

NOTA.

José Luis Cardero López es Doctor en Ciencias Políticas y Sociología, especialidad de Antropología Social, por la Universidad Complutense de Madrid. Ha llevado a cabo, entre otras, investigaciones y trabajos de campo en la Bretaña francesa sobre mitología céltica y sobre los espacios sagrados (Chapelles) establecidos en el finisterre bretón, frente al Océano. Sus campos de trabajo preferentes como antropólogo son la mitología y la simbología analizadas a través de instrumentos como los proporcionados por la hermenéutica antropológica.

El presente trabajo fue presentado en junio de 2008 para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en el Instituto de Ciencias de las Religiones, dirigido por el Profesor Dr. Francisco Díez de Velasco y calificado como “sobresaliente”.

PUBLICACIONES

(2007). Monstruos, Muertos y dioses oscuros. Editorial Aguilar. Santillana.

(2006). El Aturdimiento (2). La soledad y la multiplicación de conciencias. En *A Parte rei, Revista de filosofía*. nº 46. julio. <http://serbal.pntic.mec.es>

(2006). ¿En el camino del ideal de Nietzsche?. En *HyperNietzsche*. <http://www.hypernietzsche.org/navigate.php?sigle=jcardero1>

(2006). El Aturdimiento. Conspiración, orden social y persistencia de cosmovisiones. En *A Parte Rei, Revista de filosofía*. nº 44, marzo. <http://serbal.pntic.mec.es>

(2005). Dialéctica del Mal. (¿De qué se ríe el diablo?) En *A Parte Rei, Revista de filosofía*. nº 42, noviembre. <http://serbal.pntic.mec.es>

(2005). La furia del dios (lo divino, lo demoníaco y el mal como fantasmagorías). En *A Parte Rei, Revista de filosofía*. nº 38. mayo. <http://serbal.pntic.mec.es>

(2005). Xogos de vida, amor e morte en Aquilino Iglesia Alvariño. Boletín do Museo Provincial de Lugo, XII

(2004). El miedo del dios. En *A Parte rei, revista de filosofía*. nº 31. Enero. <http://serbal.pntic.mec.es>

(2004). Kant, el entusiasmo de la razón. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 9. <http://www.ucm.es/info/nomadas/9>

(2004) En colaboración con Alberto J. Gil Ibáñez. Miedo y engaño a través de los procesos de institucionalización del poder. En *Revista de Antropología Experimental*. Universidad de Jaén. nº 4. <http://www.ujaen.es>

(2004) De la *Presencia* al Principio de Prometeo. Un cambio estético de lo sagrado. En *Revista de Antropología Experimental*. Universidad de Jaén. nº 4. <http://www.ujaen.es>

(2003). En colaboración con Alberto J. Gil Ibáñez. La guerra de los caracteres (la madre de todas las batallas). En *Revista de Antropología Experimental*. Universidad de Jaén. nº 3. <http://www.ujaen.es>

(2003). Análisis del espacio en un lugar sagrado. En *Gazeta de Antropología*. Universidad de Granada, nº 19.

(1995-1996). El Juicio final: visiones y estructuras. Boletín do Museo Provincial de Lugo, VII

(1994). Antropología y literatura. La identidad socio cultural en la literatura gallega. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Publicaciones

(1993). Xogos de amor e morte en Castelao. En *Grial*, Ed. Galaxia, Vigo

(1992). Los cuentos populares de la provincia de Lugo. Apuntes para una reflexión antropológica. En *Lucensia. Miscelánea de cultura e investigación*, nº 5. Lugo

(1991). Galicia, Valle Inclán e a morte. En *Grial*, Ed. Galaxia, Vigo

De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo Religioso
**(*Magische Flucht*, Vuelo Mágico y éxtasis como experiencias
con lo Sagrado)**

JOSE LUIS CARDERO LOPEZ

INDICE

Introducción: De lo Numinoso a lo Sagrado: El camino de las experiencias de la Muerte.

1. Lo Numinoso y lo Sagrado.

1.1 El concepto de lo Numinoso y lo Sagrado en Rudolf Otto y en Mircea Eliade.

1.2. Lo Numinoso como Presencia y como experiencia.

1.3. Lo Sagrado como manifestación y reducción de lo Numinoso a la medida y a la espera de lo humano.

2. Lo Religioso.

2.1. Los caminos desde lo Numinoso y lo Sagrado: *Homo Necans* y crisis sacrificial

2.2. El hecho religioso y su institucionalización

2.3. El hecho chamánico

3. La *Magische Flucht*.

3.1. Apuntes y referencias: La *Magische Flucht* o *Huída Mágica* en la tradición.

3.2. La *Magische Flucht* y la Muerte como arquetipos

3.3. La Huida Mágica y los medios mágicos

4. El Vuelo mágico y el Extasis.

4.1 Extasis, Vuelo Mágico y ascensión celeste

4.2 El Vuelo Mágico y las distintas vías expresivas de lo Sagrado

4.3 Los caminos hacia el Otro Mundo. Crítica de una Presencia abandonada.

Conclusiones

Bibliografía.

Anexos.

Introducción: De lo Numinoso a lo Sagrado: El camino de las experiencias de la Muerte.

Algunas de las experiencias de los seres humanos en relación con esas fuerzas extrañas mediante las que se representan lo Numinoso y lo Sagrado, se hallan vinculadas con el proceso que atañe al misterio de la vida – su inicio, su continuación, su final y lo que pueda haber más allá de ella- pero también se relacionan, según veremos, con otro gran impulso, expresado a través de elementos significantes como los figurados por relatos y tradiciones contruidos sobre el tema de la *huida ante la muerte* o sobre el escape del *lugar de los muertos*.

Ambas vías se han desarrollado abundantemente en todas las culturas a través de la mitología y de la tradición, de manera que en los relatos y en los textos encontramos, por lo general, datos abundantes sobre ellos y su desarrollo, aunque con el paso del tiempo y la transformación de las culturas en entes cada vez más globalizados, no siempre sea fácil entresacarlos de cada conjunto cultural o ponerlos de relieve contrastándolos respecto a otras entidades de aquellos conjuntos.

El propósito principal de éste trabajo es poner de relieve los pasos de una hipotética evolución conceptual ocurrida desde lo Numinoso hasta lo Religioso a través de conceptos intermedios como el de lo Sagrado. Dichos conceptos, según creo, no han sido demasiado bien delimitados en su significación por los diferentes autores que los han utilizado. Ello ocurre por la propia naturaleza del fenómeno que describen –que no es en definitiva más que una variante del eterno proceso de definición –o autodefinición- del ser humano frente al otro o a lo Otro- y también por la necesidad de proyectar ese proceso definitorio hacia un plano distinto de aquél que contiene al propio ser proyectante, es decir, al ser humano. Un afán de distanciamiento, por tanto, que muy bien puede generar, por sí mismo y con ayuda de otros, la ilusión fantasmática conocida por algunos como la *sombra del dios*¹.

¹ El dios es algo originado en nosotros mismos, pero proyectado hacia el infinito y hecho residir allí, desde donde actúa (en reflejo) sobre nosotros. He tratado este tema en otro trabajo, J.L. Cardero, *El miedo del dios*, A parte Rei, Revista de Filosofía, nº 31.

Pretendo establecer el desarrollo de este análisis básicamente sobre tres niveles, que se consideran diferenciados únicamente por razones prácticas, ya que en realidad se corresponden con una actividad humana permanente y continua en la que existen muy pocas interrupciones, debido, precisamente, a su propia naturaleza.

El primero de dichos niveles pretende un objetivo: encontrar una perspectiva simbólico-cognitiva mediante la cual se justifique la utilización de los conceptos Numinoso y Sagrado como elementos significantes que forman parte de un conjunto –o *continuum*- de experiencias humanas progresivamente transformadas en su cualidad, bien se consideren éstas experiencias como algo llegado al propio ser humano desde su exterior, o simplemente derivadas de su actividad como ser social.

El segundo nivel nos permitirá justificar el hecho religioso como una construcción simbólico-cognitiva derivada de esa primera evolución lograda a partir de lo Numinoso y desde éste hacia lo Sagrado. Lo Religioso se correspondería, por tanto, con un proceso de institucionalización de lo Sagrado que se logra en un plano de actuación ya decididamente social, por más que las experiencias hierofánicas y teofánicas e incluso algunas experiencias de tipo religioso, puedan tener lugar en un marco mucho más personal e independiente de cualquier otra connotación.

El tercer nivel será aquél que nos permita, a partir de los resultados obtenidos en los dos primeros, examinar ciertas construcciones o articulaciones simbólicas –por ejemplo, en nuestro caso, las elaboraciones textuales² fundamentadas en la huida de la muerte o en la huida del lugar, o mundo, de los muertos- como una de las fuentes de las que nacen ese tipo de experiencias de carácter sagrado que, mas adelante, pueden culminar en acontecimientos o hechos religiosos. Hay que tener también en cuenta que la mitología establecida sobre los motivos de la huida de la muerte se corresponde, al parecer, con un arquetipo cultural de origen muy antiguo, según señalan al respecto algunos autores³.

² Considerando *texto* en su sentido más amplio y no sólo en el literario. Por ejemplo, en el apuntado por Umberto Eco en alguno de sus trabajos como *Lector in fabula* o *Tratado de semiótica general*.

³ Entre los que figura Mircea Eliade. Ver *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951. p. 365 y s. También en *Mythes, rêves et Mystères*, p. 131 y s,

No debemos olvidar que estamos en presencia de una organización compleja en la cual se integran los diferentes niveles o planos descritos, a los cuales únicamente pretendemos distinguir y clasificar como entidades singulares con el fin de comprender un poco mejor su actuación y sus relaciones. Sin embargo, los resultados que obtendremos en nuestra investigación se corresponderán casi siempre con los que cabría esperar de la actuación de una totalidad polimórfica y no siempre unitaria en sus respuestas, las cuales se mostrarán, por lo general, como aquellas que vendrían de algo que es, por su propia naturaleza, esencialmente paradójico y ambiguo.

Examinaremos, por tanto, lo Numinoso y lo Sagrado en primer lugar, tratando de adivinar a que tipo de realidades podrían corresponder y, si ello es posible, analizar dichas realidades en el seno de una búsqueda más amplia sobre la trascendencia. Lo que no impedirá estudiar asimismo su papel en la génesis de los temores y miedos arquetípicos de los seres humanos, porque esa línea de análisis puede ser importante de cara a la explicación de, al menos, ciertos fenómenos que suelen considerarse como religiosos, aun cuando no lo sean o su adscripción a ese ámbito pueda ser discutible. Y me refiero sobre todo, aunque no exclusivamente, a los mecanismos – aparentemente contradictorios- de parálisis y de huida frente a las manifestaciones de algo que es inconcebible, aterrador, y que se acerca a nosotros desde fuera del ámbito controlado, ordenado y sujeto a normas que constituye nuestro refugio ⁴.

Después de ese examen, nos veremos enfrentados a la Muerte. Tal vez comprobemos que, en numerosas ocasiones, los acercamientos a lo Numinoso y lo Sagrado han determinado enfrentamientos con la Muerte que no resultaron sólo metafóricos. Hemos de preguntarnos si, cuando nos aproximamos a ese hecho de lo absolutamente ajeno del que nos hablan ciertos autores, no avanzamos más deprisa de lo que sería natural, por el camino de la Muerte. O si las preguntas planteadas acerca de aquellas energías tremendas y tan difíciles de aceptar, no resultan ser, en definitiva,

⁴ La descripción que da Girard sobre lo que ocurre cuando se produce la *ruptura de la esfera protectora* que nos envuelve. O cómo lo sagrado incluye todas aquellas fuerzas que pueden dañar al ser humano, incluso cuando afirma que *es necesario mantenerse lo más alejado posible de las fuerzas de lo sagrado*. Ver en René Girard, *La violence et le sacré*, p. 53 y s.

inseparables de una necesidad, que es la que determina, precisamente, nuestra pertenencia a la Muerte.

Nosotros observamos eso que algunos denominan hecho religioso con una perspectiva siempre peculiar, porque, o bien lo miramos con la prevención que inspiran aquellas cuestiones espinosas a las que, en definitiva, nadie sabe como contestar de manera adecuada y satisfactoria, o bien estamos tan sumergidos en su realidad –sea ésta la que fuere- que no somos capaces de contemplarlo con la necesaria distancia. Pero el hecho religioso observable o del que se habla comunmente, es algo que ya ha sido muy elaborado y manipulado por las energías –casi nunca calmadas y suaves y menos en éste caso- de la sociedad humana, en cualquier lugar o periodo histórico que consideremos.

Porque posiblemente cometeríamos un error fatal de apreciación si consideramos a los hechos religiosos como hitos o jalones en una carrera evolutiva. En este sentido, podemos coincidir con René Guénon cuando afirma que no se trata de evolución, sino de Tradición, aunque él no se refiera concretamente al hecho religioso como tal. Si la religión viene a ser de alguna manera el resultado de la integración de hechos religiosos, no parece que vaya a haber por ello una religión que sea más moderna que las demás, ni que las manifestaciones presuntamente sobrenaturales de tiempos pasados, como la llamada *Aius locutius* que los romanos observaban en el bosque de Vesta⁵ y a la que se dirigían con la célebre invocación *Siue deus siue dea...*⁶, puedan considerarse menos evolucionadas que algunas otras de un tipo parecido, más recientes o incluso pertenecientes a nuestros días.

La cuestión es si tenemos la capacidad para examinar eso a lo que denominamos absolutamente otro, o si tenemos siquiera la posibilidad de imaginarnos su naturaleza, su apariencia, incluso la forma bajo la cual se presentará ante nosotros cuando lo haga sin ser llamado, por su propia voluntad de aparecerse. La saturación de este mundo en que vivimos por tantas generaciones de valores religiosos, quizá nos haya convertido en seres

⁵ Personificación de una voz sobrenatural que desde el bosque de Vesta avisó a un tal Marco Cecilio que alertara a los romanos de la inminente llegada de los galos en el 390 a.n.e.. Ver CONTRERAS VALVERDE, JOSE-RAMOS ACEBES, GRACIA y RICO RICO, INES, *Diccionario de la religión romana*, Ediciones Clásicas. Madrid, 1992. pág. 18.

⁶ “Seas dios o diosa...” Fórmula litúrgica empleada al invocar a todas las posibles divinidades desconocidas. *Ibidem*, Pag. 187.

acomodaticios frente a la realidad terrible y fascinadora de esa cara que lo numinoso puede presentarnos en cualquier momento. Cabe preguntarse también por la utilidad de nuestra preocupación dentro de ese mismo mundo en el que todo ha sido ya previsto, hasta lo inimaginable.

Cuando leemos uno de esos relatos en los que el héroe huye de algo terrible que va tras él, o escuchamos los cuentos de una diosa canibal que persigue a dos hermanos que se esconden para no ser capturados, no estamos asistiendo, como algunos dicen, a la representación de una fuga frente a la simple muerte física. No existe ninguna necesidad –tampoco existe posibilidad alguna- de huir de nuestra muerte si se considera a ésta como el final de las actividades orgánicas y funcionales que nos caracterizan corporalmente. Ella va siempre con nosotros y sería tan inútil pretender escapar de su presencia como taparnos los oídos para no escuchar el latir de nuestro corazón.

Esas leyendas y cuentos que todavía es posible escuchar hoy en muchos países y que son patrimonio de culturas bien distintas, no nos describen por tanto la huida del héroe frente a la muerte corporal, sino quizá su escape de lo numinoso –lo absolutamente ajeno- que se acerca a él y que tal vez se puede representar a veces por la Muerte-arquetipo. El esquema genérico del relato toca así estructuras arquetípicas tan profundamente compartidas y arraigadas en los seres humanos –en el sentido descrito por Carl G. Jung⁷- que podemos encontrar sus traducciones y versiones por doquier y en casi todos los idiomas. Desde los relatos correspondientes a los yōkaï o demonios japoneses, hasta los cuentos de fantasmas victorianos de Montagu R. James, o las historias que se cuentan a los niños en México sobre la *Tlantepuzilama* –la Vieja de los Dientes de Cobre- todos plantean lo mismo: la descripción de una huida mágica frente a lo tremendo, horrible, misterioso y fascinante que nos persigue a todos nosotros desde el principio de los tiempos y tal vez desde nuestro propio interior.

⁷ Es decir, como “idea”, considerada en el sentido platónico (la “idea” era preexistente y superior a toda fenomenalidad). En este sentido ha de entenderse la Muerte-arquetipo, como “idea” preexistente a la fenomenalidad de la muerte física. Ver C.G. Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Obra Completa. Volumen 9/1. Editorial Trotta, 2002. p. 73 y s.

¿Es posible, en ese camino de huida, construir la religión? ¿A qué preguntas responde el ser humano cuando crea o establece en el interior de su protegido hábitat, lo Sagrado-institucionalizado?

Necesitamos ser conscientes de un hecho crucial, al menos para el establecimiento de las coordenadas de la presente discusión: afirmar que el hombre puede construir la religión supone pensar en un plano distinto al representado por aquellos sistemas y autores que consideran al *homo religiosus* como un aspecto esencial del ser humano. El *homo religiosus* no deviene: funda el mundo. Lo que hay más allá, no forma parte de él ni de su cosmos, ni tan siquiera se puede considerar como mundo en sentido estricto. Según dice Eliade, por ejemplo, ser –o más bién, hacerse- “hombre” significa ser religioso⁸.

¿Pero, entonces, por qué la huida? ¿Por qué el hecho de escapar de la Muerte-arquetipo, posee tanto vigor en los seres humanos de todos los tiempos? ¿Es que, acaso, cada vez que leemos uno de estos cuentos o escuchamos una de esas leyendas repartidas por doquier, escapamos con ello –idealmente, metafóricamente- de los dioses, de su manifestación, pedazo o fragmento, todavía numinosos, todavía absolutamente ajenos?

