 166, 180, 186, 188, 189, 191-195, 197, 198, 200, 201, 206, 211-213, 217-221, 227-229
 - aspecto del, 57-58
 - ba (alma de ave), 79
 - conductor (psicopompo), 132, 134
 - convocación de almas, 96, 97, 101, 132, 141, 235
 - corporalmente, 50, 86, 131
 - inmortal, 145-146
 - ka, 75-76, 79
 - kuei, 86, 87, 89
 - libre, separable, 37, 50, 57, 86, 90, 100, 117, 118, 135, 233, 235
 - mundo, 159-160
 - oculta, 87-88
 - ósea, véase Doble
 - pérdida, 56-57
 - pasaje (psicoestasia), 132, 168-169, 228-229
 - proyección, 87-88, 118, 139, 141-142
 - racional, 156, 159
 - robo, extracción, 87-88
 - shen, 86-90
 - varada, 141-142
- Alquimista, 84
- Altar, 94, 131
- Amanecer, 188
- Amanita Muscaria, *véase* Soma
- Ancestro, 75, 87, 100, 103, 157, 168
- Ángeles, 157, 164, 166-171, 174, 176-178, 185, 188, 195-196, 203, 215-216, 219, 222, 227, 229, 230
- Año, 63, 79, 206
- Antisemitismo, 32
- Antropología, 23, 49, 50, 128, 144, 199
- Apocalipsis, apocalíptico, 27, 153, 156, 157, 159-171, 175, 177-180, 184, 186, 215-217, 222-224, 226-227, 235
 - accidental, 163, 164
 - búsqueda, 164
- Árbol, 147, 188, 205
 - cósmico, 56
 - de jade, 92
 - de la iniquidad, *véase* Pneuma, *antimimon*

- laurel, 139
- tilo, 229-230
- Arcángeles, 116, 118, 120, 167-168, 176, 228
- Arco iris, 188
- Arcontes, 195, 202
- Aroma, 28
 - agradable, fragante, 120, 180, 181, 220
 - pestilente, como castigo, 122, 217, 220
 - Véase también* Incienso
- Arroz, 84
- Ascensión, 53, 55, 71, 77, 84, 89, 92, 95-95, 147, 152, 155, 163-165, 170, 174-176, 180, 189, 191, 199, 207, 211, 221, 224, 231
- Ascéticos, ascetismo, 100, 102, 104, 128, 182, 191
- Asno, 221-222
- Astrología, 149, 158, 178, 195, 198, 200, 202-204, 211
- Astronomía, 149, 152, 154, 166, 176, 231
- Atardecer, *véase* Crepúsculo
- Ataúd, *véase* Tumba
- Atriplex halimos*, *véase* Plantas
- Autobiografía, 128
- Aves (pájaros), 53, 103, 127, 186, 222
 - águila, 72, 130
 - buitres, 77, 79
 - cardenal, 87
 - cuervo, 139
 - gallo, 132
 - garza, 77, 79
 - halcón, 77, 79
 - ibis, 79
 - paloma, 227
 - pato, 77, 85
 - picaflor, 58
- Ayuno, 164, 173, 222
 - Véase también* Comida
- Bañarse, *véase* Lavarse
- Barca, 71, 74, 78, 103
 - Véase también* Transbordador
- Bardo, 94-95, 216
- Barquero, 69, 78, 102-103
- Béisbol, lanzador automático, 32
- Beleño negro (*Hyoscyamus niger*), *bangha*, 116, 118, 119
- Bilocación, 55, 59, 87
- Biografía, 128
- Boca, 56, 206, 216, 227
 - apertura de la, 73, 75-76, 106
- Bombardeo sensorial, 233
 - Véase también* Tambor; Danza; Canto
- Brujas, 20, 22, 24, 61-64
- Brujería, 26, 60, 62-64
 - similitudes con el chamanismo, 63
- Budas y Bodhisattvas, 104, 106
 - Amitabha, 87, 104, 106
 - Amoghasiddhi, 106
 - Avalokitesvara, 90, 111
 - los cinco Budas de la meditación, 106-108
 - Mamaki, *véase* Vajrasattva, 106
 - Ratnasambhava, 106
 - Sakyamuni, 44, 103
 - Vairocana, 106-107
 - Vajrasattva, 106
- Budismo, 54, 88, 102, 113, 128, 234
- Búsqueda, 67, 164
- Caballo, 85, 86, 97, 222
- Cabello, 136, 177, 195, 216
- Cabezas, 94, 108, 135, 147
 - decapitación, 133
 - tres, 132
- Cabra, 74-75
- Cadáver, 140
- Caida, caer, 156
 - Véase también* Descenso
- Calendario, 166
- Calidad de Buda, 104
- Camello, 222
- Cantar, *véase* Canto
- Canto, 100, 115, 116, 120, 178, 189, 191, 216, 230
- Cañamo (*Cannabis Indica*), 116