Yo creo, desde luego, que los seres humanos construimos, cada uno, nuestra propia religión, calladamente, a escondidas quizá, siempre que, por ejemplo, escuchamos la terrible historia de la *Tlantepuzilama*, con la que se horrorizaron y conmovieron hasta los duros conquistadores cuando tuvieron noticias acerca de la diosa canibal y de sus hazañas, igual que hoy sigue espantando su recuerdo a los niños y no tan niños de Tula, Tezcoco y otros territorios mexicanos⁹. O siempre que se nos ponen delante algunos de los iconos contemporáneos que han sustituido a los viejos temores –Alien, Gozilla, tal vez el Drácula de Stocker- por otros miedos más cercanos. Y entonces, cuando arrecian esos terrores, no deseamos caminar demasiado lejos de los cultos oficiales, que, al fin y al cabo, nos proporcionan una infraestructura más o menos probada, pero segura, y la bastante cierta comodidad de lo ya establecido.

⁸ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. 1. Prefacio, p. 15.

⁹ Ver Guilhem Olivier, *Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica*. Estudios de Cultura Náhuatl. Volumen 36. Universidad Nacional Autónoma de México.

La religión, por tanto, se construye. Y resulta ser así mucho más eficaz, aunque sólo sea para espantar durante un rato los agobios e inquietudes que produce en nosotros el abismo vacío el cual, según el Popol Vuh, está arriba y abajo, delante y detrás, desde hace mucho, muchísimo tiempo, pero también se abre dentro, muy dentro, de nuestros corazones.

Después de todo, desde allí o desde fuera, los dioses siempre intentan acercarse a nosotros. Así lo dicen los Señores de Xibalbá:

*No sabíamos que por estos contornos hubiera gentes tan audaces. Salgan pronto a buscarlas. Vivas o muertas, tráiganlas, que queremos conocerles la cara. Si vienen vivas jugaremos con ellas el juego ritual y si pierden podremos castigarlas como se merecen sin que nadie nos crea injustos.*¹⁰.

¹⁰ Las leyendas del Popol Vuh. Contadas por Ermilo Abreu Gómez. Colección Austral. Espasa Calpe, S.A.. México, 1964. p. 66.

1. Lo Numinoso y lo Sagrado

1.1. El concepto de lo Numinoso y lo Sagrado en Rudolf Otto y en Mircea Eliade.

*Evolución de ambos conceptos en textos de dichos autores. El *Mysterium Tremendum y Fascinans*. El sentido de la dependencia. La criatura ante lo Absolutamente otro. El Pavor demoniaco. Hierofanías y teofanías. El Más Allá del sentido moral, la Ley Moral, conduce hacia el despliegue simbólico del Cosmos.*

Tal vez uno de los primeros problemas que encontramos al abordar el estudio de estos conceptos –Numinoso, Sagrado, Santo, Religioso- sea la escasa decisión con la que ciertos autores se prestan a establecer distinciones netas y precisas entre ellos, de manera que puedan ser llevados más allá de su empleo coyuntural o circunstancial en determinados contextos. Esto puede observarse, por ejemplo, cuando intentamos seguir las explicaciones de Rudolf Otto en torno a lo Santo y a lo Numinoso ¹¹, pese a que, finalmente, y aun manteniendo esa imprecisión en el empleo de dichos términos, sea posible llegar a una conclusión más o menos explícita en lo que al examen de tales conceptos se refiere, así como a su posible empleo singularizado para justificar los diversos aspectos que ellos –o sus denotadores- pudiesen presentar en el camino seguido a lo largo de un hipotético *continuum* teórico-metodológico que los abarcase en todas sus expresiones posibles.

También cabe dentro de lo posible –y es necesario tener en cuenta dicha posibilidad- que esa imprecisión de la que hablamos pueda ser intencionada, o tal vez producida por la propia naturaleza de ese fenómeno al que conocemos como lo Sagrado. O si tal imprecisión no fuese querida, buscada o cuando menos, permitida, que los autores en cuestión y muchos de sus seguidores o comentaristas apoyados en el discurso de aquellos, no concediesen demasiada importancia –por diversas razones que quizá habría que dilucidar- a ciertas cristalizaciones de significado producidas en tales conceptos, surgidas aquí y allá en circunstancias particulares o al hilo de la argumentación de que se trate en cada caso.

Conviene empezar considerando algunas breves cuestiones sobre terminología. Así, la obra de Rudolf Otto cuyas referencias utilizaré en el

¹¹ Utilizo aquí el texto clásico de Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

presente trabajo aparece titulada en alemán como *Das Heilige*¹², es decir, algo que puede referirse a lo Sagrado y a lo Santo, aunque será necesario también matizar adecuadamente el significado de ambos términos (Sagrado- Santo) y, de manera muy particular, poner de relieve los sistemas de connotaciones que dichos términos articulan¹³. A su vez el trabajo de Mircea Eliade *Le sacré et le profane*, fue publicado originalmente bajo el título de *Das Heilige und das Profane*¹⁴. La imprecisión a la que hice referencia anteriormente, parece surgir ya desde el momento en que se usan ambos términos (Sagrado-Santo) con una cierta indiferencia¹⁵, ya que las implicaciones y los significados, a veces entrelazados e inextricables, de ambos términos, surgen desde el momento mismo de su utilización en un texto y sólo el contexto puede permitir, quizá, que se establezca alguna gradación, evolución o distinción de significado entre ellos.

Sin embargo, en mi opinión, Sagrado y Santo no sólo son términos que deberían mantener su singularidad semántica, sino que además podrían representar tal vez la proyección desde el lenguaje de dos fases singulares – aunque, desde luego no irremediabilmente separadas, o al menos sólo separadas a efectos de comprensión y entendimiento- en un hipotético proceso o *continuum* de transformación que pueda subentenderse entre Numinoso de un

¹² *Heilig, Heilige*: santo, santa, sagrado. Así, *das Heilige Land*, La Tierra Santa. Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, 1ª ed., 1ª reimp., Madrid, 1985. (*Das Heilige- Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1917)

¹³ Véase al respecto, la puntualización que sobre el título español del libro de Otto (*Das Heilige*) hace Angel Álvarez de Miranda en *Un tratado de Historia de las Religiones*. Cuadernos Hispanoamericanos, 61. pp. 111-112: “La mala fortuna del título español del libro de Otto: *Das Heilige*, que fue vertido al español por *Lo Santo*...la versión española no debió nunca intitularse *Lo Santo*, sino *Lo Sagrado*...” Recogido en Francisco Diez de Velasco, *Angel Alvarez de Miranda, historiador de las religiones*. Ediciones del Orto, 2007. pp. 84-85.

¹⁴ En 1957, en la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, dirigida por Ernesto Grassi (Rowohlt Taschenbuschverlag GmbH, Hamburg, 1955-1970). Aquí utilizo la traducción francesa *Le sacré et le profane*, Éditions Gallimard (1965), 1994.

¹⁵ Así, por ejemplo, Santo: Sagrado, inviolable. Dejando aparte expresiones derivadas que, en mi opinión, aparecen en un plano semánticamente más avanzado –aunque tal vez sólo sea un nivel distinto, sin más implicaciones significantes- como la que sigue: Santo, perfecto y libre de toda culpa, lo que está *especialmente consagrado a Dios*, etc. Algo parecido ocurre con el término “Sagrado”. Ver Julio Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española*, 2ª ed., Madrid, 1971. Si examinamos el latino *sacer*, obtendremos: sagrado, consagrado a una divinidad. Pero también, santo, venerado, agosto, dedicado a un dios. Curiosamente, también surge aquí el significado *maldito*, execrable (p. ej., *auri sacra fames*, sed execrable del oro) y la *consagración* a los dioses infernales (Ver *Diccionario Latino-Español, Español-Latino* de Vicente García de Diego, 6ª ed., Barcelona, 1964.) lo que apunta tal vez a ese *doble carácter o doble aspecto* que en la tradición suele presentar casi siempre lo Sagrado.

lado y Sagrado de otro y que intentaré poner de relieve en el discurso y en la argumentación de nuestros autores.

En Rudolf Otto, ambos conceptos aparecen vinculados entre sí y como surgidos o crecidos a partir del concepto de lo numinoso. Cuando se refiere a Lo Santo, argumentando que es *una categoría explicativa y valorativa que...como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa* ¹⁶, indica también que el sentido que el propio uso del término implica no alcanza a su sentido primigenio, es decir, a ese aspecto casi siempre oculto que representa un excedente de significación junto al que no se puede considerar en ningún caso el sentido moral, que viene a ser el que tapa o disimula tras los velos del imperativo categórico la auténtica realidad, corporeidad o masa de eso que nos observa desde las sombras.

Otto quiere analizar Lo Santo desprovoyéndolo de su componente moral, lo mismo que desea desproveerlo también de *cualquier otro componente racional* ¹⁷. De esa manera, tal vez quede al descubierto lo que yace en la oscuridad de lo terrible y de lo inefable y que en ocasiones se proyecta hacia el Cosmos humano –es decir, hacia el universo ordenado, clasificado y entendido culturalmente- presentándose en toda su majestad o, cuando menos, en toda la que los seres humanos podemos soportar.

El mecanismo mediante el cual los humanos adaptamos a nuestras posibilidades –o a nuestra capacidad de resistencia frente a lo que se presenta como absolutamente otro- el verdadero aspecto de aquello que se nos aparece como Lo Santo es el siguiente, según Otto: lo vinculamos con lo absolutamente bueno. Sin embargo, el significado completo de los términos clásicos con los cuales identificamos Lo Santo (por ejemplo, los que él mismo cita: *qadosch, hagios, sanctus, o sacer*) no se reduce sólo a esa parte. Hay algo más. Algo que es indiferente a la ética. Y lo más importante, que Otto mismo reconoce y que justifica, al menos en parte, nuestra investigación: que eso que se oculta, posee dentro de sí algunas especies inferiores que podrían llenar, por su cuenta, el concepto de lo que luego Otto llama lo numinoso, que, en sí, es algo que *no se puede definir en sentido estricto y solo cabe dilucidarlo*, acotando su

¹⁶ R. Otto, o.c. p. 14.

¹⁷ R. Otto, o.c. p. 15.

significado o tal vez, buscando –provocando- su presencia, hasta que se manifieste y se *ofrezca por sí mismo* al testigo ¹⁸.

Este es un aspecto importante que me gustaría destacar. Nos encontramos así ante algo simple, primario, que forma parte de otra cosa, a través de la cual organiza una especie de traslado significativo o de comportamiento metonímico, de manera que, cuando nombramos, lo hacemos mediante esa segunda cosa, arrastrando por debajo y ocultamente aquello simple, primario, a lo que tenemos que acotar para que se revele ante nosotros. En ocasiones, eso simple y primario que se esconde, aparece por sí mismo a la luz y entonces nos conmueve profundamente, ya que representa lo absolutamente otro, lo que yace por fuera de nuestro edificio ético y se manifiesta como tal, es decir, como ajeno, puesto que nada puede ser más ajeno a lo humano que aquello que está, aparece, se muestra y reside absolutamente fuera de la normativa (ética) humana.

Sin embargo, a eso que no es posible contemplar cara a cara sin experimentar algo indescriptible, Otto trata de definirlo –quizá muy razonablemente- desde las manifestaciones de aquello que para los humanos puede ser un poco más aceptable: Lo Santo-Lo Sagrado. Creo que de tal manera se establece bien claramente un arco de significados que va desde lo indecible y oculto –a una parte de lo cual podemos describir como lo numinoso- hasta lo más luminoso y presentable. Este arco de metonimias –recordemos que el lenguaje es un instrumento muy adecuado para trasladar creencias y hacerlas crecer aquí y allá- puede convertir aquello que es oscuro e inexplicable, lo que atemoriza y despierta un pavor demoníaco, en algo susceptible de ser tratado y hasta de ser institucionalizado, llegado el caso.

Otto trata, no obstante, de no dejarse deslumbrar por esa luz que él mismo ha debido encender para iluminar los rincones más ocultos e intentar sorprender a eso que allí se esconde. Así, examina lo religioso –que, según mi idea, sería lo más próximo a nosotros, lo ya institucionalizado- y los sentimientos que puede despertar en el ser humano. Quiere que cada uno de sus lectores se acuerde del momento en que haya podido experimentar *una fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa* posible ¹⁹. Aquí salen, como

¹⁸ Id. p. 16.

¹⁹ R. Otto, o.c., p. 17.

no podía ocurrir de otra forma tratándose de analizar emociones, objetos psíquicos de todo tipo: placeres estéticos, sentimientos instintivos, piedad, melancolía, incluso sensualidades diversas. Pero estamos persiguiendo una sombra escurridiza que se oculta detrás de todo eso. Y arribamos así a lo que nuestro autor llama *el sentimiento de absoluta dependencia*.

Como nos hemos movido a través de una vía de la que intentamos apartar lo racional, llegamos a un punto que quizá debería prestarnos ciertas esperanzas en nuestro intento por llegar hasta el extremo más apartado y oscuro del arco metonímico del que antes hablamos. El problema de avanzar hacia lo oscuro con una luz es que se pone en marcha una especie de principio de incertidumbre, es decir, que nuestro propio intento por explicar lo absolutamente ajeno, modifica el entorno sobre el cual podría encontrarse lo que buscamos, de manera que, si reconocemos el poder de camuflaje y ocultamiento que eso absolutamente ajeno posee –salvo cuando él quiere manifestarse– difícilmente vamos a avanzar en nuestro propósito de reconocerlo o experimentarlo de una manera consecuente al hecho mismo de buscarlo.

Lo que Otto señala como *sentimiento de absoluta dependencia*, si se da –que, desde luego, puede darse– nos reduce todo lo más al ámbito de lo Sagrado. Es –según él mismo dice– lo que experimenta Abraham ante Dios (*He aquí que me atrevo a hablarte, yo, que soy polvo y ceniza* ²⁰). Tal vez, mejor que con este ejemplo, estaríamos más cerca de lo oculto y absolutamente ajeno en el caso que describe el sueño de Jacob, cuando ve a los ángeles subir y bajar al cielo por una escala y al despertar tiene miedo –tiembla ante la Presencia que se le ha insinuado mediante el sueño– y dice entonces: *éste es un lugar terrible* ²¹. O cuando –simbólicamente, a través del texto– acompañamos a Moises en su primera visita a la zarza ardiente del monte Horeb o montaña de Dios ²². Sin embargo, la propia deidad que allí se manifiesta, tampoco resulta ser demasiado explícita acerca de lo que ella misma representa, ya que, como sabemos, le dice a Moises: *descázate*,

²⁰ Génesis, 18, 27.

²¹ Génesis, 28, 10-18

²² Por cierto, la zarza –o el espino– y el fuego, juntos o en asociación, son importantes elementos dentro del complejo mítico de la *Magische Flucht* o Huída mágica. Ver en Marie Pancritius, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, Anthropos, 8, 1913, p. 854.

porque el suelo que pisas es sagrado ²³. Pero tal vez, en lo desusado del fenómeno –un fuego que no quema, ni consume, ni se extingue- podamos entrever ciertos aspectos, todavía soportables, de lo Sagrado, ya muy inclinado, eso sí, hacia lo numinoso.

En cualquiera de los dos casos citados últimamente, el *sentimiento de absoluta dependencia* se manifiesta también, pero quizá no tanto como el *mysterium tremendum et fascinans*. El primero de esos sentimientos se refiere a una anegación y a una conciencia de nulidad de la criatura frente a esa prepotencia concreta que se manifiesta (en el caso de Abraham, pero también en los de Jacob y Moisés) ²⁴. Mientras que el segundo sentimiento (el *mysterium*), ya atañe más a esa presencia de lo oculto y absolutamente otro, que de manera particular en los dos últimos casos (Jacob y Moisés) se insinúa cada vez con mayor libertad, actuando cada vez de una manera más cercana a los seres humanos y vinculándolos mediante ese aparecerse, a través de esos actos y con esa presencia suya, aun cuando todavía mantiene frente a sus testigos una cierta distancia de sí, e incluso les advierte del riesgo que corren, a Jacob con el significado del sueño y a Moisés mediante el aviso de que no se acerque demasiado.

Si consideramos el *sentimiento de absoluta dependencia* e incluso las dos formas de *mysterium tremendum* que hemos visto, podremos comprobar que todavía, en dichos casos, aquellos testigos no llegaron a recibir el golpe pleno y a toda potencia de lo numinoso que Otto describe luego. Lo que suele caracterizar la actuación de lo absolutamente ajeno es, precisamente, la brutalidad de su impacto y, al tiempo, su aparente despreocupación por los efectos –a veces devastadores- que tal aparición causa. Hablaremos más tarde de eso que Mircea Eliade describe como hierofanía y que guarda muchos puntos comunes con esta manifestación brusca, aplastante e inapelable de aquello que Otto presenta como pavor demoníaco.

El lo describe como un abanico de posibilidades que abarca sus posibles formas de presentarse ante el testigo o testigos. Dice que puede llegar como un *suave flujo en el ánimo*, creciendo luego en su fluir, encendiéndose y apagándose durante un tiempo, pero también se presenta de una manera que

²³ Éxodo 3; 4 y 5.

²⁴ R. Otto, o.c. p. 19

provoca la embriaguez, el arrobó, el éxtasis. Desde este nivel es bastante fácil que se desaten ya las manifestaciones feroces y demoníacas del acontecimiento, que determinan el *temblor*, la *mudez de la criatura* ante esa expresión de lo *absolutamente otro* ²⁵.

Estamos ahora en el dominio de lo tremendo (de *tremor*, temor), pero no en el de aquella sensación habitual que aparece como reacción ante algo que surge de repente y de lo cual esperamos un daño (por ejemplo, si caminamos por el campo y, de súbito, surge una fiera tremenda que nos amenaza con su sola presencia). El *tremor* que experimentamos ante lo Tremendo de lo numinoso-sagrado es algo exclusivo y peculiar de esa Presencia. Que es así puede confirmarlo incluso la etimología, según apunta Otto, no sólo la que se justifica con la ambivalencia ya señalada del término latino *sacer* que nos habla de lo sagrado, pero también de lo maldito, lo execrable y la consagración a los dioses infernales ²⁶, sino de la que nuestro autor señala, por ejemplo, respecto al término hebreo *hiq' disch* (*santificar una cosa en su corazón, distinguirla por el sentimiento de un pavor peculiarísimo, que no se confunde con ningún otro*), es decir, *valorarla mediante la categoría de lo numinoso* ²⁷, o respecto a la expresión, también hebrea, *emat Jahveh*, el *terror de Dios*, terror paralizante, que sólo Yahveh puede emitir, y que, según apunta también Otto, puede identificarse perfectamente con el terror pánico de los griegos ²⁸.