- Véase también* Marihuana, Bebeño negro
- Carne, 69-70, 81, 108, 117, 134, 177, 191, 195
- Carnero, *véase* Oveja
- Carroza, 83, 85, 165, 172-174, 177, 178
- *Merkabah*, 165, 166, 172-174, 178, 179, 184, 188, 198
- Castigo, 120, 122, 133, 147, 153, 157, 166-168, 201, 216, 230, 233, 235
- Catalepsia, 142, 153
- Catarismo, 225
- Caverna, 25, 26, 55, 95, 129, 154, 156
- Lough Derg, 228
- Trofinio, 134-136, 139, 140
- Ceguera, 57, 128, 144, 196
- Celibato, *véase* Sexo, abstención del
- Cerdo, 126
- Cibernética, 21, 235
- Cielo, 71, 77, 79, 81, 83, 84, 87, 89, 92, 93, 100, 113, 117, 142, 147, 148, 149, 155, 156, 164-169, 174, 176, 177, 178, 180, 182, 186, 188, 189, 195, 205, 207, 216-219, 222, 227, 230, 231, 233
- Véase también* Paraíso
- Ciencia ficción, 37, 143
- Ciervo, 127
- Véase también* Venado
- Círculo, 80, 155, 163, 231
- Ciudad, 65, 67, 68, 69, 71, 127, 140, 143, 168
- Cocodrilo, 77, 79
- Comer, 190-191
- Comida, 82, 106, 140, 191, 199, 201
- «banquete fragante», 93
- de la vida, 72
- de los muertos, 131-132, 135
- Véase también* Pan, Carne
- Complejo de Edipo, 109
- Conciencia, 25, 31
- continuidad de la, 110
- cósmica, 42, 43
- de los muertos, 105-106
- expansión, 46
- océano de la, 102
- Confucianismo, 89
- Conjuro, 73, 74, 76-78, 80, 81, 178, 190
- Conspiración, 32
- Convenciones, 19, 37
- Corazón, 43, 100, 108, 201, 211, 212, 216
- Cordero, 168-169
- Corona, 168, 190
- Cosmología, 147, 148-150, 166, 168, 188, 198
- Cráneo, 107, 201
- Crepúsculo, 168-169
- Criminal, 127, 156, 230
- Crisantemo, 84
- Cristianos; cristiandad, 54, 101, 157, 162, 163, 169, 170, 186, 187, 194, 211, 215-220, 224, 235
- Cubo de Hinton, 36, 43
- Cubo de Rubick, 36
- Cuchillo, 79, 80
- Cuello, 156
- Cuerpo, 79, 83, 84, 91, 108, 120, 136, 146, 147, 156, 159, 164, 180, 186, 188, 189, 193-196, 200, 201, 202, 212, 213, 219, 230, 233
- ausencia de, 122, 141
- de planetas, 213
- fantasmal, 51
- físico, 44, 196, 206, 212
- mental o bardo, 105-107
- Véase también* Alma, libre
- muerto, *véase* Cadáver
- múltiple, 132
- segundo, 44
- sutil, 96, 210
- Culto, 67, 194, 207, 225
- Curandero, 144-145
- Véase también* Sanar; Chamán; *Iatromantes*
- Chamanes, 22, 23, 25, 54-64, 66, 67, 96, 99, 113, 116, 130, 137, 138, 140, 144, 233
- Chamanismo, 26, 28, 53-64, 89, 93,