Aquí si que nos encontramos metidos de lleno en el terreno oscuro y temible de lo numinoso más primordial, o por lo menos, muy próximos a ello, tanto como nos lo permita el camino que sale de lo religioso institucionalizado y se adentra en las tinieblas de lo innombrable e incognoscible. En este sentido insiste también Carl Gustav Jung, al referirse a las influencias llegadas hasta los seres humanos desde ese territorio y desde lo que se esconde en él, cuando habla de las fuerzas que sustentan a la Tradición unitaria, esa Tradición previa a las divisiones y fragmentaciones que luego la afectarían y de Eso que, tal vez, permanece encerrado en ella, en relación con lo numinoso y

²⁵ id. P. 23.

²⁶ Ver anterior Nota 5.

²⁷ R. Otto, o.c. p.34.

²⁸ *Ibid.*

con sus energías inconcebibles y de la manera como lo religioso –es decir, lo Sagrado ya institucionalizado- nos defiende de tales presencias y sus poderes:

*Rosencreutz –dice Jung- estaba todavía dentro de la tradición. Goethe era más moderno y por eso mas imprudente. Nunca comprendió bien de qué noche de Walpurgis del espíritu protege el dogma cristiano*²⁹.

Curiosamente, algo así afirma también René Guénon. No está de más reflexionar acerca del otro significado –más inquietante- que pueden tener algunas de las ceremonias y ritos de la misa que Jung estudia, como por ejemplo, el acto de incensar el altar y la oblata, describiendo por tres veces un círculo, dos veces de derecha a izquierda y una vez de izquierda a derecha. Dejando aparte las lecturas psicológicas de la circumambulatio y su vínculo con lo inconsciente, el rito –indica el propio Jung- es un apotropismo contra las posibles potencias demoníacas³⁰, es decir, contra las influencias llegadas desde la otra cara de lo Sagrado-numinoso. Eso de lo que nos defiende o protege lo Sagrado institucionalizado con sus dogmas y con las actuaciones de sus especialistas, poseedores de los conocimientos adecuados para manipular, en cierto sentido, dichas energías peligrosas y aplastantes, puede ser lo mismo –como veremos en su momento- que aquello de lo que quieren escapar los protagonistas de ciertos relatos integrados en las tradiciones de la *Magische Flucht*.

Otto insiste en la cualidad del pavor que lo numinoso despierta cuando menciona *die religiose Scheu* (el pavor religioso). Dice, acertadamente en mi opinión, *que de ese sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo, ha salido toda la evolución de la religión*, donde echan raíces dioses y demonios³¹. Aquí se muestra claramente el valor simbólico y el espacio que corresponde al arco metonímico tendido a partir de lo numinoso y apuntando hacia lo religioso institucionalizado, en donde mejor surgen las figuras de las entidades divinas de ambos tipos, cuya disposición relativa en dicho espacio e interrelaciones observables o deducibles de dicha *dis-posición*, pretendo poner de relieve. En ese espacio cristalizan, por decirlo así, los diversos valores y estructuras que conocemos: hierofanías, teofanías e

²⁹ C.G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Paidós, Barcelona, 1992. p. 35.

³⁰ C.G. Jung, o.c. p. 59

³¹ R. Otto, o.c. p. 25.

instituciones, entidades sobrenaturales, dioses y todas las demás creaciones de la *apercepción mitológica* (Wundt) o de la *fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes*, tal como afirma Otto ³².

¿Es posible considerar que, desde el *sentimiento de dependencia*, la fuerza de lo absolutamente ajeno nos haya podido impulsar hacia la majestad tremenda? Según Otto, todo este empuje proviene de la simple presencia de lo numinoso, de su inaccesibilidad absoluta, de la posibilidad –a cuyo desarrollo más o menos pleno, tememos- de la aniquilación del sujeto por dicha fuerza. La respuesta de la mística –asimismo posible aquí- será quizá más adecuada luego, cuando esa energía se haya visto canalizada aunque sea de forma somera y provisional. Lo único que, tal vez, salve al testigo, es que lo absolutamente ajeno no gusta de manifestarse sin advertir antes, aunque no siempre sea así. Cuando podemos sobrevivir al hecho de que Eso *descubra su secreto y revele toda su gloria*, como insinúa Otto que le sucedió al místico musulmán Bajesid Bostami, nos encontramos ya muy adentro de nuestro propio terreno de lo religioso o de lo sagrado-institucionalizado y, aún así, la extremada grandeza y poder de la fuerza que invade al místico –o al iniciado, en su caso- se deja sentir vivamente y no faltan ejemplos en cualquiera de las religiones que escojamos ³³.

Abandonaremos ahora por el momento a Rudolf Otto, para examinar los conceptos que Mircea Eliade aplicará al análisis de estas energías de lo Numinoso y de lo Sagrado. Eliade recoge en cierta manera los conceptos de partida de Otto, es decir, primero, renunciar a explicaciones sobre las *ideas* de Dios y de la religión para analizar la experiencia religiosa como manifestación en sí. En segundo término, renunciar a las elucubraciones filosóficas y morales para dejar paso al asombro y al estremecimiento frente a la terrible Presencia.

Eso nos deja, una vez más, ante las manifestaciones de lo que nuestros autores terminan por llamar lo sagrado y que a mi me parece más bien propio de lo numinoso o, cuando menos de lo numinoso-sagrado. Es decir, de esa energía que todavía no ha abandonado del todo los dominios misteriosos y desconocidos de lo absolutamente otro o de lo numinoso-primordial para avanzar un poco –no demasiado- hacia nuestro mundo

³² *Ibid.*

³³ R. Otto, o.c. p. 33.

humano, hacia las esferas de nuestra cultura ³⁴. Pero todavía sin aceptarlas o sin reconocer el impacto que provocaría si las traspasara. En cuanto a nosotros, reaccionamos, por una parte, con un cierto malestar ante esas manifestaciones de lo sagrado –manifestaciones tanto más intensas cuanto mayor es el descontrol de las hierofanías- mientras que por otra, utilizaremos muchos de los impulsos generados por aquellas manifestaciones, camuflados como sentimientos, internalizados como abstracciones, para justificar y dar legitimidad a una buena parte de las estructuras y relaciones en las que se apoya nuestra sociedad ³⁵.

Eliade utiliza esos hechos para dividir el mundo humano en dos porciones desiguales, no tanto en razón del tamaño que a cada una corresponde, sino por la causalidad que les atribuye. Casi, más que partir el rebaño, lo que hace más bien es establecer esas porciones como modos de ser en el Mundo. Así, lo sagrado –según él llama a ese fenómeno invasivo- fracciona el Cosmos bajo su efecto. El espacio sagrado pasa a ser, así, el auténtico espacio y el *homo sacer*, el hombre auténtico. La manifestación de lo sagrado, su revelación, la hierofanía en suma, funda el mundo y hace posible vivir en él realmente ³⁶.

La consideración del espacio dividido en espacio sagrado y espacio profano, es, que duda cabe, una cuestión fundamental con la cual es posible ilustrar muchos de los aspectos más importantes de la cultura humana. Lo mismo ocurre con esa revelación o hierofanía antes citada. Pero en mi opinión, ello no nos hace avanzar demasiado hacia el conocimiento de lo que verdaderamente se manifiesta ante nosotros. El hecho de que la hierofanía se constituya en el umbral que separa los dos espacios, en la frontera que distingue y opone dos mundos, posee una gran importancia para explicar la ambigüedad y la naturaleza paradójica de los objetos a los que toca o que le pertenecen, pero no nos dice gran cosa sobre la naturaleza de la hierofanía, salvo que representa a una fuerza extraña y no siempre favorable, que despierta mucho antes el temor que el afán de saber.

³⁴ Ver en Peter Sloterdijk. *Bulles. Sphères I*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 2003.

³⁵ Es difícil no ver la simbología *sagrada* –y hasta *numinosa*- que se revela en el seno de la mayoría de nuestras instituciones políticas, económicas y sociales, por no hablar de las costumbres y creencias vinculadas a ellas.

³⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, o.c. p. 27.

¿Cuándo el ser humano pretende vivir en lo sagrado, desea verdaderamente residir en la realidad objetiva, tal como indica Eliade? Tal vez lo primero que necesite de verdad el ser humano sea no equivocarse demasiado cuando acepta un determinado sistema de creencias como orientación dentro del mundo. La diferencia entre Caos y Cosmos se traducirá luego en una separación mantenida simbólica y formalmente entre éste mundo (que es el del hombre y sus artefactos culturales) y el otro (convertido con esa separación en el reino de los espíritus, de los dioses y de las sombras de lo numinoso). La separación preconizada por Eliade tiene al menos un valor: el de haber llevado lo numinoso-primordial hacia el exterior de nuestro sistema. Algo parecido a lo que Otto afirmaba con su *mysterium tremendum*, pero mucho más elaborado desde el punto de vista del intento general humano por entender lo que le rodea.

El espacio sagrado, ausente ya la hierofanía fundadora a la que se recuerda e integra mejor como teofanía en el constructo de los pensamientos y creencias, es un paso adelante hacia la elaboración de un sistema religioso complejo. Muchos de los impulsos colonizadores y de descubrimiento del mundo han buscado repetir el primer acto fundacional del tiempo primordial en que los dioses bajaron a la Tierra o separaron cielo y tierra en un esfuerzo concebido para inaugurar el mundo, para hacerlo posible. Pero eso ya nos aleja mucho de la posibilidad que, tal vez antes de ese principio, tuvimos para sorprender a lo numinoso-primordial y hacernos con su naturaleza, apropiándonos de ella. Cuando se con-sagra un lugar, se colabora con los dioses repitiendo cada vez, una vez y otra, el acto de fundación del mundo. Hacemos así lo que los dioses nos han dicho. Pero hemos perdido, quizá para siempre, todo lo que nos podría aproximar a un entendimiento con el gruñido estremecedor de los viejos númenes.

Queda por considerar brevemente en este punto, el papel que desempeña el imperativo categórico o la ley moral –en el sentido expresado por Kant y sus seguidores- en el proceso, al que hice alusión al principio, de ocultación de ciertos rasgos de esa fuerza a la que hemos denominado lo absolutamente ajeno, para presentarla con un aspecto más aceptable en los avatares de la convivencia humana. Quedó dicho entonces que lo absolutamente ajeno se presentaba en ocasiones como lo absolutamente

bueno y para entender, al menos en su principio, el propósito de esa conversión, es necesario examinar, someramente al menos, la función que en ese cambio desempeña la normativa ética.

El edificio ético es, desde luego, un sistema protector, además de muchas otras cosas. Pero ese papel de instrumento apotropaico, cuya importancia se ha ido relegando prácticamente al olvido en la medida en que la sociedad avanzaba en su complejidad y sustituía los viejos valores por nuevos procedimientos de control respecto a lo que está más allá –o fuera de- el *edificio* ético, está destinado sobre todo a neutralizar las fuerzas de lo desconocido e intranquilizador que todavía trabajan a favor del Caos desde el interior de la misma ciudadela fortificada del Cosmos humano.

Así, nos dicen, lo bueno es querido por los dioses, o por Dios. Y lo bueno siempre ha de ajustarse –por su propia naturaleza- a lo justo y a lo santo de la ley moral. ¿Cómo si no podría desplegarse y establecerse esa matriz simbólica a partir de la cual comenzaríamos a integrar junto a nuestros valores, aquellos otros impulsos desprendidos de lo numinoso y lo sagrado?

A través de la ley moral, las hierofanías y teofanías no se sienten sino que se interpretan. El *homo symbolicus* –ya no el *homo sacer*, ni siquiera el *homo religiosus*- utilizan las armas de grueso calibre de fenomenología y hermenéutica. Pero eso no es posible llevarlo a cabo sin una conciencia que integre las actividades divinas (y en ese pozo de lo divino se han reunido ya desde hace tiempo lo numinoso y lo sagrado) y las humanas en el marco de un plan. Kant descubriría, muchos años después de Demócrito y de Heráclito el Oscuro, que se trataba del Plan de Dios.

¿Tal vez por eso aparezcan por todas partes relatos de la Creación del Mundo? Esos relatos convienen –y tranquilizan- al *homo symbolicus*, porque justifican su necesidad de tenerlo todo bajo control. Sin embargo, las armas de grueso calibre de las que antes hablamos –fenomenología y hermenéutica- no sirven para mucho más que para explicar el mundo, clasificándolo. Pero en algunos casos –y nos enfrentamos entonces a todo ese inquietante corpus escatológico que narra la destrucción de aquél mundo y, por ende, la aniquilación de la humanidad- esas herramientas o instrumentos, nacidos directamente de la necesidad del Plan y de la necesidad de su cumplimiento, no pueden impedir que vuelva a verse, una vez más y cada vez más cerca –

como en el Rajnarok o como en el Enuma Elisi- el rostro oscuro, inquietante y rabioso, de lo absolutamente otro, de lo numinoso primordial. Como afirma Julien Ries, mientras que con las categorías cosmogonía, origen, *renovatio* estamos en la *Urzeit*, los mitos escatológicos nos orientan hacia la *Endzeit* del cosmos ³⁷.

³⁷ Julien Ries, *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico*. En “Tratado de antropología de lo sagrado” Julien Ries, Coordinador. Editorial Trotta, Madrid 1995. p. 47.

1.2. Lo Numinoso como Presencia y como experiencia.

Acerca de lo numinoso y el universo moral. La matriz del despliegue simbólico cristaliza en la forma y figura simbolizante. El convencimiento sobre la existencia de lo absolutamente otro. La realidad de lo absolutamente otro. La unión de convencimiento y realidad determina una materia simbólica resultante: lo numinoso-primordial. La manifestación de lo numinoso-primordial como Presencia. Inicio del camino hacia lo sagrado: delimitación y configuración de un Cosmos. Ejemplos de la Presencia: de la Presencia a las manifestaciones y expresiones prácticas.

Lo Numinoso, como presencia y como experiencia, ha de entenderse por tanto manifestado a partir de unas fuerzas de naturaleza no sólo extraña, sino fundamentalmente ajenas a la humanidad y que fluyen hacia ella sin que sea posible interponerles obstáculo alguno. La única actuación concebible frente a tal monstruosidad –denominada así en el sentido pleno y asumido del término- es tratar de humanizarla por un lado, lo que no quiere decir en modo alguno, transformarla, sino contemplarla desde una perspectiva humana y, desde esa perspectiva, asumir su radical extrañeza, mientras que por otro, hay que esperar una adecuación del sentimiento de pavor que inspira y, también desde ahí, intentar la integración de ese sentimiento de huida necesaria y hondamente sentida mediante las energías aportadas por estructuras anímicas complejas como las que resultan, por ejemplo, de la mística y el éxtasis. Dos caminos paralelos que pueden determinar, no una transformación de lo Numinoso, pero sí tal vez la aparición de formas aceptables de su expresión, que son las que conocemos –o se nos aparecen- como lo Sagrado en alguno de sus aspectos o, más adelante, lo Santo y lo Sagrado institucionalizado, es decir, lo Religioso.

Esta explicación admitiría por una parte la coexistencia de manifestaciones de lo Numinoso en un periodo cronológicamente tan avanzado como el que se caracteriza por un predominio de las instituciones de lo religioso, mientras que lo Sagrado, con sus tendencias que, o bien se aproximan a lo Numinoso más oscuro y ajeno (casi, lo Numinoso-primordial) o lo hacen camuflándose bajo aspectos muy evolucionados de lo religioso, puede presentarse por igual en todo momento histórico. El carácter de semejante panorama se muestra así como eminentemente cultural, con manifestaciones al tiempo sincrónicas y diacrónicas. Pero, sobre todo, se ofrece al observador

con una composición proteica, multiforme, ambigua y paradójica, que muchas veces se considera como propia del fenómeno, aunque no sea más que una imagen resultante de la interacción con el medio.

La discusión acerca de la existencia de lo Numinoso como realidad exterior y por tanto independiente respecto al ser humano o, por el contrario, como producto de su cabeza y como proyección al exterior de esas fantasmagorías, no carece de sentido en tanto vaya conducida hacia la constitución de un universo moral, que, según queda ya apuntado, será posiblemente lo que pueda salvar al sujeto pensante de un impacto directo de semejante entidad. Los sujetos que sólo interactúan –o que lo hacen preferentemente- a través de sentimientos e impulsos, se hallan sin duda mejor preparados frente al poder que emana de la Presencia de lo Numinoso, pero no se adecúan realmente a los condicionamientos de un universo moral –tal vez sería mejor decir, de un sistema moral- sino que, casi inevitablemente, van a desembocar en los procesos místicos o extáticos expresados en algunas de sus diversas variantes, desde las más simples hasta las verdaderamente complejas.

En cualquier caso, la energía monstruosa de lo Numinoso casará mejor o se entenderá más fácilmente con las variantes más complejas de los procesos místicos o extáticos que con las composiciones racionalistas y pragmáticas derivadas del universo moral llevado hasta sus últimas consecuencias. La Norma no cuadra con la expresión de lo Absolutamente Otro, ni produce por ello resultados satisfactorios en relación con proyectos de vida o esperanzas depositadas en una contraprestación fiable de premios y castigos. Tal vez puedan hacerlo ciertos aspectos más socializados de lo Sagrado y desde luego, lo hará sin mayores problemas lo religioso institucionalizado. Pero lo Absolutamente Otro puede vincularse, en efecto, al delirio y al frenesí, manifestándose a través de lo resonante que pueda haber en ellos o en cualquiera de sus derivaciones. Y puede hacerlo ahora, en nuestros días, en medio de las instituciones concebidas y destinadas sobre todo a canalizar cualquier tipo de sentimientos, procurando que no se desborden más allá de lo que sea simbólica y significativamente permisible.

Por tanto, a esos efectos, no importa demasiado si lo Numinoso reside allá afuera, como los Dioses primigenios de Lovecraft, esperando a que se abra

una grieta en el espacio-tiempo para deslizarse hacia nuestro universo, o tiene su origen en nuestra cabeza. La existencia del universo moral que, en cualquier caso, ha normalizado a esas energías monstruosas, relativiza y dinamiza –a su manera, con su impronta- la cuestión. De manera que hemos de plantearnos al mismo tiempo la necesidad y la pertinencia del impulso que pregunta por eso que aparece al cabo de nuestro mundo, subiendo, precisamente, y escalón por escalón, desde lo inimaginable.

En esta perspectiva, el convencimiento sobre la existencia de lo Absolutamente Otro y la realidad de lo Absolutamente Otro, son por tanto sistemas de pensamiento y de creencias que han pasado desde ser vistos como conjuntos separados e independientes, a interaccionar cada vez con mayor frecuencia dentro de los sistemas simbólico-cognitivos de los individuos, donde terminan por establecer relaciones progresivamente más intensas. De manera que es precisamente en este campo, en este ámbito de lo personal, donde resulta cada vez más difícil distinguir ahora entre deseos y realidad respecto a lo Numinoso, o mantener la distancia necesaria con respecto a ello, según pretenden las elaboraciones teóricas racionalistas de viejo y nuevo cuño.

Pero lo numinoso ha de manifestarse, a su vez, como el resultado de la transformación o de las modificaciones experimentadas por una especie de matriz del despliegue simbólico generada a causa de la reunión, por una parte, del convencimiento generalizado acerca de la existencia de lo Absolutamente otro y por otra, de su realidad considerado en sí mismo, junto a su influencia sobre nosotros. Es a partir de la creación de dicha matriz que, en un momento dado, puede cristalizarse tal materia simbólica, haciéndolo precisamente en esa forma y figura que constituirían tal vez la mayor parte de lo numinoso primordial ³⁸. Según afirma Trias, esa materia simbólica se revela como la primera condición o categoría: la que abre el recorrido y movimiento que culmina en el acontecer simbólico ³⁹.

Pero, sin duda, existe algo más. Antes de que pudiéramos recurrir a la ley moral, ¿fue posible resistirse, sin ceder demasiado, a los asaltos de lo Absolutamente otro, en aquellas épocas tan oscuras y tan dilatadas en el

³⁸ Según indica Eugenio Trias en *El símbolo y lo sagrado*, en “Lo santo y lo sagrado”, Félix Duque (Ed.), Editorial Trotta, 1993. pág. 16

³⁹ *Ibid.*

tiempo que casi no poseemos ya de ellas más memoria que la que pudiera permanecer en nuestros genes? La matriz del despliegue simbólico parece presentar a nuestros ojos –sin duda lo hizo también a los de nuestros ancestros- un carácter eminentemente maternal que, sin duda, podría explicar –si la interrogamos adecuadamente- muchos de los rasgos femeninos de lo numinoso-primordial.

Esos rasgos y aquél carácter se manifestarán luego en la figura de la Gran Diosa terrible, devoradora de muertos y paridora de vivos o en el nacimiento en las mitologías constituidas por dioses-divinidades-entidades de naturaleza todavía muy alejada respecto de la humana –los llamados dioses oscuros- pero que ya comienzan a marchar por un camino que les acercará cada vez más a nuestro mundo. El proceso del que habla Trias, respecto a la ordenación, delimitación y configuración en un cosmos de ese sustrato materno primero, tal vez es el que inicia el paso en aquél camino emprendido hacia lo Sagrado y más tarde, hasta lo Sagrado-institucionalizado. El avance desde la oscuridad y desorden del Caos hacia la estructuración y el orden normativizado que distingue al Cosmos humano, está descrito, como sabemos, en todas las cosmologías y cosmogonías.

En cualquier caso, lo Numinoso-primordial y lo Numinoso se encontrarían un punto por encima de la materia indiferente del principio –cuya descripción y testimonio aparecen en cosmogonías como la védica o la egipcia, entre otras- pero permaneciendo todavía lejos de poder ser influenciado por lo humano. Aquí aún ha de ser Indra, una divinidad, quien debe neutralizar al dragón primordial, Vrtra, el cual retiene presas, entre sus anillos monstruosos e indiferenciados, las aguas germinales. El ser humano todavía no ha llegado. Es más tarde cuando empiezan a aparecer límites, demarcaciones, determinaciones. Y sobre todo, cuando eso extraño y ajeno que es lo Numinoso, acepta tales límites y demarcaciones. Entonces ya nos encontramos más cerca de lo Sagrado.

Si la Presencia de lo Numinoso-primordial puede, en un momento dado, arrebatarse al testigo, arrancándole de su realidad para llevárselo consigo a otro mundo, también –a pesar de su naturaleza tremenda, peligrosa y fascinante- puede ser interpretada como una señal de acercamiento, como un indicio de que algo está ocurriendo en el interior de esa fuerza extraña y

enigmática, que la aproxima a nosotros, que la asimila en cierta forma a nuestra manera de ver y de entender el universo en el que nos encontramos. Así, el camino hacia lo Sagrado y lo Sagrado-institucionalizado, comienza por la delimitación y la configuración de un Cosmos. Y en esa tarea clasificatoria y ordenadora deben colaborar todas las Entidades, sean humanas o no. Al fin, la única posibilidad real que posee el Cosmos para establecerse dentro de un sistema simbólico-cognitivo coherente, es la de permanecer en un equilibrio activo respecto a su antagonista, es decir, frente al Caos primordial.

El establecimiento del Cosmos como alternativa y como respuesta al Caos representado por las fuerzas de lo numinoso-primordial, determina a su vez la posibilidad de contar con experiencias respecto a los acontecimientos y a sus respectivas interpretaciones simbólicas. Es a partir de tales experiencias que lo numinoso-primordial puede, por una parte, retraerse todavía más hacia la oscuridad caótica del Principio y entonces no tendremos de él más que una vaga referencia sin demasiado fundamento que se mantiene, pese a todo, en el material de las leyendas y de las cosmologías, donde podrá aparecer como testimonio de una vieja lucha, por ejemplo, entre los dioses y los titanes, entre los ángeles buenos y malos o, en una forma más simbólica, entre el Bien y el Mal.

Pero también, aquél establecimiento fundacional del Cosmos puede atraer hacia sí a lo numinoso-primordial y proceder entonces a canalizarlo y asumirlo mediante los mitos de origen. El paso siguiente es la aparición de lo numinoso en el tiempo histórico y su sometimiento por la acción de algún personaje divino o heroico. Desde la oscuridad caótica, las fuerzas que representan esa des-organización primordial, se van transformando en fuerzas creadoras, engendradoras de vida, en el momento mismo en que son puestas en orden y es posible, ya, desde ese orden primero, que el mundo surja o sea creado. Nos encontraríamos en la primera de las siete edades o dimensiones cósmicas sincrónicas establecidas por Eugenio Trias para la revelación del símbolo, es decir, en la edad de la Magna Mater, todavía considerada división salvaje del símbolo ⁴⁰.

⁴⁰ E. Trias, o.c. p. 26.

Quizá esa extraña división –que aparece en tantos mitos de origen repartidos por culturas de todo el planeta- establecida entre el dios creador del mundo que luego, casi inmediatamente, se transforma en un dios ocioso y alejado y la divinidad o divinidades auténticamente activas y preocupadas por el destino humano, muchas veces en conflicto más o menos declarado con el anterior, tenga su justificación en una pervivencia de aquél proceso de presentación y asimilación posterior de lo numinoso-primordial dentro del Cosmos.

Pero, una vez presentado y sujeto a posibilidades de cambio y de integración cada vez más acentuadas en el ámbito de lo humano, lo numinoso va siendo cada vez más fácil de contemplar, si no cara a cara –su poder es todavía demasiado grande y su luz demasiado intensa- si al menos como una manifestación de algo velado pero susceptible de llegar, tal vez, a un acuerdo o pacto con el hombre. Es la única posibilidad que tendrá de constituir experiencia, y al mismo tiempo, de avanzar hacia la plena integración cósmica de todo su poder.

También en las mitologías se describe esta fase de adaptación de lo numinoso, que continúa siendo una etapa peligrosa, llena de riesgos para los testigos de las hierofanías y teofanías, riesgos que, es necesario decirlo, no siempre proceden –o no lo hacen mayoritariamente- de los propios númenes, o de lo numinoso que accede, sino también de los individuos que integran aquello que podríamos llamar el grupo social diana ⁴¹. En las recopilaciones de mitos suele aparecer este tema como un viaje realizado por un héroe, en ocasiones por una pareja de gemelos o por varios protagonistas, hacia el mundo de las sombras, de la oscuridad o de los muertos. Allí los héroes tendrán que luchar contra todo tipo de criaturas que representan a las fuerzas de la oscuridad –vestigio de esa parte desconocida, ignorada y temible de lo numinoso-primordial que todavía se conserva a través de los relatos- o con la misma divinidad de los muertos que se acerca a ellos para combatirlos. En ocasiones –según el esquema clásico del relato- los protagonistas, asimilados frecuentemente a divinidades solares, son asesinados por sus enemigos,

⁴¹ Las consecuencias de una implicación tal son descritas por R. Girard en *La violence et le sacré*

aunque siempre encuentran una oportunidad para renacer y reanudar la lucha contra las fuerzas de las tinieblas, a las que acaban por vencer y dominar.

El establecimiento de la comunidad humana con sus clasificaciones, ordenamientos y normas morales jamás se hace sin pagar un precio por ello a las fuerzas de la oscuridad que, en no pocas ocasiones, se niegan a aceptar ese cambio y son, entonces, motivo de graves perturbaciones y problemas, porque lo numinoso-primordial no se limita a permanecer inmóvil en los límites de la oscuridad del exterior, sino que muchas veces avanza hacia el mundo humano, pretendiendo recuperar sus dominios. Pero, pese a todo, hemos de inaugurar ya a la segunda edad señalada por Trias, es decir, aquella dominada por el Templo y la fiesta. La que celebra y permite la erección del mundo así como las posteriores recreaciones -temporales y festivas- de ese primer acto creador ⁴².

Es aquí cuando se permite la presencia del testigo de la manifestación numinosa y además, como complemento indispensable, el relato y el conocimiento público de dicha experiencia. Si las anteriores presencias de lo numinoso-primordial eran necesariamente procesos restringidos, precisamente debido a lo inhumano y ajeno de la experiencia y a la naturaleza de lo que se mostraba, ahora nos encontramos con lo que Trias denomina forma luminosa (aurática) o icónica de revelarse la presencia ante el testigo. Es la tercera edad, en lo que se refiere a las categorías del símbolo, en la que necesariamente han de combinarse presencia y testigo⁴³. La presencia puede ya devenir experiencia, pero no sufrida frente a lo inhumano y a lo que todavía es absolutamente otro, sino vivida como revelación ante aquello que ya comienza a manifestarse como lo Sagrado.

⁴² E. Trias, o.c., p.26.

⁴³ *Ibid.*

1.3. Lo Sagrado como manifestación y reducción de lo Numinoso a la medida y a la espera de lo humano.

Escenario y ocurrencia del acontecimiento simbólico. La luz, el fuego y la Nube. La Palabra y la Voz de Dios o del Ser. Lo que sale de lo Oculto. El cambio en lo numinoso y la determinación de su sentido ante nosotros. Del temenus al templum. De lo intemporal al tempus. Conservación, pese a todo, de lo que es innombrable.

A medida en que empieza a manifestarse lo Sagrado a partir de lo numinoso que llega y se hace presente, comienza también a articularse el escenario sobre el cual se desarrollarán estos procesos de cambio y asentamiento de algo que anteriormente era distinto y ajeno a la humanidad, pero que ahora se aproxima.

El aspecto y la luz suelen ser los instrumentos mediante los cuales lo Sagrado que ya ha evolucionado desde lo numinoso, se presenta. Las hierofanías y teofanías van a ser, sobre todo, experiencias en las que la luz -brillante, radiante, intensa- informa acerca del carácter de aquello que allí se está apareciendo ante el testigo. Casi todos los testimonios relativos a hierofanías comienzan con la visión de una gran luz, que surge, se aparece o se enciende bruscamente. En esa brusquedad de la aparición, en ese presentarse súbito y sorprendente, se conservan todavía algunas características o costumbres de lo numinoso.

Sin embargo, en las hierofanías –pero más en las teofanías- suele haber signos previos anunciadores. Este hecho de que la aparición se anuncie antes de que efectivamente ocurra, señala la separación que ya es posible determinar entre lo numinoso y lo Sagrado, así como la transformación ocurrida sobre el propio fenómeno en sí.

La Luz, el Fuego y la Nube son los elementos que configuran una de las hierofanías –teofanía más bien- más célebres de la historia: la que se manifestó a Moisés, liberador del pueblo judío que sufría esclavitud en Egipto y que fue su guía hasta la tierra prometida, al menos, según lo que afirma el relato que figura en el Libro del Éxodo del Antiguo Testamento. Moisés, aunque judío por nacimiento, fue un príncipe egipcio que, con toda probabilidad, había recibido en su momento formación sacerdotal y seguramente conocía bien, por tanto, los mayores misterios de la

cosmogonía de su país de adopción. Quizá por ello no resulta demasiado extraño que haya sido él mismo testigo de la teofanía y heraldo de los sucesivos mensajes y mandamientos que la divinidad deseaba transmitir al pueblo escogido.

En cualquier caso, para llevar a cabo nuestro análisis sobre el proceso de evolución de lo numinoso hacia lo Sagrado, debemos examinar el carácter y ciertos detalles de esta hierofanía. En primer lugar, la manifestación de la divinidad –Yahveh en este caso- se lleva a cabo mediante un hecho prodigioso: la zarza ardiente. Como es sabido, Moisés subió al monte Horeb –según otras versiones se trataba del Sinaí- observando allí una zarza que parecía arder sin consumirse con el fuego. Cuando llegó ante ella, asombrado por aquél prodigio inexplicable, la divinidad le habló desde la zarza en llamas. Lo primero que le dijo es que debía descalzarse porque aquél suelo que pisaba era sagrado. Luego, se presentó a Moisés como “el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”⁴⁴.

Si observamos la sucesión de los acontecimientos, se nos mostrará una progresión simbólica e iconográfica, que podríamos incluir en esa fase o edad tercera que Trias llama precisamente aurática e icónica, en la cual la presencia de lo numinoso se manifiesta mediante la Luz, y ya en transición hacia la cuarta edad, en la cual la Palabra de Dios o del Ser se hipostasia como logos o sophia⁴⁵.

Estamos por tanto en una etapa de transición de lo numinoso hacia lo Sagrado. A pesar de las variaciones que el relato habrá sufrido a lo largo de los años, la manifestación allí descrita conserva todavía parte de su extrañeza y de su carácter ajeno y conserva también su poder y su aspecto tremendo y aterrador. Obedeciendo la orden, Moisés ha de descalzarse – para no ser fulminado por aquella energía que todavía aparece como monstruosa (el fuego que no quema, pero que mantiene alejados a los intrusos o a quienes no han sido escogidos como testigos), o tal vez para que dicha energía pueda apoderarse de él con mayor facilidad- y sólo después se entera de que aquella presencia terrible es, según se le indica, el dios de sus padres, aunque nada afirma acerca de su naturaleza. Por el

⁴⁴ Éxodo, 3,1-6

⁴⁵ E. Trias, o.c. p. 26.

contrario, cuando Moisés intenta indagar un poco más sobre la cuestión, recibe una respuesta un tanto desabrida: “Si me preguntan cual es tu nombre, ¿Qué diré?. Y Dios dijo a Moisés: Yo soy El que soy” ⁴⁶. En cualquier caso, pese a la incertidumbre mantenida sobre la Entidad que allí se manifiesta, las circunstancias nos señalan que ya no estamos ante lo numinoso primordial, sino, decididamente, ante lo Sagrado.

Los seres humanos no pueden desafiar la presencia de lo Absolutamente otro, por mucho que se haya humanizado y normalizado, ni siquiera permanecer ante ello demasiado tiempo sin protegerse adecuadamente. En nuestro caso, parece que es de ésto más consciente la Divinidad manifestada, que el propio testigo. Sin embargo, pese a todas las precauciones y distancias exigidas por la propia Entidad divina, Moisés resulta ciertamente afectado por su presencia. El episodio de la zarza ardiente no es más que el comienzo de una larga serie de encuentros con la divinidad, unas veces solo y otras acompañado por su hermano Aarón y por ciertos ancianos de Israel – nada menos que setenta, según el texto bíblico- que no sólo pudieron permanecer en presencia de Yahveh sin que éste levantara su mano contra ellos, sino que además, le vieron y comieron y bebieron ⁴⁷. Decididamente, lo numinoso ha experimentado aquí una importante metamorfosis.

En el curso de una de dichas entrevistas, Yahveh entrega a Moisés las Tablas de la Ley en las que aparecen grabados los Mandamientos, dándole además instrucciones detalladas para construir el Tabernáculo con todos sus implementos, con lo cual, el camino de lo Sagrado hacia lo Sagrado-institucionalizado es recorrido en estas primeras etapas con una cierta rapidez, aunque no se culminará plenamente, según veremos, hasta mucho tiempo después. Pero cuando Moisés bajó del monte trayendo consigo las Tablas del Testimonio tras una permanencia particularmente larga junto al poder divino –cuarenta días y cuarenta noches- su rostro resplandecía con tal intensidad que la gente retrocedió con temor ante él, de manera que hubo de cubrirse la cabeza y la cara con un velo para evitar que ese resplandor que se le había adherido o contagiado, afectara a sus

⁴⁶ Éxodo, 3, 14.

⁴⁷ Id. 24, 9-11.

compañeros: Aaron y todos los hijos de Israel, al ver como resplandecía la faz de Moisés, tuvieron miedo de acercarse a él ⁴⁸. Estamos ahora en la etapa de exégesis y alegoría del símbolo, cuando éste comienza ya a quedar establecido y funcionando dentro del gran conjunto matricial que lo alberga ⁴⁹.

La deidad, el númen tranquilizado y llegado hasta el mismo interior de la comunidad humana, ordena ahora construir un santuario. Sus manifestaciones luminosas y verbales son interpretadas ya con un nuevo sentido, diferente del mero temor experimentado ante algo terrible y tremendo que se muestra en un lugar escogido y apartado. Con lo cual, hemos dado un paso más en aquella maduración de la matriz simbólica, progresando desde el temenos al templum, porque ahora el lugar sagrado estará a la vista de todos, aunque continúe siendo un espacio restringido y reservado a unos pocos. Y como todo santuario necesita un cuerpo de especialistas dedicados al control y manejo de lo Sagrado que allí se manifiesta, el hermano de Moisés, Aarón, junto con sus hijos y descendientes, serán investidos para esa tarea.