- 95, 101, 117-118, 132, 135, 137, 145, 148, 226, 232, 234
- objetos rituales en el, 56
 - Véase también* Tambor
 - Tajic, 55, 56
 - Turkico, 55
- Daëna, véase* Doble
- Danza, 52, 55, 61, 63, 96, 139, 191
- Dedo, 120
- Delfín, 22
- Demonios, 64, 79, 94, 128, 135, 153, 155, 178, 196, 200, 213, 228
- Depresión, 56-58
- Deprivación sensorial, 139, 233
- Descenso, 89, 96, 97, 134, 136, 156, 176, 188, 194, 211, 231
- Desenseñador, 38, 41, 42
- Deseo, 22, 29
- Despertar, 100, 102, 110, 120
- Destino, 194, 199, 200, 204, 234
- Día, 69, 87, 156
- Diálogo, 155, 164, 174
- Dientes, 77, 94, 216
- Difuntos, tierra de los, 50, 51, 56, 76, 100, 101, 112, 135, 143, 153, 233, 234
- insepultos, 129-130
 - los, 19, 20, 50, 51, 63, 79, 80, 100, 132, 133, 156, 157, 185, 199, 228, 234
 - probo, 117
 - Véase también* Infierno del Hades
- Dimensión:
- una, primera, línea, 33
 - dos, segunda, plano, 30, 33-35
 - tres, tercera, espacio, 33-35, 46-47, 235
 - cuatro, cuarta, hiperespacio, 30, 33-35, 39-42, 46-47
 - siete, 38, 42
 - once, 38
 - *enésima*, 33, 47-48
- Dioses, 35-36, 51, 68-69, 79, 80, 82, 90, 95, 102, 113, 120, 125-128, 136, 137, 142, 148, 153-156, 164-165, 168, 176, 177, 182, 186-188, 207, 212, 213, 216, 222
- comerse los dioses, 78
 - dioses mensajeros, 93
- Direcciones, 78, 96, 106, 157
- ausencia de, 92
- Discipulo, 128, 138, 174, 187, 189, 205
- Doble, 79, 117, 120
- Dolor, 55, 137
- Dragón, 84, 85, 87, 92, 96
- Drogas, 239
- alcohol, 191
 - Véase* Vino
 - cafeína, *véase* Té
 - psicótropas, psicodélicas, alucinógenas, 20, 45, 46, 56, 58, 61, 63, 99, 115, 116, 164, 233, 235
 - tabaco, 58-59
- Dualidad, dualismo, 159-160, 166-167, 188
- Ecología, 82
- Electromagnetismo, electricidad, 38, 216
- Elixir, 84, 113
- Emperador, 158-159, 190
- del Cielo, 94, 95
 - del Jade, 95
- Encantamiento, *véase* Conjuro
- Encarnación, 145-146
- previa, 151-152
 - Véase también* Nacimiento; Volver a la Vida; Reencarnación
- Epistemología, 31
- Epistemólogos, 20, 23-24
- Erizo, 127
- Erótico, 204
- deseo, 68, 108
 - fantasmas, 40
 - Véase también* Matrimonio fantasmal
 - ordalías, 79, 128-129
- Escalera, 77, 135, 208
- Escalera, escalinata, 75-76