El propio Yahveh señala con todo detalle el tipo de vestiduras y de implementos que habrán de llevar los sacerdotes elegidos para el cuidado del tabernáculo e indica cómo habrán de colocárselos de manera que estén protegidos cuando se acerquen al altar para servir en el santuario; así – dice- no incurrirán en falta y no morirán ⁵⁰. De lo que se deduce que, pese a la transformación experimentada por lo numinoso y su adecuación a la proximidad con los humanos, el peligro frente a los poderes tremendos de lo Sagrado, persiste. Algo parecido ocurre con Zeus, al que Hera impedía mirar directamente a los peces del sacrificio que se le rendía en Hierápolis, a fin de que no los fulminase con el poder terrible de sus ojos.

En el caso de Yahveh, únicamente los elegidos para prestar el servicio divino y aún esos, debidamente protegidos con vestiduras especiales y no siempre sino sólo en determinados momentos, podrán eludir el riesgo que representa la presencia divina. En el libro Levítico se

⁴⁸ Id. 34, 30-35.

⁴⁹ E. Trias, o.c. p. 26.

⁵⁰ Éxodo, 28, 43.

describen también estos trajes especialísimos que han de revestir a los sacerdotes de Yahveh y que permanecerán así establecidos incluso cuando ya en tiempos de Salomón se construya un templo definitivo para sustituir al tabernáculo que acompañó a los judíos por el desierto, y se levante en él la tercera cámara llamada Devir, Kodesh HaKodashim o Santo de los Santos, que se encontraba en su parte posterior y más protegida y a la que solo se accedía por una escalera. Presentaba la forma de un cubo (20x20x20 codos) y en su centro se ubicó el Arca. Allí solo podía entrar el sumo sacerdote ⁵¹ y en ese lugar se encontraban también los querubines de oro que constituían el asiento de la deidad, cuando ésta tenía que aparecer.

En el análisis de este recorrido y movimiento de un acontecer simbólico, llevado a cabo desde sus manifestaciones más ajenas a lo humano hasta la presencia más o menos controlada de algo que, pese a las precauciones y cautelas tomadas, continua siendo un poder fuerte al que resulta arriesgado desafiar aunque solo sea a través de una presencia no autorizada en el lugar sagrado, nos encontramos con el hecho de un establecimiento normativizado de actitudes. El templum necesita ahora sacrificios de consagración y sacrificios de mantenimiento para que su virtud no se extinga, pues la presencia de lo Sagrado se irá haciendo progresivamente testimonial.

Como en el caso de Apolo, que enseña a los sacerdotes cretenses el manejo del cuchillo de sacrificio y les invita a cubrir de sangre sus altares ⁵², la deidad del monte Horeb también prescribe hecatombes y quema de cuerpos ritualmente sacrificados para poder conservar –en medio de aquél ambiente sangriento y hediondo de matadero- sus virtudes más valiosas. No cabe duda que, tanto uno como el otro, Apolo o Yahveh, muestran aquí algunos rasgos de su primitivo carácter numinoso, terrible, tremendo y fascinante, que exhiben sin recato en determinadas circunstancias, cuando es necesario recordar a sus desmemoriados y atrevidos adoradores que lo Sagrado, aparentemente dominado y satisfecho por la industria y la inteligencia humanas, puede recuperar en un instante su aspecto más hostil

⁵¹ Primer Libro de los Reyes

⁵² Ver M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Editorial Akal, Madrid 2001.

y peligroso, arrasando, como si fueran briznas de hierba seca o miserables montones de polvo, todos los controles y diques de protección dispuestos a su alrededor.

El propio Jung nos lo dice claramente, cuando expone a Aniela Jaffé –la que transcribe las memorias del anciano profesor, ya muy próximo a la muerte- sus ideas acerca de Dios y sobre su desacuerdo con la tradicional representación cristiana de la divinidad y de sus relaciones con los seres humanos. Jung no puede separar el concepto de Dios de la existencia, constancia y persistencia del Mal, esa otra gran vertiente de lo Sagrado, tal como lo expone en su libro *Respuesta a Job*⁵³. Allí, en esas páginas, la Divinidad alcanza una estatura moral bastante inferior a la de su criatura, a la que se empeña en perseguir y atormentar –siguiendo los consejos e instigaciones de su hijo malo o de su lado malvado, Satán- para asegurarse de su devoción y fidelidad.

Como Jung afirma, hay que tener las ideas claras cuando nos acomodemos en la cómoda y gratificante representación de un Dios que no sólo es benefactor y bondadoso con sus devotos⁵⁴. Lo numinoso no puede dejar de mostrar su rostro absolutamente ajeno, hostil y tremendo. Y entonces, en ese momento, el Dios benevolente del templo y de la fiesta, se convierte en Rey del Terror, que gusta más bien de la carne quemada y del ara sangrienta de los sacrificios, que de los inofensivos aromas de flores e inciensos.

⁵³ Edición en castellano, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998.

⁵⁴ C.G.Jung y Aniela Jaffé, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Gallimard, 1991. p. 18 y s.

2. Lo Religioso

2.1. Los caminos desde lo Numinoso y lo Sagrado: Homo Necans y crisis sacrificial.

La génesis de la violencia y su singularización. Walter Burkert y René Girard. Desde lo Numinoso y lo Sagrado hasta Lo Religioso y su Violencia. El Sacrificio. El rostro numinoso de los Dioses. Lo Absolutamente Otro, el Miedo y la Sangre. La catarsis de lo Sagrado.

Cuando se instaura el templum en el anteriormente reservado y exclusivo espacio del temenos, nos encontramos ya muy cerca de la resolución de una crisis que parece acompañar a los seres humanos desde el despertar de su conciencia. Esa crisis está asentada en el desarrollo de una violencia que parece innata y recurrente y que ha sido casi inmediatamente ritualizada en innumerables estructuras mitológicas y culturales por todo el planeta. Walter Burkert y René Girard analizan en sus trabajos ⁵⁵ ese componente mítico y mágico que, con mucha frecuencia, se ha querido neutralizar mediante el recurso a los aspectos más oscuros y místéricos de lo numinoso.

Desde luego, hemos de considerar muy seriamente la posibilidad de que la violencia, incluyendo la totalidad de sus inmensamente variadas formas de presentación y de actuación, nazca en el interior del propio ser humano, cuando éste se ve irremediabilmente asociado con los demás en un grupo, en cuyo seno ha nacido, pero al que no ha pedido en ningún momento pertenecer y del cual, en la mayoría de los casos, le resulta virtualmente imposible salir. La llegada de un nuevo ser humano al grupo determina –bastante antes de su propio nacimiento biológico- unos complejos rituales de pertenencia y apropiación del individuo que está próximo a incorporarse, sobre los cuales éste no tiene ningún control ni posibilidad de intervención. Este hecho, que todos damos por supuesto, sobre el que se discute muy poco y que constituye el núcleo fundamental del proceso de socialización, ha sido analizado por Sigmund Freud como una importantísima fuente de neurosis en los individuos. Neurosis que en

⁵⁵ Walter Burkert, *Homo necans, Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Les Belles Letres, Paris 2005 (*Homo Necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 1972, 1997).
René Girard, *La violence et le sacré*, Hachette, Paris 2002.

muy pocos casos se superan –internalizándolas o proyectándolas en otras formas de actuación- y que van a constituir uno de los fenómenos determinantes del comportamiento humano.

No obstante lo dicho, es necesario tener muy en cuenta que los seres humanos nunca obran de manera independiente, aunque ellos puedan ilusionarse a veces creyéndolo así, sino que ellos mismos –y por tanto sus actuaciones, comportamientos, costumbres, creencias y actos- son el resultado de interrelaciones mantenidas respecto a sus grupos sociales de pertenencia y, casi siempre también, respecto a estructuras de nivel más amplio que, en cualquier caso, poseen unos elementos funcionales apoyados en sistemas de creencias y de convicciones muy antiguos.

Nos encontramos por tanto que, en la mayor parte de las sociedades antiguas –en las de Egipto, Mesopotamia, la Grecia clásica y Roma, por no citar sino ejemplos próximos a nosotros y que se hallen en la línea de nuestros principales antecesores culturales- la estructura social, además de servir de correa de transmisión para una amplia panoplia de fuerzas de tipo económico y de intereses políticos coincidentes con aquellas, mantenía también una importante construcción simbólico-cognitiva dentro de la que se manifestaba, con una cierta independencia y vida propia, la religión. A las estructuras religiosas más elaboradas, se llegó a través del dominio y la acomodación dentro de la Weltanschauung humana, de unas fuerzas desconocidas de naturaleza misteriosa y preocupante –al menos para sus observadores más directos- las cuales, de una manera o de otra, parecían actuar con independencia respecto a los seres humanos y su cosmología.

Ese algo misterioso y provocador era, desde luego, aquello a lo que hemos denominado lo numinoso y lo absolutamente otro, según expresiva terminología de Rudolf Otto y en cuya composición entraban sin duda numerosos y muy complejos factores de distinta procedencia. El ser humano, actuando como ser social, elaboró no sólo la cosmología y su propia Weltanschauung sino también una cosmogonía, es decir, una explicación coherente y asumible del universo y del espacio vital en cuyo seno desarrollaba su actividad. En ese universo tenía cabida lo numinoso, desde luego, pero siempre y cuando fuese mantenido fuera de los límites

simbólicos con los cuales quedaban señalados los recintos culturales humanos.

Pero la violencia, nacida probablemente de esa contradicción freudiana no resuelta entre el uno del Ser y lo múltiple y heterogéneo del Grupo, hubo de ser, primero, explicada, asumida y más tarde, diferenciada, segregada y singularizada de otras violencias presentes en el cosmos humano –aunque en ciertos casos pudiesen venir desde fuera de él- y que no pertenecían a sus individuos integrantes. Creo por tanto que, desde un momento muy temprano de la trayectoria vivencial de los seres humanos, éstos aprendieron a distinguir entre la violencia que anidaba en el interior de sus grupos –una violencia que, dejada crecer incontroladamente, podía acabar con cualquier posibilidad de convivencia- y la violencia externa a ellos, que muy pronto también, fue enviada –o proyectada, si se quiere- hacia la oscuridad del Principio, donde permaneció, aguardando a ser llamada.

Tanto Burkert como Girard van a coincidir –de una manera aproximada y general, aunque no por eso menos llamativa- en esta explicación. Así, ¿Cómo es posible que los seres humanos comulguen con la contradicción que supone, primero, domesticar y racionalizar, si podemos utilizar dicha expresiones, las fuerzas oscuras y terribles de lo numinoso, lograr su adecuación más tarde en lo Sagrado y conseguir finalmente su institucionalización en lo religioso, para terminar consintiendo el despliegue y la exhibición de esa cara oculta y numinosa de los dioses en los sacrificios y ritos sangrientos? Y no sirve de mucho afirmar que existe una fase más avanzada de lo religioso en la cual se han suprimido los sacrificios de carne y de sangre, sustituyéndolos por una ceremonia simbólica de transustanciación o por secuencias de oraciones y plegarias que, por cierto, se van vaciando de contenido progresivamente con su uso. El sacrificio –y en eso coinciden Burkert y Girard- siempre implica la destrucción, real o simulada, de algo vivo para trasladar su energía vital hacia los dioses. En cualquier caso, lo que nos interesa, lo que intentamos comprender es, precisamente, el simbolismo de esa transferencia y su necesidad.

Burkert afirma que el acto de piedad consiste en derramar sangre, degollar y comer. Tal vez porque la agresividad –dice- emerge del progreso de nuestra civilización y porque cualquier orden o forma de autoridad en la sociedad humana, reposan sobre una violencia institucionalizada. Allí, en el corazón mismo de la religión –de lo Sagrado-institucionalizado, digo yo- amenaza, fascinante, la violencia sangrienta ⁵⁶.

Los seres humanos, comen. Ellos mismos se autojustifican en ocasiones diciendo que, para ello, el propio númen o divinidad de las teofanías –a veces el dios de los animales, omnipresente en los panteones de muchas culturas- les ha otorgado poder sobre el resto de los seres vivos del planeta. Y para comer, primero –casi siempre- hay que matar. Para matar, es necesario, o bien desprobeer previamente a la presa de su derecho a la vida, convirtiéndola en un objeto cuya propiedad hay que disputarse, o bien justificar su muerte argumentando que los dioses también comen y que el sacrificio, del cual ellos participan, se lleva a cabo por motivos especiales, es decir, por una necesidad la cual, a poco que se avance en su revestimiento simbólico, enseguida se transformará en un imperativo categórico (el hombre debe matar a sus presas para no morir de hambre), es decir, en una necesidad moral.

Tal vez por eso señala Burkert que la experiencia fundadora de lo “sagrado” es la muerte sacrificial. El Homo Religiosus actúa y toma conciencia de sí como Homo Necans ⁵⁷. A través de esa transformación, es posible mirar un poco más abiertamente hacia lo tremendo que se presenta ante lo humano, por más que sea dulcificado y retenido en el templo. La experiencia de lo desconocido y de su extrañeza inquietante, será vivida más intensamente de esa manera –a través de la violencia sagrada y de la sangre vertida- puesto que ha de expresarse sin palabras ⁵⁸.

Lo numinoso –en lo Sagrado- parece, desde luego, querer reducirse a la medida y a la espera de lo humano. Pero quizá, lo humano, ha levantado el vuelo de sus expectativas primeras y ahora se encuentra en una postura, sino tan misteriosa como la que mantenía lo numinoso antes

⁵⁶ Walter Burkert, o.c. p. 19 y s.

⁵⁷ *Id.* p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*

de su transformación, si al menos casi igual de comprometida respecto de sí mismo y en relación con su posible entrega anhelante a la necesidad de matar para el sacrificio. Algo muy siniestro y poco tranquilizador ocurre entonces. Y Walter Burkert ilustra su teoría del Homo Necans –que no es más que un rodeo expectante por esos contornos donde trabajan los cuchillos y arden las hogueras para satisfacer el hambre de los dioses- con la historia de los lycaones o licántropos de la Arcadia feliz.

Existe aquí, según él, un escenario de tres niveles: los ritos preliminares, el núcleo central del terror, y la reconstitución final ⁵⁹. ¿Quién se asoma, finalmente, a ese escenario? ¿El rostro numinoso de los dioses que se deleitan con el humo y con el olor de la grasa quemada en los altares o la cara, deformada y ansiosa, de los licántropos que esperan su turno en el banquete sacrificial? Difícil será decirlo. Porque los relatos que nos llegan desde el fondo de los siglos ya no distinguen entre criaturas míticas o divinidades oscuras.

Conocemos la leyenda de Lycaón, rey de Arcadia, transformado en lobo por Zeus después de haber puesto sobre la mesa de los dioses en una comida ritual, las entrañas de un joven descuartizado. El Padre Olímpico castigó tamaña desvergüenza con presteza y rigor. No obstante, ese comportamiento tan estricto y conforme a la ley moral (que, entre otras cosas, condena la antropofagia y el incesto) no parece regir demasiado severamente para el propio Zeus, sobre cuyo avatar como Zeus Lycaios y sobre el culto que como tal recibía en el monte Lyceo, en el corazón de Arcadia, no existen demasiadas noticias, pues los autores griegos que lo mencionan pasan sobre el tema como de puntillas.

Pero algo dicen. Y algo muy revelador. Los rumores sobre horribles prácticas primitivas ⁶⁰ llevadas a cabo en la fiesta arcádica, encubren sacrificios humanos, canibalismo y licantropía. El propio Platón parece ser, según Burkert, el primero en mencionar esas prácticas, aunque las presenta como fábula (mythos): aquél que en esa ceremonia pruebe, aunque sea un poco, las entrañas humanas que allí suelen mezclarse con trozos de carne

⁵⁹ W. Burkert, o.c. p. 117.

⁶⁰ *Id.* p. 118.

procedentes de otras víctimas sagradas, se transformará en lobo ⁶¹. Pausanias, al parecer, también había escuchado rumores inquietantes sobre dicha fiesta, pero no los pudo comprobar ya que el sacrificio se desarrollaba en secreto y él, según dijo, no quiso actuar de manera indiscreta ⁶². Sin embargo, él mismo afirma que el recinto sagrado en el que se llevaba a cabo la ceremonia dedicada a Zeus Lycaios era misterioso e inviolable, estaba rodeado por un recinto de piedras sin labrar y cualquiera que penetrara allí sin permiso podía recibir una muerte brusca y sin previo aviso ⁶³. También dice que conoce, al menos, un caso de alguien llamado Demarcos, laureado en los juegos olímpicos y que se transformó en lobo por haber comido carne humana en aquella festividad permaneciendo en dicho estado durante nueve años, hasta que pudo recuperar su forma humana. En este caso, el afectado tuvo suerte, porque otros, según Pausanias, no recuperaron jamás su anterior estado humano ⁶⁴.

¿Qué podemos pensar de todo esto? Walter Burkert nos ilustra sobre cómo el sacrificio a los dioses, el hecho de intentar la contención de esa parte de lo Sagrado que todavía continúa conservando un amplio aspecto numinoso, cambia también a los devotos. No podemos saber si alguien se transformó o no en lobo tras probar algún trozo de los cadáveres humanos ofrecidos a la divinidad licántropa y devoradora, agazapada tras los altares cubiertos de ceniza y de osamentas a medio consumir. Pero casi podemos asegurar que muchos de los asistentes que cubrían con su presencia la necesidad de la ofrenda sangrienta, terminaron por ser, ellos mismos, transformados. La violencia así desatada por lo Sagrado –o tal vez desatada a través de los intentos por controlar lo Sagrado- resultaba, por tanto, altamente peligrosa y contagiosa. Y de ello nos habla René Girard.

Inmolar a uno para salvar a los demás. Se puede decir que éste es el enunciado de un pacto semisecreto capaz de arrastrar a todo un pueblo hacia la catástrofe o, por el contrario, que es la llave por medio de la cual se va a conseguir la salvación de sus esencias. La violencia mimética nace de una especie de posibilidad: aquella que permite su extensión imparable,

⁶¹ *Id.* p. 119.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

como la del fuego en un bosque seco. El sacrificio ritual del chivo expiatorio calma esa desazón y puede detener la catástrofe. Como apunta Girard, el sacrificio tiene como función apaciguar las violencias intestinas, e impedir que los conflictos estallen ⁶⁵. Pero ¿no se genera tal vez la violencia en el corazón humano quizá porque se ha traspasado hacia él la violencia inconfesable de lo Absolutamente otro, desprendida del númeron en su transformación o paso hacia lo Sagrado institucionalizado? Ya estamos acostumbrados a ver como la violencia puede ser evacuada de un punto de cristalización a otro, o a otros, dentro de la matriz del despliegue simbólico que nace como consecuencia del proceso de cambio experimentado por lo Numinoso-primordial. Y, según dice Girard, los seres humanos aceptan de mucho mejor grado que se lleven a cabo tales procesos de evacuación, si no son suyos, si se presentan como un imperativo absoluto y son ordenados por un dios ⁶⁶.

Del mismo modo, la violencia humana es mucho mejor tolerada si se puede considerar con un origen externo al hombre. Lo Numinoso-primordial, en su camino hacia lo Sagrado institucionalizado, cuando ya se pueden contar los dioses y relatar sus hazañas o sus prodigios dentro de una cosmología, se desprende de una gran parte de esa violencia, constituida tanto por aquella que es propia del númeron manifestado como por la que brota espontáneamente en los corazones de los individuos. Pero la violencia debe ser canalizada de alguna manera, y lo es mediante la crisis sacrificial. Si el ritual del sacrificio es violento –que lo es, sin duda- su energía es utilizada lo mismo que un dique, para prevenir males mayores. De tal manera, lo Sagrado institucionalizado que ha llegado hasta los humanos desde las tinieblas y los misterios de lo Numinoso-primordial, sirve como un elemento moderador y apaciguador de la violencia desatada. Posteriormente, esa violencia será transformada y sentida como unánime y necesaria para ser dirigida, en esa postrera fase de su camino, contra la víctima expiatoria ⁶⁷.

⁶⁵ René Girard, *La Violence et le Sacré*, o.c.. p. 27.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Id.* p. 155.

Lo Sagrado-institucionalizado ha culminado entonces una catársis de sus aspectos numinosos, llevada a cabo a través del miedo y la sangre.

2.2. El hecho religioso y su institucionalización .

El camino del miedo y el miedo del dios. La Religión como sanación y como control del poder. Los milagros: ¿numinoso o sagrado? La Religión y el mundo de los muertos.

Que el hecho religioso tal como lo contemplamos hoy día, haya nacido presuntamente a través de los esfuerzos derivados de una transformación y de una purificación de lo que en su momento fue Absolutamente Otro, implica a su vez la posibilidad de un cambio inducido en sus testigos. Sin embargo, la constancia de ese cambio, acerca de cuya naturaleza y oportunidad siempre serán posibles la discusión y el desacuerdo, no puede ocultar algo que también es evidente, aunque no se manifieste en todos los casos: el hecho religioso conserva todavía dentro de sí huellas muy destacadas de su origen numinoso. Por detrás de la civilizada imagen que casi todas las confesiones religiosas pretenden ofrecer de sí mismas, suele aparecer, a la menor oportunidad y tan pronto como se relajen un poco las cadenas simbólico-cognitivas que lo vinculan a nosotros, la figura oscura, siniestra y tremenda de lo Numinoso-primordial.

Y ello supone que no podemos considerar ese cambio que hemos postulado, como una transformación auténticamente cualitativa, sino sólo como una adaptación oportunista. Sin embargo, a las explosiones inesperadas de lo numinoso no tarda en suceder la rutina, tal como dice Jean Soler que ocurría en el Templo de Yahveh con los numerosos sacrificios asham o de reparación que los sacerdotes realizaban por encargo, cuando éstos se sucedían unos a otros sin solución de continuidad en un espectáculo sangriento y quienes los ofrecían eran colocados entre la multitud, rodeando al altar para contemplar una ceremonia tras otra sin poder identificar o singularizar a la víctima que presentaban por sus faltas, confundidas cada una de ellas en la serie ininterrumpida y a veces solapada, de todas las demás. La presencia testimonial y figurada de lo numinoso había provocado a su vez la modificación en la calidad del sacrificio que, en realidad, ya no era necesario rendir frente a la deidad, sino sólo certificar ante la burocracia del templo ⁶⁸.

⁶⁸ Jean Soler, *Sacrifices et interdits alimentaires dans la Bible. Aux origines du Dieu unique*. Tome 3, Hachette, 2006. p. 89 y s.

Tal como se muestra en este ejemplo, lo que suele ocurrir cuando estamos en presencia de lo Sagrado-institucionalizado residente en uno de sus avatares espacio-temporales sin que en el mismo se hayan observado cambios durante mucho tiempo, es que los devotos han transformado la ocasionalidad en certidumbre; al no ver nunca al númen ni ser testigos de sus manifestaciones directas, sólo pueden tomar como referentes de su creencia los símbolos mejor o peor autenticados de la deidad y a quienes se hacen pasar por representantes y ministros suyos. Este es el momento en que los colegios sacerdotales conquistan y adoptan el poder de los dioses, derivado a su vez de la presencia terrible de lo numinoso, actuando y hablando en su nombre. El Templo se ha convertido en una carnicería sagrada⁶⁹.

Pero no siempre la situación puede mantenerse en esos límites. A veces, de manera inesperada, acontece algo que refuerza, por su extrañeza y poder sobrenatural, la presencia progresivamente disminuida o desgastada del numen. De pronto un suceso extraordinario hace que, en las propiedades específicas del espacio y del tiempo sagrados, aparezcan variaciones muy significativas. No estamos ya ante las hierofanías brutales y aterradoras de épocas anteriores, pero son muy claras las señales de que algo desacostumbrado ha ocurrido.

Esto se aprecia mejor si nos adentramos en uno de los terrenos en donde se conserva de manera más auténtica la influencia de lo Numinoso-primordial: el proceloso y discutido campo de los milagros, ámbito en el cual ni siquiera se sienten cómodos la mayoría de los propios ministros o representantes de los dioses o de las instituciones religiosas, precisamente porque el milagro rompe sus expectativas de tranquilidad burocrática y amenaza de alguna manera la administración vicaria de su poder.

Y es que los milagros casi nunca ocurren de forma discreta, pues constituyen hechos que deben ser conocidos y aclamados, discutidos y, en algunas ocasiones, también repudiados y negados. Muchos de tales acontecimientos –extraños, tremendos, a veces aterradores por su misma naturaleza o por las circunstancias en que se producen- se desarrollan con violencia o suponen un auténtico choque emocional no solo para sus

⁶⁹ Jean Soler, o.c.. p. 87.

protagonistas directos, sino también para los testigos más o menos próximos al hecho milagroso. En no pocas ocasiones, las primeras víctimas del acontecimiento milagroso –o cuando menos, quienes también salen perjudicados- son los propios ministros o sacerdotes de la divinidad.

Existen desde luego muchos tipos de milagros. Pero me referiré aquí –para no caer demasiado lejos de la línea argumental de este trabajo- sólo a los que atañen más directamente a la presencia del númeron o de la divinidad en su santuario. Para examinar uno de ellos, muy representativo en mi opinión de esa clase de hechos extraordinarios, tendremos que retroceder en el tiempo unos cuantos siglos.

Nos encontramos en el corazón de las montañas que separan León y Galicia, en pleno camino de Santiago y durante una oscura y tormentosa noche del siglo XIV. En medio de la nieve y el vendaval, un vecino se acerca hasta la pequeña iglesia de O Cebreiro en la cual un monje va a celebrar misa. La iglesia está vacía. Los elementos desatados han desanimado a los fieles y el monje comienza sus rezos en soledad, acompañado por el gemido del viento y por el golpear del granizo en los estrechos ventanales del templo. De pronto, se abre la puerta y allí, entre los copos arremolinados por la tormenta, aparece la figura del vecino, que desea asistir a la ceremonia.

El monje, se vuelve y le mira por un momento. Guarda silencio, pero piensa en la temeridad que muestra aquél hombre al desafiar los rigores y peligros de una noche de tempestad en la montaña, sólo para contemplar un poco de pan y de vino sobre el altar. Y esa duda momentánea, apenas expresada, va a desencadenar el prodigio: el pan se convierte de pronto en un trozo de carne roja y palpitante, mientras que en el cáliz el vino comienza a transformarse en sangre roja, hirviendo con tanta violencia que el contenido sale de la copa y se derrama por el altar, cubriendo de manchas carmesíes los lienzos que lo revisten.

Ese es el milagro tal como lo narran las crónicas de aquél tiempo. Un hecho que, al parecer, conmovió profundamente a muchos de los que llegaron a conocerlo y que peregrinaron hasta aquellas escondidas y salvajes montañas para contemplar los testimonios de semejante portentoso, entre ellos los Reyes Católicos, que donaron un relicario de oro para conservar en él los restos de lienzo todavía manchados de sangre. Parece que el propio Richard Wagner

conoció la leyenda y pudo inspirarse en ella, según dicen, para su Parsifal. Todavía hoy es posible contemplar en la iglesia de O Cebreiro los instrumentos de aquél suceso sobrenatural, es decir, el cáliz, la patena y el relicario. También puede el visitante meditar sobre el significado de estos hechos extraordinarios perpetuados por la tradición, ante las sepulturas que guardan los restos de los dos protagonistas principales del milagro, si excluimos al númen, desde luego: el monje atormentado por la Duda y el peregrino cargado con todo el terrible peso de su fé.

Lo que llama la atención de manera casi inmediata cuando se escucha el relato de estos acontecimientos, es la violencia con la que en ellos se expresó lo Sagrado, revelando casi sin disimulo ni cuidado alguno esa faceta de lo numinoso que siempre conserva, según queda dicho. La transformación de la hostia consagrada en carne y del vino en sangre no es tan infrecuente. Muchos ejemplos de cambios parecidos pueden encontrarse en la literatura, sobre todo en épocas en que la Iglesia consideraba necesario reforzar las creencias sobre determinados temas frente a las influencias de movimientos alternativos, contrarios al canon oficial y considerados heréticos, como por ejemplo, aquellos que discutían o negaban la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en las especies de la consagración. Sin embargo, en pocos casos la violencia de lo Sagrado aparece con tanta fuerza y expresividad como en este milagro de O Cebreiro.

Por todo lo dicho, cuando hablamos de un milagro, ¿estamos ante una manifestación de lo numinoso o nos encontramos ante una muestra de lo Sagrado? Según hemos podido comprobar, el continuum de estados simbólicos de los que hasta ahora venimos hablando –Numinoso-primordial, numinoso, numinoso en transición hacia lo Sagrado, Sagrado, Sagrado-institucionalizado y Religioso- representa la serie no exhaustiva de estadios que puede mostrar una fuerza (sobre cuyo origen existen innumerables teorías) aparecidos como cristalizaciones que surgen en el ámbito de una matriz de despliegue simbólico.

Naturalmente, esos estadios no pueden presentarse como matizaciones ni como representaciones absolutas. Si bien podemos considerarlos como entidades singularizadas a fines del estudio, también es muy posible que los encontremos distribuidos de manera aleatoria, sin que se

vean obligados a ordenarse ni en esa sucesión que hemos descrito, ni en ninguna otra.

En tal sentido, todos los milagros pueden considerarse como una ruptura del orden natural de las cosas, por lo que, teniendo en cuenta sus particulares formas de expresar esa ruptura, parece que se corresponderían mejor con una fase más próxima a lo numinoso que a lo religioso-institucionalizado aunque, según parece, suelen encontrarse con mayor frecuencia en ésta última cristalización de lo Sagrado. De ello habrá que deducir, si deseamos mantener a efectos del análisis aquel continuum diacrónico de acontecimientos que abarca desde lo numinoso hasta lo Sagrado al que antes me he referido, que los milagros se corresponden más bien con residuos de lo numinoso incrustados en la faz, ya normativizada y equilibrada en el seno de la convivencia humana, de lo Sagrado devenido en Religioso.

No será éste de los milagros el único aspecto de dicho continuum, que se muestre capaz de poner en evidencia la naturaleza ambigua y paradójica de cada una de sus cristalizaciones y, dentro de esa característica polivalente, de revelar la permanencia de lo numinoso incluso en las elaboraciones simbólicas más recientes de lo Sagrado y de lo Sagrado-institucionalizado. Así, resultará relativamente sencillo deslizarse desde el ámbito milagroso y extremadamente ritualizado de lo Religioso para examinar, con una perspectiva semejante a la que hemos utilizado antes, el mundo oscuro, misterioso y extraño de los muertos. En realidad, el viaje hacia el Más Allá o hacia el Ultramundo, viene a ser una muestra más de cómo lo religioso institucionalizado puede conservar aspectos muy propios e identificados con lo numinoso más primordial.

Como es sabido, en todas las culturas existe una intensa relación simbólica y factual entre la Religión y el mundo de los Muertos. Lo que ya no resulta tan obvio es el vínculo, mantenido de una manera profunda y constante entre el mundo de los muertos o de los espíritus y lo Numinoso-primordial, es decir, el camino que, desde el Más Allá, conduce hacia el refugio secreto donde moran esas formas desconocidas y misteriosas de energía, consideradas como externas y ajenas a lo humano pero que, no obstante, ejercen sobre nosotros una influencia tan extraordinaria. El camino de los muertos puede conducir desde nuestro mundo hacia el Otro, pero, cuando aquellos que por él viajan –

debido a la necesidad ineludible de la muerte o por causa de su dedicación- se ven obligados a cruzar el espacio-frontera que separa ambos continuos espacio-temporales, bien fácilmente pueden encontrarse con lo Numinoso-primordial que viene, que se aproxima a nuestro lado del Mundo y observarlo en casi toda su amplitud, incluso, experimentar las consecuencias de una exposición directa a su influencia, la cual podría resultar fatal para el testigo en cualquier otra circunstancia, pero que en esa tal vez sea posible neutralizar de una manera mejor.

Lo Numinoso-primordial utiliza con frecuencia esa vía de enlace abierta entre el Más Allá y nuestro mundo y no resulta extraño que, una vez en camino, las condiciones del paso a través del espacio-frontera produzcan por sí mismas una adecuación de las condiciones meta-humanas de aquella Entidad para transformarlas –siquiera provisionalmente- en las más adecuadas de lo religioso, sean éstas cuales fueren, dependiendo de la experiencia y de los sistemas de creencias en que hayan sido socializados los individuos. En el Bardo-Thödol tibetano se describe como el muerto, en su camino recién emprendido, puede observar una luz cuyo ser verdadero no sabe reconocer. En ese momento del tránsito entre un mundo y otro: Cuando aumentan las visiones, la revelación de la naturaleza del ser se hace más terrible, según la experiencia que ha adquirido el hombre a lo largo de su vida...el temor lo producen ahora diferentes apariciones espantosas...Aparecen los Herukas... que llevan los mismos emblemas de los cinco Budas ¡aunque sean tan espantosos como para paralizar a un muerto!⁷⁰. La experiencia multiseccular y la sabiduría encerrada en el texto citado, permiten que, o bien el propio difunto, adecuadamente instruido, sepa reaccionar ante tales Presencias, o que en tal situación, pueda ser auxiliado por un especialista. En este texto se indica, además, que el aspecto terrible y paralizante de las fuerzas de lo numinoso representadas por los Herukas es debido, sobre todo, al desconocimiento del observador, pues Herukas y Budas son dos aspectos de la misma y única realidad que es necesario aprender a distinguir.

También desde el antiguo Egipto nos llegan testimonios de la existencia de poderes peligrosos que permanecían al acecho entre las sombras

⁷⁰ Bardo-Thödol. El Libro tibetano de los Muertos. Versión de Eva K. Dargyay. Editorial Edaf. Madrid, 1997. p. 145-146.

del Otro Mundo y que atacaban, si podían, a las almas que llevaban a cabo su viaje hacia la morada de los dioses. El Libro de los Muertos egipcio, elemento literario y religioso que recoge las enseñanzas que provienen de la tradición y de la sabiduría milenarias de aquél pueblo, muestra en alguna de sus fórmulas y sentencias la manera en que se han de sortear esos peligros y evitar tales encuentros con las entidades de lo numinoso-primordial, además de impedir que dichas fuerzas puedan llegar hasta nuestro mundo como muertos peligrosos ⁷¹.

En nuestros días, lo Religioso –ese aspecto institucionalizado y más cercano a nosotros de lo Sagrado- continúa formando un dique simbólico y efectivo –y tanto más efectivo en razón de que es simbólico- dispuesto frente a las fuerzas oscuras que, desde el otro lado de los límites establecidos por las elaboraciones culturales, no han dejado de acechar a los seres humanos desde el principio de los tiempos. Nuestras relaciones con el mundo de los muertos poseen un aspecto irracional, casi podríamos decir, numinoso, pues de la misma manera en que Otto engloba en ese término al conjunto actuante de unas fuerzas indecibles, misteriosas y aterradoras, todo lo que atañe al Ultramundo y a sus habitantes sigue despertando en la mayoría de los individuos temor y angustia sin límites.

⁷¹ Por ejemplo, cuando es necesario evitar a Apofis, demonio indestructible residente en el cielo en forma de serpiente y que de continuo, día y noche, intentaba atacar la barca celeste de Re. Ver *Libro de los Muertos*, edición de Federico Lara Peinado, Ed. Tecnos, Madrid, 1989. p. 17.

2.3. El hecho chamánico.

Desde la llamada hasta la función social del chamán. Las formas de una posible experiencia de actuación de lo numinoso: elección, despedazamiento y renacimiento del candidato. Transformación de lo numinoso a partir del estado de conciencia chamánico

La religión –tal como la conocemos en nuestros días o revestida con el aspecto que presenta entre los pueblos y civilizaciones que han experimentado un desarrollo de lo institucionalizado-religioso a lo largo de los tiempos históricos- no es el único medio de expresar las manifestaciones de lo Sagrado, ni tampoco la única alternativa que haga posible reaccionar frente a las energías misteriosas de lo Numinoso-primordial, cuando éstas se manifiestan.

Entre las modalidades o formas que los seres humanos han desarrollado con ese fin, es decir, habilitándose para reaccionar ante las manifestaciones muchas veces extrañas y hostiles que acarrea la división del continuum espacio-temporal en dos fracciones – lo sagrado y lo profano- el chamanismo resulta ser, quizá, una de las más antiguas y también una de las más originales, pues, según apunta la psicóloga Jean Houston, a pesar de los milenios que llevan desarrollándose las actividades, rituales y prácticas chamánicas y de la extensión de ellas a casi todas las culturas antiguas y modernas, el chamanismo siempre ha sido y continúa siendo hoy, allí donde todavía se conserva, una forma posible de vivir experiencias religiosas sin pasar por las estructuras impuestas de una iglesia o de una doctrina ⁷². No la única, desde luego, pero si una de las más importantes.