- Escatología, 151, 153-155, 161, 166, 168
- Escorpión, 206
- Escritura, 146-147
Véase también Tablilla, Inscrición
- Esfera, Sefirot, 154, 163, 187-189, 193, 198, 203, 223, 231
Véase también Planeta
- Espacio, 106, 153, 180
- mental, 21, 235-236
- vacío, 102-103
Véase también Dimensión
- Espiritualismo, 39
- Espíritus, 78, 82, 90, 92, 155, 168, 182, 211, 216, 231
- mundo de, 61, 90
- posesión por, 56, 61
- relaciones sexuales con, 56, 58
- tierra de, 56
Véase también Matrimonio; Fantasma
- Esposa, 125, 153
- Esqueleto, 84
- traje, 56
- visualización, 56, 58
- Estados alterados de conciencia, 19, 20, 22, 24, 30, 38, 44
- Estatua, figura, figurilla, 69, 73-75, 87, 134, 139
Véase también Imagen
- Estoicismo, 196, 212
- Estrella, 77, 78, 92, 135, 147, 149, 154, 166, 216, 227
- Éter, 106, 135, 147, 148, 154
- Eternidad, 75-76
- Etnosemiótica, 25, 54
- Exorcismo, 97
- Experiencias de cuasi-muerte, 19, 29, 118, 138, 148, 152, 156, 222, 227, 232, 235
- Experiencias de fuera-del-campo, 19, 24, 29, 43-45, 232, 235
- Éxtasis, 51, 99, 136, 137, 191
- Extático, 20, 24, 44, 116, 139, 164, 186-188, 215, 223
- guerreros, masculino, 115
- Falo, 77, 113, 127, 132, 133, 181
- Fantasmas, 39-41, 44, 53, 90, 95, 112, 132, 135, 144, 231-235
- familia, 131-132
- hambrientos (Pretas), 106-107
Véase también Tierra de los fantasmas
- Fénix, 87, 94
- Fenómenos psíquicos, 39
- poderes, 42
- Ficción, 30, 43, 113
- Física, 29, 42
- Físicos, 32, 38, 39
- Flor, 94, 126
Véase también Loto
- Fórmula, *véase* Conjuro
- Fragancia, *véase* Aroma, agradable
- Fuego, 59, 77, 79, 80, 83, 93, 100, 102, 110, 119, 137, 154, 165, 174-175, 177, 186, 191, 199, 204, 211, 219-220, 228-230
- Gato, 206
- Gigantes, 125
- Glúteos, 121, 127
- Gnosticismo, 82, 162, 163, 178, 179, 180-182, 186, 194, 197-199, 202-203, 211
- Gramatología, 182-183, 186, 187
- Gran Teoría Unificada, 38
- Gravedad, 35, 38
- Guardián, 82, 92, 97, 100, 175, 210-211
- Guerra, 126, 178, 222
- Gusano, 58-59
- Hades, *véase* Infierno
- Haoma, *véase* Soma
- Hasidismo (Jusidismo, Asideísmo), 190-191
- Hermana, 79, 119, 126
Véase también matrimonio, entre parientes
- Hermanos, 112, 142

- Hermenéutica, 26, 96, 153, 224
 Hermetismo, 203
 Hereje, 176
 Hierba, 188
 Hierro, 77, 78, 128, 227
 Hija, 85, 126
 Hijo, 166, 187
 Himno, *véase* Canto
 Hinduísmo, 101-102
 Historia, 25, 66, 148, 186, 194, 234
 Historiadores, 20, 32, 218-219
 Hombres lobo, 62, 63
 Hueso, 58, 78, 83, 108, 177, 195
 Humo, 50, 95, 96, 116, 204, 219

Iatromantes, 137-145, 148, 151-152
 Véase también Sanar, Chamán,
 Curandero
 Ideas, reino de las, 146-147, 159-
 160
 Ideología, 37, 44-45, 116, 130-131,
 190
 Ilusión, 106, 108, 110, 111, 216
 Imagen, 55, 81, 195, 211
 Véase también Estatua
 Imagen en el espejo / imagen refle-
 jada, 36, 39, 41, 44
 Incienso, 95, 96, 101
 Infierno, 19, 70-71, 90, 91, 93, 97,
 100, 112, 117, 121-122, 130, 147,
 148, 151, 169, 186, 216-218, 222,
 227-228, 230, 231, 233
 Véase también Índice de lugares
 Iniciado, iniciación, 56, 59, 60, 118,
 144, 207, 208, 210
 – muerte ritual, 57-58, 60
 Inmortalidad, 60, 66-69, 71, 76, 78,
 83, 84, 86, 92, 100, 113, 116
 Inteligencia, intelecto, 196-197,
 211
 – artificial, 235-236
 Véase también Mente
 Intertextualidad, 24, 25, 43, 226
 Isla, 95, 125, 127, 135, 143, 144, 154,
 155
 Islam, 54, 147, 163, 190, 211-226

 Jaguar, 58-59
 Jainismo, 100
 Judaísmo, Tradición judía, 54, 157,
 161-180, 186-188, 194, 196, 222,
 224-234
 Jueces, 69-70
 Juicio, 79, 81, 100, 118, 153, 164,
 186
 Véase Condena

Kabbalah (Cábala), 171-172, 182-
 183, 186
Keres, 131

 Ladrones, 128
 Lamaísmo, 104-106
 Lavarse, 77, 81, 134
 Lengua, 122-123
 León, 188
 Letras del alfabeto, 186, 187, 189
 Levitación, 40, 83-86, 100, 101, 138,
 223
 Leyenda, *véase* Mito
 Liberación, 108, 120, 181, 199
 Liebre, 127
 Locura, 102, 136, 137, 176
 Loto, 102, 125, 222
 Luna, 84, 87, 95, 96, 136, 149, 153-
 156, 158, 193, 200, 205, 209-210,
 213, 216
 Luz, 84, 105-107, 149, 157, 178, 180,
 181, 199, 200, 205, 206, 230

 Madera, 74-75
 Madre, 86, 88, 102, 108, 126
 Magia, 20, 36, 79, 128, 178, 179, 212,
 213
 Maldad, mal, malvado, 194, 197,
 199, 200, 205, 206, 216
Manes, 131, 132
 Maniqueísmo, 54, 180, 197-198, 202,
 204-206
 Mano, 40, 96, 201, 221-222
 Manto, 69-70
 Mar, *véase* Océano
 Marido, 112

- Marihuana (*Cannabis sativa*), 116
 Véase también Cáñamo
 Mariposa, 57, 127
 Matemáticas, 29, 149
 – de la esperanza, 30
 Matemáticos, 32
 Materialismo dialéctico, 32
 Matrimonio, 166-167, 225
 – con parientes, 119, 120
 – fantasmal, 91
 Véase también Espíritus, relaciones sexuales con
 Matriz, 181, 183-184
 Véase también Madre; Útero
 Mazdeísmo, 119-121
 Meditación, 102, 110, 113, 180-182, 187, 188
 – samadhi, 102, 104
 Memoria, 27
 Véase también Olvido
 Mensajero, 93-94, 133, 157, 168
 Mente, 96, 111, 112, 166, 206, 234, 235
 – espacio, 21, 22, 37
 – materia mental, 111
 – *nous*, 181
 Véase Inteligencia
 Mérito, 163
Merkabah, *véase* Carroza
 Metamorfosis, 54, 55, 58, 177
 Metempsicosis, 88-89
 Metensomatosis, 27, 157, 189, 199
 Véase también Reencarnación;
 Volver a la vida; Transmigración
 Miasma, 140
 Misterios, 164, 166, 181, 198, 207, 208
 Místico, misticismo, 24, 27, 37, 42, 101, 159, 163, 172-175, 178, 182, 184-190, 223, 224
 Mito, 60, 153, 157, 179, 196, 199, 205, 206, 223, 225, 226, 227
 Mitología, 66
 Monje, 88, 109, 113, 220, 226
 Mono, 90, 113
 Monstruo, 68, 71, 127, 205
 Montañas, 50, 68, 94, 95, 132, 231
 – cósmicas, 69, 113
 Mortificación, 55, 89, 91, 128
 Mosca, 57-58
 Muerte, 57, 68, 70, 71, 111, 118, 125, 127, 156, 165, 166, 178, 194, 199, 216, 221, 233-235
 – aparente, *véase* Catalepsia; Experiencias de cuasi-muerte
 – como iniciación, *véase* Iniciación
 – estado intermedio después de, 104-106
 – momento de la, 201, 202
 – segunda, 52, 80, 234
 – temporal, 87-88
 Véase también Suicidio
 Mujer, 128, 140, 146, 168
 – adúltera, en el infierno, 122
 – como chamán, 56, 57
 – como sacerdotisa, 88, 91
 – en el infierno por rehusar el sexo, 122-123
 – en encuentros nocturnos, 62
 – en la Europa preindoeuropea, 126-128
 – hermosa, como doble del hombre probo, 117, 120
 – imposibilitada de ejercer la religión estatal, 89
 – mística, 216-217
 – serpiente, 127
 Mundo, 188, 206, 212, 232, 234
 – acceso al, 113
 – creado, 195
 – de luz, 183-184
 – exterior, 23-24
 – físico, 20, 21
 – interior, 22, 23
 – mental, 20
 – otro, 27, 234, 235
 – paralelo, 20, 21, 44, 47-48, 50
 – superior, 29
 – visión del, 150-151
 Véase también Universo
 Mundos visitados, *véase* Índice de lugares