La tradición chamánica de la mayoría de los pueblos antiguos y modernos de los que tenemos noticia, recoge algo que casi podría ser considerado como uno de esos universales con los que se fundamenta la propia experiencia humana: la existencia, en el principio de los tiempos, de un mundo absolutamente distinto al que hoy nos toca vivir. Un mundo en el que siempre se gozaba de paz, felicidad y armonía con el universo. Un mundo en el que no existía la muerte ni la enfermedad y del que se hallaban excluidas todas las desgracias. Un mundo en el cual la comunicación directa e inmediata con

⁷² Jean Houston, *Le esprit et l'âme du chaman*. En « Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité ». Le Mail- Éd. Du Rocher, 2003. p. 9.

los dioses estaba asegurada y derramaba calma y sosiego sin límites sobre los seres humanos.

Pero ese mundo se perdió. O mejor dicho, se transformó completamente a raíz de una especie de cataclismo o conmoción general de la que han guardado memoria todas las tradiciones. Interrumpida la comunicación con los dioses, la oscuridad y la muerte se enseñorearon de la existencia humana. Desaparecido por completo ese mundo ideal del principio, el cosmos quedó fragmentado o separado en tres niveles: el mundo inferior o reino de los muertos, el plano intermedio que corresponde a nuestro mundo cotidiano y el ámbito superior, morada de los dioses y de cierto tipo de entidades espirituales que no siempre resultan ser benignas o estar bien dispuestas hacia los seres humanos. Sólo el chamán –después de una larga, metódica y compleja preparación- puede atravesar las barreras que separan estos mundos tan dispares y, sobre todo, sólo él es capaz de regresar a nuestro mundo con éxito, tras haber realizado en los reinos del Más Allá diversos tipos de misiones y tareas impuestas por su oficio.

El chamán es por tanto, además de algunas otras cosas, un mediador entre nuestro mundo y los mundos superior e inferior, en los que moran las divinidades, los demonios, ciertas entidades de naturaleza poco conocida y, desde luego, también las almas de los muertos y los espíritus desencarnados. Muy probablemente es desde esos mundos de donde provienen las manifestaciones de lo Numinoso-primordial que los chamanes deben controlar mediante sus técnicas. Y el desempeñar con acierto ese papel fundamental determina no sólo la tranquilidad del grupo humano que tiene depositada su confianza en dicho especialista, sino también la integridad y la salud psíquica del propio chamán.

En la inevitable confrontación que, tarde o temprano, termina por surgir durante la convivencia de los seres humanos con todas las manifestaciones de tipo sobrenatural o extraordinario que pueden producirse, destacan sin duda las relativas a lo numinoso. Tal como hemos visto, los especialistas de lo Sagrado-institucionalizado pueden hacerles frente mediante el concurso de un aparato ritual complejo. De lo que se trata ahora es de comprobar que esos otros especialistas que son los chamanes, aun no siéndolo exclusivamente desde el punto de vista religioso, ya que el

chamanismo es un fenómeno que abarca un campo más amplio, si poseen en efecto un sistema propio de control y canalización de lo numinoso perfectamente adecuado para las circunstancias por las que atraviesan en sus funciones específicas.

Si hemos de hacer caso a Eliade, el chamán es sobre todo un especialista particularmente acreditado en el viaje extático –dentro de cuyo campo de acción se cuentan, entre otras funciones, tanto el vuelo mágico como la magische Flucht o huida mágica sobre los que hablaré en los próximos epígrafes- y también en las relaciones con el mundo de los espíritus y de los dioses. No es por tanto un sacerdote ni un hechicero en sentido estricto, aun cuando pueda desempeñar tales funciones en determinadas circunstancias. Por las mismas razones, tampoco los hechiceros y sacerdotes al uso pueden considerarse incluidos dentro del rango de los chamanes, si bien pueden coincidir a veces en esos desempeños o en el tratamiento y control de sus consecuencias.

Estamos hablando, por tanto, de especialistas en el manejo de lo Sagrado en varios de sus aspectos y en algunas ocasiones, testigos de las manifestaciones de lo numinoso, a las cuales pueden canalizar y adecuar a los límites humanos, pero en cualquier caso, diferentes a los que nos encontramos en el ámbito de lo religioso-institucionalizado. Tales diferencias atañen tanto al señalamiento o sistema establecido para escoger a los futuros chamanes, como a la formación técnica y espiritual que éstos recibirán durante su aprendizaje.

En primer lugar, el hecho de que alguien, en un momento dado de su vida, quiera ser chamán o dedicarse a ese menester, se encuentra según creo mucho más vinculado a la actuación de lo numinoso de lo que suele ocurrir cuando hablamos de un sacerdote o de un hechicero en idéntica circunstancia. En numerosos ejemplos que podemos observar recogidos en la literatura especializada ⁷³, es posible poner de relieve un rasgo relacionado con la elección de los chamanes, que difícilmente aparece en las promociones de los otros especialistas: esto es, la resistencia a veces encarnizada del candidato a recibir esa investidura. La confrontación que entonces se plantea entre la

⁷³ En el detallado y clásico trabajo de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, hallamos muchos de estos casos.

divinidad y el individuo que no acepta tal encomienda, suele presentar un desenlace dramático que demuestra con una gran claridad el carácter invasivo y tremendo de lo numinoso, que se proyecta hacia el ámbito humano de una manera brutal ante la que difícilmente cabe la opción de resistirse.

En segundo lugar, la actuación de lo numinoso sobre el individuo escogido para ser chamán, supone por un lado, la completa aniquilación simbólica de su estructura corporal y anímica –el candidato sufre la experiencia de ser despedazado por los dioses o por los demonios, lo que demuestra precisamente en dicha ambivalencia el auténtico rostro de lo numinoso- y por otro, su posterior recomposición cuando esas potencias sobrenaturales le proporcionan órganos y miembros nuevos –incluyendo a veces la carne que recubre sus huesos ⁷⁴- de tal manera que el individuo que surge al final del proceso, no sólo está señalado por lo numinoso o por lo sagrado en su caso, sino que es un individuo nuevo y renacido o vuelto a crear por las potencias sobrenaturales.

Estos dos son los rasgos que distinguen netamente al chamán de los demás especialistas de lo sagrado-institucionalizado, y que, al mismo tiempo, le acerca más que a ellos a esa fuente de la que parte lo Numinoso-primordial en sus proyecciones hacia el ámbito humano. Así, tanto en sus desempeños como en su especialización, el chamán se halla más próximo a lo Numinoso-primordial que cualesquiera otros especialistas semejantes o más evolucionados de lo Sagrado o de lo Sagrado-institucionalizado, pero no por razón de un mayor primitivismo de su práctica, sino precisamente, debido al origen y a la modalidad de su investidura.

Otro aspecto que define la singularidad del hecho chamánico es la aparición en sus practicantes de los denominados estados alterados de conciencia o estado de conciencia chamánica (ECC) ⁷⁵ mediante los cuales será posible una mejor interrelación con lo numinoso, una adecuación más afinada ante la presencia de esas fuerzas extrañas, innombrables y peligrosas frente a las cuales el chamán deberá actuar innumerables veces a lo largo de

⁷⁴ Es la reducción al *estado de esqueleto* tan importante en los procesos iniciáticos de los novicios chamanes y que también describe Eliade

⁷⁵ Según denominación de Michael Harner, profesor y antiguo Director del Departamento de Antropología de la New School for Social Research de New York. Neochamán y fundador, además, de un centro de Estudios Chamánicos en Connecticut. Ver S. Nicholson (Ed.), *Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité*, p. 31 y s.

su vida como especialista. Es quizá culminando tales estados de conciencia cuando el chamán representa verdaderamente la posición más auténtica de lo humano en relación con lo numinoso. Ante la extrañeza y lo ajeno que supone esa fuerza terrible que actúa sobre el universo de los hombres, el practicante chamán no aparece desnudo ni desprovisto de cualquier posibilidad de resistencia, sino que él mismo, mediante su práctica, se eleva, por decirlo así, hasta un nivel simbólico-cognitivo equivalente a dicha fuerza primordial o, cuando menos, se coloca en un estado corporal y mental –pues el estado alterado de conciencia afecta a los dos planos de la existencia- que mantiene un cierto grado de independencia sensorial y al mismo tiempo, de capacidad para actuar a niveles mucho más sutiles y finos que aquellas que sería posible alcanzar con una sensibilidad normalizada.

Tal posibilidad de actuación llevando a cabo una conexión entre poderes de rango semejante, produce asimismo modificaciones sobre lo numinoso, igual que ocurre en el plano de acción de lo religioso. El paso desde lo numinoso hacia lo Sagrado es por tanto consecuencia de un proceso cultural que puede manifestarse, al menos, en esas dos formas singulares –lo religioso y lo chamánico- sin que ello implique la satisfacción de ninguna necesidad de comparación ni de competición entre dichas formas. Cada una de ellas se expresa a su modo y en sus condiciones históricas o en su continuum espacio-temporal concreto.

Este hecho de transformación o de adecuación de un poder de características tan absolutamente extrañas como lo numinoso-primordial mediante la actuación del chamán transportado hasta un estado especial de conciencia, será posible tan solo en determinadas circunstancias y cuando el practicante reúna ciertas condiciones. En ningún caso, ni el chamán ni los que puedan demandar sus servicios, pretenderán que esa modificación sea permanente, ni mucho menos querrán obtener un beneficio o conseguir un comportamiento favorable de tales fuerzas sin proporcionar algo a cambio. El *do ut des* sería en este instante crucial una norma necesaria para que se desarrolle una relación biunívoca equilibrada entre los humanos y lo numinoso ya devenido en Sagrado a través, precisamente, de dicha relación.

La posibilidad de establecer un equilibrio respecto a la actuación de lo numinoso en el ámbito humano, implica ya el comienzo de la transformación

de aquello a lo que hemos denominado Absolutamente otro en algo más accesible a los métodos de análisis y más fácil de abordar por los procesos mediante los cuales se establece una imagen coherente del mundo, una cosmovisión o, simplemente, una manera de estar en el seno de una estructura social determinada. El chamán suele participar en la resolución de problemas comunes a la mayoría de los seres humanos, como los relativos a la salud del cuerpo y del espíritu, o aquellos otros más directamente relacionados con los sistemas de creencias característicos de cada grupo social. Debemos considerar que la acción directa de lo numinoso va a condicionar en ciertos casos las respuestas que los grupos humanos tratan de dar a sus planteamientos trascendentales y que es en el desarrollo de dichos procesos cuando el chamán interviene como un agente especializado en establecer contactos con aquellas fuerzas y en controlar sus manifestaciones.

El chamán representa una realidad alternativa y también una convicción que aparece íntimamente vinculada con ella: la de que es posible acceder a una conciencia ampliada de la realidad que nos envuelve. Dentro de las posibilidades que proporciona dicha conciencia ampliada se cuentan las que permiten actuar en el terreno de lo numinoso primordial con una cierta seguridad y con la desenvoltura proporcionada por la posesión y el dominio de un conjunto complejo de técnicas y de procedimientos. Porque el chamán puede restituir un poder perdido con la misma facilidad que es capaz de recuperar un alma extraviada en los procelosos territorios del Más Allá, arrancándoselos, en ambos casos, a las potencias hostiles que residen en esos ámbitos.

Tal como afirma Michael Harner, el especialista recupera ese poder sustraído por lo numinoso o por alguna entidad maligna, y lo restituye a este mundo nuestro, para reforzar mediante él la salud, el bienestar o simplemente las ocupaciones de la vida cotidiana de sus pacientes ⁷⁶. No se trata tanto de curar una enfermedad concreta y puntual, como de contribuir al refuerzo y salvaguardia del sistema de salud en su conjunto. Y esa actuación general es la que confiere a la práctica chamánica su auténtico sentido como alternativa prevista para satisfacer una necesidad compartida por todos los seres

⁷⁶ M. Harner, *La sagesse ancienne dans les cultures chamaniques*, o.c., p. 37.

humanos: la de poseer respuestas coherentes frente a las incertidumbres que plantea la actuación en el universo cultural de lo numinoso-primordial o de lo Sagrado que de allí deriva. Como manifiesta el propio Harner, todo esto parece concernir de una manera importante a algo que, en última instancia, resulta esencial para el espíritu humano de todos los tiempos y que, por otra parte, puede aflorar también mediante el recurso a disciplinas y técnicas como las que se ponen en práctica en la psicología o en la clínica modernas ⁷⁷.

El chamán puede desplazarse por los tres niveles que forman su cosmología –el superior, el intermedio y el inferior- a través del Arbol o Eje del Mundo. Utiliza así un camino que en el principio de los tiempos era de uso común para todos los seres humanos, pero que resultó dañado y se perdió como consecuencia de un acto cometido por alguna criatura poco cuidadosa o por los propios hombres que no tuvieron en cuenta dos de las propiedades fundamentales del universo: equilibrio y fragilidad. Ambas resultaron profundamente alteradas a raíz de aquellos sucesos ocurridos en el comienzo del tiempo cósmico.

El ser humano, tal como lo conocemos hoy, surge, precisamente, a partir de esa ruptura y, tal vez, como una consecuencia de ella. Aquello que se le enfrenta y opone, eso a lo que denominamos numinoso-primordial y Sagrado, estaba ya presente antes del tiempo. El chamán en su campo –como el sacerdote o el hechicero dentro de los suyos- tratan de dominar las técnicas que permitan sostener tal enfrentamiento. Para ello, como dice Eliade, necesita conocer lo mejor y más directamente posible los cielos, los infiernos y todas las criaturas, entidades y habitantes que en ellos moran ⁷⁸.

⁷⁷ M. Harner, o.c. p. 41.

⁷⁸ M. Eliade, *Chamanisme et cosmologie*, en S.Nicholson (Ed.), « Anthologie du chamanisme » o.c. p. 62.

3. La Magische Flucht

3.1. Apuntes y referencias: La Magische Flucht o Huída Mágica en la tradición.

La huída mágica y sus diferentes interpretaciones. Ejemplos de Huida Mágica. El viaje del héroe al Otro Mundo: ida y vuelta. Motivos del relato. Lo Numinoso-primordial y sus refugios ultramundanos. Un motivo de leyendas y cuentos.

Veremos seguidamente algunas de las formas de presentación de lo numinoso-primordial y como la cultura humana va a desarrollar instrumentos para sortearlo o hacerlo cristalizar en formas más soportables y accesibles.

El tema mítico de la magische Flucht o Huida mágica, según Mircea Eliade, se clasifica entre los motivos folklóricos más antiguos y se le encuentra universalmente repartido y en los estratos culturales más arcaicos ⁷⁹. Es necesario distinguir dicho tema del otro gran conjunto mítico y mitopoiético relativo al vuelo mágico, al que me referiré más adelante, aunque como veremos entre estos dos conjuntos de elementos míticos, simbólicos y significantes se guarda cierta relación si lo consideramos desde la perspectiva de las manifestaciones de lo Absolutamente otro.

¿En qué consiste la Huida mágica y por qué resulta tan interesante para nuestro análisis? En primer lugar, diré que este motivo mitológico se encuentra, en efecto, extendido por un gran número de soportes culturales de todos los tiempos y lugares (cuentos, relatos, textos literarios, canciones, leyendas...) y formando parte, a su vez, de muchos mitos secundarios y derivados que tienen un origen probable en el mismo. Es por tanto, un importante foco mitopoiético en numerosas culturas esparcidas por todo el planeta. En segundo término será necesario convenir en la importancia de lo que dicho motivo mítico representa en realidad: el resultado de una confrontación de lo humano con lo numinoso-primordial y las soluciones que la tradición, la socialización y los diferentes modelos cognitivos propugnan frente a ese encuentro terrible.

Autores como Eliade sostienen que, en realidad, la Huida mágica es el relato arquetípico de una evasión, de una fuga ante la muerte, de un

⁷⁹ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 2005. p. 131 y s.. Ver también en Marie Pancritius, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, Anthropos, 8, 1913. pp. 854-879; 929-943.

esfuerzo desesperado para apartarse de una Entidad monstruosa y de la asfixia que supone la presencia abrumadora de una pesadilla aplastante de la cual el héroe intenta librarse ⁸⁰. En su escape, el protagonista suele ser ayudado por algunos personajes de naturaleza misteriosa o cuando menos, ambigua, a medio camino entre nuestro mundo y el otro. Estos personajes proporcionan al –o a la- protagonista de la fuga una serie de objetos mágicos con apariencia de simples objetos de la vida diaria, aunque en ocasiones, tales elementos hayan adquirido por su propia cuenta y en virtud de un uso específico, ciertas propiedades características extraordinarias o una determinada representación simbólica, tal como ocurre, por ejemplo, con los peines –casi siempre vinculados a experiencias relacionadas con el Ultramundo o con seres feericos ⁸¹- con las tijeras y cuchillos o con instrumentos vinculados a ciertas actividades que, de por sí, ya poseen desde siempre connotaciones especiales en casi todas las culturas, como hilar, fundir o trabajar metales, sembrar y arar la tierra, etc..

Sin embargo, otros autores –como Marie Pancritius- llegan un poco más lejos, cuando consideran la huida mágica no sólo como un escape frente a la Muerte, sino además como el eco cultural derivado de sistemas de ideas y de creencias vinculadas con el Más Allá y con los personajes que pueblan ese ámbito. Pancritius examina todo el conjunto de elementos y creencias que conforman con su presencia y a través de sus relaciones el medio en el que se produce la huida mágica: la naturaleza en general, montañas, plantas, fuego, piedras, las aguas y el mar, los frutos y sus derivados, vestidos y prendas, y también el gran universo de los animales, entre los que se destacan algunos de gran renombre en la mitología, como el oso y el lobo ⁸².

Pero también describe el mundo de los muertos y de los aparecidos, así como los raptos que ciertas almas desencarnadas y maléficas pueden protagonizar y las persecuciones que tales espíritus emprenderán luego contra los protagonistas que huyen desesperados, arrojando objetos mágicos al paso de sus perseguidores para crear obstáculos en su avance y poder así escapar

⁸⁰ M. Eliade, o.c. p. 132.