- Muro, 165, 176, 230
 Música, 216
 – de las esferas, 135
 Véase también Canto
 Muslo, 138
 Nacimiento, 104, 155, 157, 203
 Véase también Reencarnación
 Nariz, 94, 122
 Narraciones de viajes, 138
 – *Imrama*, 125, 128
 – *Peregrinatio*, 125, 130
 Nave, 125, 127, 140, 156
 Véase también Barca
 Nazismo, 32
 Necromancia, 24, 90, 136
 Neoplatonismo, 27, 197, 203, 211-212
 New Age, 44-45, 235-236
 Ninfa, 126
 Niño, niños, 79, 109
 Nirvana, 111
 Noche, 69, 87, 120, 189, 220
 Nombre, 77-80, 82, 92, 156, 166, 175-179, 184, 187, 189, 228
 Nubes, 53, 84, 94, 95, 96, 165
 Nudo, 41
 Numerología, 186, 187
- Océano, mar, 135, 154, 157, 188, 216
 – cósmico, 69
 – sensación oceánica, 101-102
 Ofrenda, 95
 Ojos, 43, 78, 83, 100, 125, 136, 157, 177, 182, 183, 216
 Olvido, 200, 216, 226
 Oráculos, 74, 135, 139, 143, 156
 – oráculo del cadáver, 131-132
 Véase también Adivinación; Convocación de almas
 Ordalia, 52-53, 78, 119
 Ordenadores, 21
 Orejas, 83
 Oro, 84, 138, 147
 Oscuridad, 180-182, 186, 204, 205, 206, 216
 Oso, 127, 140
- Oveja, negra, 129, 131, 134
- Padre, 79, 86, 100, 108, 128, 187
 Palacio(s), 96, 176
 – *hekhalot*
 Pan, 71, 117, 182, 200
 – de la vida, 72
 – Paradoja, 39
 – Paraíso, 117, 118, 121, 144, 147, 148, 176, 186, 227, 228, 231
 Véase también Cielo
 Partícula, 19, 29, 38
 Patriarcado, 128
 Pauta, 25, 142, 163, 180, 181, 227, 231, 234, 235
 Pecado, 122, 157, 168, 186, 199
 Pecho, 120, 122, 128, 221
 Percepción, 19, 22, 29, 34-35, 43, 116, 154, 212
 – extrasensorial, 19
 Percusión, 94
 Véase también Tambor
 Peregrinaje, 125, 222, 228
 Peregrino, 113
 Perro, 84, 100, 112, 134, 136, 206
 Personificación (*somatosis*), *véase* Encarnación, Nacimiento
 Pesca, 79
 Pez, 85, 147
 Pie, 40, 128, 135, 218-219
 Piedra, 132, 133, 147, 176, 177, 189
 Piel, 85, 120, 195
 Pintura, *véase* Imagen
 Planetas, 147, 149, 163, 196, 198, 204, 206, 208, 213, 223, 224
 – ficticia, 31
 – Júpiter, 149, 150, 193, 200, 204, 209, 213
 – Luna, *véase* Índice de lugares
 – Marte, 149, 150, 193, 200, 204, 209, 213
 – Mercurio, 150, 193, 200, 204, 209, 213
 – Saturno, 149, 150, 193, 200, 204, 209, 213
 – Sol, *véase* Índice de lugares

- Tierra, *véase* Índice de lugares
- Venus, 150, 193, 200, 204, 209, 213
- Planta, 120, 205
 - beleño del hambre (*Alimos*), 140
 - del nacimiento, 72
 - del rejuvenecimiento, 69
 - hierba de la vida, 69-70
 - hierba de la virtud, 126
 - huang-ching, planta productora de la inmortalidad, 84
- Platonismo, 26, 27, 101, 146-148, 163, 168, 180, 188, 191, 194, 198, 212, 235
- Pneuma*, 180, 181, 196
 - *antimimon pneuma*, 197, 199-203
- Poción, 118, 119, 126
 - Véase también* Elixir
- Poema, 232
 - épico, 66, 67, 130-131
 - homérico, 127
 - palinodia, 144
- Polémica, 196, 198-199
- Polución, 140, 146
- Posesión, 89, 136-139
- Principio hermenéutico, 25
- Profecía, 142, 221
- Profeta, 137, 140, 168, 169
- Prostituta, 68, 112
- Psicoanálisis, 22, 23, 29
- Psicología, 21, 29, 65, 87, 89, 116, 164, 180, 191
 - etnopsicología, 49
- Psicopompo, *véase* Alma, conductor de
- Psicoterapia, 235
- Puente, 52, 112, 117, 120, 121, 218, 227, 228
- Puerta, 66, 69, 71, 77, 80-82, 92, 94, 95, 97, 112, 143, 155, 168-169, 179, 208
 - Véase también* Portal
- Pulgar, 73
- Purgatorio, 135, 155, 225, 227-228, 230-231
- Purificación, 81, 94, 148, 153, 157, 199
- Purificador, 139, 140
- Ramera, *véase* Prostituta
- Rana, 22-23, 158-159, 206
- Ratón, 58-59
- Rayo, 77, 132, 155, 178
- Red, 78, 79
- Reencarnación, 19, 189, 190
 - Véase también* Metensomatosis; Volver a la vida; Transmigración
- Reforma, 115
 - Véase también* Restablecimiento
- Reglas, 25, 28
- Relatividad, 30, 32
- Religión, 21, 36, 41, 153, 222
 - epidemia de, 64
 - Estado, 89
 - fenomenología de la, 49
 - interpretaciones de, 49
 - la propia, como doble, *véase* Doble
- Religión egipcia, 163, 184-185
- Religión griega, 125-127, 161, 164, 234
- Religión iraní, 115-117, 161, 164, 235
- Religión pagana, 193, 194
- Reptiles, 58-59
 - Véase también* Serpiente; Matar
- Restablecimiento, 119
 - Véase también* Reforma
- Retruécano, 145, 157
- Revelación, 161, 164, 166, 168, 183, 225
- Rey, 75-76, 87
- Río, corriente, 87, 112, 134, 140, 154, 168, 218, 228, 229
 - de lágrimas, 121-122
 - del olvido, 148
 - Véase también* Transbordador; Barquero
- Rito, 73, 182
 - iniciación, *véase* Iniciación
 - por los muertos, 119
- Ritual, 108, 134, 178, 222

- apertura de la boca, 73, 76
- ataque al Infierno, 97
- bautismo, 182
- consagración, 93
- de anunciación, 94-95
- Tierra del Camino, 93, 95
- Rodilla, 173-174, 177
- Rosacruces, 31
- Rostro, 43, 77, 155, 196

- Sacerdocio, 88, 93
- Sacerdote, 74, 88-89, 93, 97, 99, 102, 117, 119-120, 133, 135, 153, 168
- Sacrificio, 89, 132, 134, 182
 - Véase también* Ofrenda
- Saltamontes, 58-59, 77
- Sanar (o curar), 56, 134, 139
 - héroe sanador, 133, 142
 - oráculo sanador, 133
 - profeta, *véase* *Iatromantes*
- Sangre, 130, 185, 191, 195
- Sátira, 152-153
- Sefirot, véase* Esfera
- Serpiente o Víbora, 69, 71, 72, 101, 112, 134, 136, 181, 182, 206
 - mujer-serpiente, 127
 - serpiente arocoiris, 60
- Sesiones espiritistas, 39, 56, 90, 95
- Seta, 99, 115, 116
- Sexo, 22, 23, 108-109, 182, 188, 205
 - abstención del, 172-173
 - como forma de ascetismo, 182
 - deseo excesivo por, 68, 101
 - fornicación, espíritu de, 216
 - pecados sexuales, 122, 220
 - rituales, 182-183
- Shabbatianismo, 189, 190
- Shenismo, 89-91
- Símbolo, 97, 126
- Sirviente, 72, 73, 178
 - mágico, 74-75
- Sociedad matrifocal, 126
- Sol, 69, 81, 84, 87, 95, 96, 126, 138, 149, 158, 193, 208-210, 213, 216
- Soma, Haoma, 99, 115-116
- Suciedad o Tierra, 69, 71
- Sudor, 78, 200, 205
- Sueño / Dormir, 69, 100, 110, 119, 132, 139, 164-166, 168, 212, 234
- Sueños, 21, 22, 24, 29, 30, 44, 50, 63, 71, 100, 108, 110, 111, 132, 178, 212, 233
- Suicidio, 51, 183

- Tablilla, 67, 87, 135
- Tambor, 56, 61, 71, 93, 95-97, 116
 - Véase también* Percusión
- Tantra, 102-104
- Taoísmo, 83-85, 113
- Té, 96, 112
- Tecnología, 31, 44
- Templo, 65, 74, 87, 93, 119, 133, 148, 164-166, 168, 176
- Tiempo, 36
- Tierra, 69, 71, 87, 93, 95, 100, 113, 117, 136, 142, 154-157, 164, 166, 170, 178, 201, 205, 208, 227
 - como cóncava, 147
 - «Tierra Verdadera», 147, 148, 150-151
- Tigre, 85, 87
- Toro, 127, 168
- Tortuga, 127
- Tradiciones, 28, 64, 101, 176, 190, 233, 234
 - culturales, 26
 - orales, 226
- Traje, 56
- Trance, 54, 59, 61, 89
- Transbordador, 69, 78
- Transmigración, 148, 155, 200
 - Véase también* Volver a la vida
- Transmisión, 25
 - cognitiva, 27, 28
- Trono, 94, 117, 165, 168, 177, 216
- Trueno, 87, 106, 178
- Tumba, 65, 73, 76, 78, 80, 90, 135, 186, 189

- Universo, 74, 78, 148, 181, 188, 231
 - imaginario, 235-236
 - paralelo, 54, 235

- Uno, el, 159-160
 Útero, 181, 201
- Vaca, 77, 227
 Vagina, 128-129
 Vehículo, 53, 59, 85, 95, 194, 206, 211-212
 Venado, 87, 168
 Viajes ultramundanos, 19-21, 25, 28, 29, 37, 51-53, 55-56, 64, 65, 93, 95, 96, 101, 102, 111-113, 117-120, 123, 135, 138, 152, 161-164, 166, 168, 169, 176, 177, 180, 182, 207-208, 223, 225, 226, 230, 232-235
 Vibora, *véase* Serpiente
 Vida futura, 76, 81, 102, 117, 147, 186, 234, 235
 Vidente, 117, 137, 138, 139
 Viento, 71, 85, 87, 95, 96, 135, 140, 165, 178, 181, 204
 – fragante, agradable, 120, 230
Véase también Aroma
 Vino, 94, 95, 118, 119, 139
- Violación, 128, 129, 167-168
 Visiones, 21, 24, 29, 30, 37, 102, 116, 133-135, 154, 156, 164, 165, 169-170, 178, 215, 218-221, 226, 228, 229, 234
 – del infierno, 71
 – relato visionario, 153
 Visualización, 36, 96, 110, 180, 182, 188, 189
 Volar, *véase* Levitación
 Volver a la vida, 77, 81, 100, 108, 110, 111, 194
Véase también Metensomatosi; Reencarnación; Transmigración
 Vuelos, nocturnos, 62
- Yoga, 101, 102, 109
 – misticismo yoga y arrebató extático, 101
- Zapatos, 85, 215, 229
 Zen, 44-45
 Zoroastrismo, 54, 115-117

También publicado por Paidós

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES **MIRCEA ELIADE Y IOAN P. COULIANO**

El presente diccionario no incluye sólo importantes artículos dedicados a las diferentes religiones del mundo, sino, además, toda una serie de informaciones actualizadas sobre sus fundadores, sus profetas, sus libros sagrados y las diversas corrientes espirituales que han dejado su huella en la historia religiosa de la humanidad. Caracterizando a la religión como un sistema, los autores sitúan en una nueva perspectiva la idea de una historia comparada de las religiones y, a partir de ahí, comprimen conceptos y sintetizan tendencias hasta conseguir un texto a la vez riguroso y accesible. Y no es en absoluto extraño, pues la combinación de Eliade y Couliano debía producir forzosamente un volumen en el que se integraran a la perfección la erudición y la sencillez. Mircea Eliade, nacido en Bucarest en 1907 y fallecido en 1986, fue catedrático de historia de las religiones en la Universidad de Chicago, y autor de libros como *Metodología de la historia de las religiones* o *Patánjali y el yoga*, ambos publicados también por Paidós. Por su parte, Ioan P. Couliano nació en Rumanía en 1950 e inició su colaboración con Eliade en 1975, antes de ser nombrado profesor asociado en la Universidad de Chicago. Este diccionario —que Mircea Eliade no pudo ver terminado— constituye la cima de su fructífera colaboración: en otras palabras, un libro de consulta imprescindible.