⁸¹ Según es posible observar en muchas leyendas, relatos y cuentos de la tradición popular, peinarse o repasar el pelo con un peine es una forma de presentación para muchos seres extraordinarios del Más Allá e incluso un método utilizado para traspasar las fronteras que existen entre este mundo y el Otro.

⁸² Marie Pancritius, o.c.. p. 858 y s.

de su acoso. En realidad, la huida mágica consiste, según nos dice Pancritius, en un viaje al Otro Mundo, donde el protagonista se apodera de algo o de alguien –puede tratarse de objetos, generalmente de tipo mágico o prodigioso, pero también de personas- y como consecuencia es perseguido por algún monstruo o entidad maléfica capaz de adoptar múltiples formas y apariencias, aunque también resulta auxiliado por otros personajes que, o bien le proporcionan objetos o fórmulas para ayudarlo a escapar, o bien intervienen directamente ellos mismos contra el perseguidor. Igualmente puede originarse debido a un rapto o secuestro previo de un alma o incluso de una persona que todavía dispone de su cuerpo físico, hacia el Otro Mundo, episodio cuya resolución se pretende mediante una huida o un rescate del afectado.

Dejando aparte los motivos enunciados, ¿puede haber alguna otra razón de peso capaz de impulsar a los héroes de estos relatos en su empresa del peligroso viaje hacia el Otro Mundo? Y, sobre todo, un aspecto interesante desde nuestra perspectiva de trabajo. ¿Qué tipo de entidades serán las que allí van a encontrar y qué relación mantienen dichas entidades con lo numinoso-primordial?

Ante todo hay que decir lo siguiente, que tal vez pueda servirnos como punto de partida en nuestro análisis. Si existe algún ámbito, lugar o territorio, real o fantástico, capaz de albergar a esa expresión de lo Absolutamente otro que es lo numinoso-primordial y perfectamente adecuado, por añadidura, para sus manejos y operaciones, ese es, desde luego, el Ultramundo, Otro Mundo, Más Allá o Mundo de los Muertos, al que debemos distinguir –aunque en algunas culturas no se hace, o al menos no de manera expresa- del Reino de los dioses, Paraíso, Parnaso, Olimpo, es decir, de ese otro ámbito en el que residen las divinidades y los espíritus que, tras su vida terrena, han sido recompensados con las delicias de una felicidad eterna o, por lo menos, muy dilatada y que tiene lugar en un ámbito distinto. Mundo de los dioses – Mundo de los muertos, distinción importante, sin duda, para nuestros efectos ⁸³.

⁸³ Quizá sería conveniente continuar con las atribuciones de lo Sagrado y fijar en cada uno de estos reinos (mundo de los dioses-mundo de los muertos) a las manifestaciones o expresiones de lo Sagrado-benigno y de lo Sagrado-maligno, pero eso sería llevar el asunto demasiado lejos para nuestro propósito actual.

En cualquier caso, aunque esa distinción pueda resultar importante para considerar los acontecimientos posteriores de la Huida Mágica, en los primeros instantes del acontecimiento que aquí examinamos no posee demasiada trascendencia, ya que lo numinoso-primordial permanece en una etapa anterior a esta división. Es algo previo, podríamos decir, a las atribuciones de residencia de Dioses y Muertos. No obstante, parece claro según los autores que hemos citado, que de manera previa al desarrollo de la Huida Mágica su protagonista o protagonistas han de viajar al Otro Mundo, pero más concretamente a la parte tenebrosa de ese ámbito, es decir, ir allí donde permanecen los muertos, los espíritus y los dioses oscuros, junto con otras entidades que, en conjunto, representan a lo numinoso-primordial en sus diversas manifestaciones y encarnaciones. También en el motivo paralelo del secuestro, el afectado va a ser conducido a ese mundo fantasmal.

Quizá uno de los ejemplos paradigmáticos de secuestro por las fuerzas tenebrosas de lo oscuro, sea el de Perséfone, cuando fue raptada por Hades, un dios que se consideraba, precisamente, con un carácter muy próximo al que podríamos considerar como representativo de lo numinoso. Claro que en el caso de Perséfone no existe una expedición de rescate en sentido estricto, aunque sí, desde luego, hay que contar con los esfuerzos y trabajos de su madre Deméter, para traerla de nuevo al mundo de la luz; esfuerzo que, como sabemos, dio sólo un resultado parcial y de compromiso entre los representantes de lo Sagrado más luminoso y las fuerzas tenebrosas del mundo de los muertos.

También podemos presentar como ejemplo el viaje efectuado por los héroes gemelos Hunahpú e Ixbalqué, los hermanos Ahpú, cuyas hazañas a lo largo del tormentoso viaje que realizaron a Xibalbá –el Inframundo o infierno maya- son descritas en el Popol Vuh⁸⁴. Allí quedan señaladas las etapas y las pruebas sufridas en tan arduo viaje y como las fuerzas de lo numinoso-primordial –en este caso, sí muy bien destacadas y presentadas con su auténtica cara- atacan y persiguen a los dos hermanos que habían descendido a Xibalbá para vengar a su padre y a los señores Ahpú, representantes de la luz solar, aunque también diestros –según nos cuenta el texto- en magia y

⁸⁴ *Las leyendas del Popol Vuh*. Ed. de Ermilo Abreu Gomez. Espasa Calpe, México 1964. p. 63 y s.

hechizos, ambigüedad que demuestra cuan cerca nos encontramos todavía de las fases iniciales de aquél proceso que hemos descrito anteriormente sobre las sucesivas cristalizaciones de lo numinoso-primordial.

Los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué inician su viaje y son sometidos por los señores de Xibalbá a numerosas pruebas de las que salen bien, aunque en una de ellas, quizá la más peligrosa y la que más cerca les lleva de lo numinoso-primordial –la Cueva de los Murciélagos- son finalmente sorprendidos por Camazotz, el murciélago asesino, que decapita a Hunahpú⁸⁵. Este incidente no impide, sin embargo, que los poderes de la luz prevalezcan sobre los de la oscuridad y, como suele suceder en estos relatos, los hermanos Ahpú. Una vez resucitado mágicamente Hunahpú, ambos vencen a los señores de Xibalbá y se incorporan al cielo como el dios-Sol y el dios-Luna.

Otro ejemplo típico es el cuento quechua sobre el Alma condenada, en el que se narran las desventuras de una pareja de jóvenes perdidamente enamorados que han de vivir lejos de sus familias porque éstas no aceptan su idilio. Un cúmulo de circunstancias desgraciadas hacen que el novio sea asesinado por su propio hermano, que lo confunde con un ladrón. Pese a estar muerto, el novio acude cada noche junto a su pareja y duerme con ella, hasta que, en un momento dado, ambos deciden marcharse y huir juntos.

La chica no se da cuenta de que, en su viaje, está siendo conducida por un alma hasta que una mujer, casualmente encontrada en el sendero, se lo indica así. Entonces, ella se vuelve y en lugar de su enamorado ve un alma con su mortaja. Quiere escapar del espíritu y entonces comienza realmente el episodio de Huida mágica. En su escapada, encuentra a otra mujer que le proporciona tres objetos mágicos: un peine, un espejo y un trozo de jabón.

El peine, al ser arrojado en el camino del alma perseguidora, se convierte en un espino. El espejo, al ser lanzado, se transforma en un lago. Y el trozo de jabón, convierte el terreno en un barrizal. Pero ninguno de esos tres obstáculos puede detener al alma, que finalmente coge a la chica y se la lleva consigo. De repente, en el camino aparece una gran pira ardiente y el alma intenta arrastrar a la muchacha hacia ella, introduciéndola entre las llamas.

⁸⁵ *Las Leyendas del Popol Vuh*, o.c., p. 131.

Entonces, en el momento crítico, un perrillo sujeta a la chica por la pollera e impide que el alma se la lleve al Otro Mundo ⁸⁶.

Como es natural, tratándose de un complejo mítico tan antiguo y universalmente repartido, no en todos los casos se van a cumplir plenamente los requisitos del relato-tipo. Antti Aarne y Stith Thompson han desarrollado un sistema de clasificación de aquellos motivos que figuran en los cuentos y relatos del folklore ⁸⁷. Entre los que se refieren más directamente al tema de la Huida Mágica, figuran por ejemplo los siguientes, cuyo simple enunciado nos ayudará a entender mejor las características de este tipo de relatos:

- Transformación para escapar de difícil situación
- Transformación para escapar del ogro
- Transformación para huir de los perseguidores
- Huida con transformación. Los fugitivos se transforman para pasar inadvertidos
- Huida con obstáculos. Los fugitivos arrojan objetos tras de sí que mágicamente se transforman en obstáculos en el camino del perseguidor.
- Objetos mágicos ayudan al fugitivo
- Objetos mágicos responden por el fugitivo
- Magia usada para estorbar la persecución

Como vemos por el enunciado de los motivos que aparecen en los cuentos relacionados con el tema general de la huida mágica, el esquema mítico responde al hecho de que el protagonista lleve a cabo un viaje de ida y vuelta al Mas Allá y sufra –generalmente, en el camino de regreso hacia nuestro mundo- una persecución iniciada por algún agente de dicho ámbito. En el curso de esa persecución pueden intervenir diversos personajes los cuales servirán de ayuda o de obstáculo, según las circunstancias. Y el desenlace suele ser feliz, aun cuando esté lleno de sentido dramático.

En este esquema-tipo podremos reconocer el motivo argumental de innumerables narraciones librescas de nuestros días, así como las incidencias reflejadas en el guión de muchas películas de terror contemporáneas, en las

⁸⁶ Ver el relato completo del cuento en Anexo 1.

⁸⁷ Antti Aarne - Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale; a classification and Bibliography*. Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, FFC 3, Helsingfors, 1910. Traducido y ampliado por Stith Thompson, FFC 74, Helsinki, (1928) 1964.

cuales los protagonistas huyen de ciertos personajes monstruosos y particularmente aterradores –los vampiros, por ejemplo- mientras conservan alguno de los motivos de Aarne y Thompson antes citados; incluso puede ser que muchos de ellos aparezcan integrados dentro del mismo relato.

La constancia de estos esquemas míticos, que constituyen verdaderos arquetipos en el sentido junguiano del término y su persistencia a lo largo del tiempo, hacen que debamos preguntarnos acerca de la naturaleza de esa entidad perseguidora, es decir de la Presencia aterradora de la que huyen los protagonistas de dichos relatos y que condiciona su existencia de una manera tan dramática. Precisamente en razón de este dramatismo derivado del encuentro con la Presencia aterradora y de los posteriores intentos de los héroes para ponerse a salvo distanciándose de ella, autores como Eliade han supuesto que se trataba de la Muerte, pues seguramente consideraron que nada hay más aterrador que ella para los seres humanos y que una gran parte de la mitología y de los actos de éstos se hallan influidos por ese temor, unido a un deseo de prevalecer sobre el final que la Muerte representa.

Aun dando por bueno el razonamiento y suponiendo que, en efecto, sea la Muerte quien se oculte a veces tras ese fantasma terrible que aparece en los textos como Presencia aterradora no identificada, es preciso suponer que, si bien ello puede ser así en ciertos casos, no lo es siempre, ni mucho menos. No lo es, por ejemplo, en la versión que proporciona el Popol Vuh a la que nos hemos referido, ni tampoco en el caso de Perséfone o en el relato del Alma condenada que hemos reproducido en sus líneas principales.

Si observamos con detalle los textos relativos al tema de Huida Mágica, comprobaremos que, en algunos de ellos, los protagonistas pueden toparse con la Muerte, incluso pueden llegar a morir. Pero, desde luego, no huyen de la Muerte, sino de un personaje intermedio, desconocido y, desde luego, aterrador y poderoso (a veces un difunto, un animal, un espíritu maligno) que trata de arrastrarles hacia Otro Mundo, hacia otra realidad distinta a la nuestra, que intenta transformarles con su inmediatez, transmitirles una parte de su monstruosidad, convirtiéndolos así en seres perdidos. Este esquema narrativo es muy similar al que presentan los relatos sobre vampiros: el protagonista huye de su presencia y trata de mantener la distancia física

respecto a ellos, para que los monstruos no puedan tomar contacto con él, contagiarle y finalmente provocar una transformación nefasta.

Esto nos permite avanzar algo en lo que se refiere a la hipotética naturaleza de la entidad de la que predicamos una Presencia aterradora, ya que las condiciones mostradas por ella frente a sus víctimas son muy parecidas a las que nos ofrecen los testimonios sobre la aparición –hierofanía- de lo numinoso. No sería la Muerte, por tanto, la que provoca una huida tan dramática, sino lo numinoso-primordial o uno de sus agentes.

Aunque, como veremos más tarde, lo numinoso-primordial y la Muerte-arquetipo, comparten algunas características y propiedades relevantes. También será posible observar como en los numerosos relatos articulados sobre el tema de la Huida Mágica, lo que desean conseguir los perseguidores es que los protagonistas de la fuga sean en verdad transformados y puedan, a su vez, transmitir a otros esa característica capaz de generar metamorfosis, aunque sea de una manera atenuada.

Hemos de preguntarnos si no es eso mismo lo que pretende lo numinoso-primordial cuando se aparece y actúa súbitamente sobre los testigos, paralizándolos y aterrorizándolos con su presencia tremenda. Sin embargo es preciso reconocer que esa transformación llega a ser mutua, toda vez que, cuando el testigo, poseído por la energía hierofánica, llega ante la ekklesía o asamblea de su grupo social, lo mas portentoso y terrible del númen ya está dispuesto para dar el paso siguiente hacia lo sagrado y lo religioso.

Lo único que no cambia –o al menos no cambia demasiado- es el miedo. Ni tampoco lo hace la Muerte, aun cuando ambos puedan llegar a fascinarnos con su luz, tal como demuestran con sus aventuras los héroes de muchos cuentos y leyendas.

3.2. La Magische Flucht y la Muerte como arquetipos.

Lo Numinoso-primordial y la Muerte. Comparación de la experiencia de la Huída Mágica y de la Muerte considerada como arquetipo (Muerte-arquetipo).

En ocasiones parece como si por detrás de la muerte acechara algo más terrible que la propia extinción física del ser. Desde luego, la muerte siempre es algo más que el simple hecho de morir o de terminar la vida como circunstancia fisiológica y fenómeno social. Por ello, siempre implica –o trae consigo- un complejo sistema de connotaciones cuyas consecuencias son mucho más amplias de las que podría mostrar una simple y manida expresión, articulada sobre algo que es evidente, inevitable y universalmente conocido.

La muerte oculta un misterio o tal vez camufla la presencia de ciertas entidades terribles que nos acechan al otro lado de la frontera tendida entre nuestro mundo y el otro. Francisco Díez de Velasco describe tal vez algo así cuando menciona esa escena pintada en un lécito del siglo V. a.n.e., centrada en una estela funeraria en la que un personaje alado (imagen quizá de Caronte, o del etrusco y desagradable Charun) alza sus brazos y se abalanza sobre una mujer, que huye horrorizada⁸⁸. Con independencia de las explicaciones que una escena de este tipo pueda recibir por los diversos especialistas y respetando, desde luego, sus fundamentados criterios, a mi me sugiere un impresionante parecido con las circunstancias de la Huida Mágica que hemos descrito: la fuga frente a un perseguidor que provoca un terror incoercible, por lo que es o tal vez, por lo que representa. Y también me recuerda de manera irresistible a las Gorgonas aladas, representadas con brazos y piernas en la llamada postura sigmoidea, que simboliza el movimiento veloz, el cambio rápido y repentino. Como el que suele producirse en los seres que atacan furtivamente y se manifiestan de pronto ante su presa con la velocidad del relámpago, de manera que ésta no pueda reaccionar y haya de permanecer inmóvil, aterrada y fascinada, golpeada en su sensibilidad por ese

⁸⁸ Nota 209 en F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte : religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua*. 2.4. La muerte raptora (París, Louvre CA 1264, del Grupo R (ARV 1384,19, Add 372); Pottier 1916, ils. 2-3; Séchan 1926, il. 4; Ruyt 1932, 65; Buschor 1959, il. 2; Kurtz 1975, il. 50.2; Peifer 1989, n.º 166; Hoffmann 1984, n.º 1; Hoffmann 1985, 173 ss.; Díez de Velasco 1988, n.º 83 (con más bibliografía); Díez de Velasco 1989, il. 1; Shapiro 1993, n.º 109, ils. 127-128.).

fulminante acoso. Tales características son también, como sabemos, las que exhibe lo numinoso en sus hierofanías.



Gorgona con alas. Bronce. Louvre, 2ª mitad siglo VI a.e.



Gorgona. Frontón templo de Artemisa. Corfu

Las Gorgonas⁸⁹ representan con bastante fidelidad esa potencia numinosa de la que es mejor permanecer alejado y que, en muchos casos, es necesario vincular con el mundo de los muertos. Pero al fin, Medusa, el monstruo de mirada petrificadora, no es en sí la Muerte, sino verdaderamente

⁸⁹ Eran tres, -Stheno, Euriale y Medusa- las hijas monstruosas de Phorcis y Ceto, divinidades marinas. Las Gorgonas vivían en las orillas del río Océano.

aquello de lo que hay que huir. En el caso de que se convierta en perseguidor será necesario arrojar a su paso e interponer en su camino todo tipo de objetos mágicos. Así ocurrió con Medusa, a la que Perseo opuso un brillante escudo que hizo el papel de espejo para evitar la mirada mortal, aprovechando la incertidumbre de la gorgona para decapitarla. Pero, tan alejada parece estar Medusa de la Muerte, como próxima al reino de los muertos. Una vez cortada su cabeza, de la sangre derramada nacieron Crisaor y Pegaso, el caballo alado. Se cuenta, además que con el contenido de una de las venas de Medusa, el dios de la Medicina, Asclepios, podía resucitar a los muertos y curar cualquier enfermedad. También es cierto que, según la leyenda, la sangre de otra de las venas del monstruo derrotado por Perseo, era mortal.

De manera que Medusa era, cuando menos, una entidad en la que confluían la vida y la muerte. En ella –como en las viejas diosas-madre de la prehistoria- se unían ambos extremos. Sin embargo, actuaba como genuina representante de ese terror irresistible que inspira el perseguidor en los relatos de la Huida Mágica. La sombra de Medusa podría aterrorizar incluso a los propios muertos en el reino de Hades, si por allí se dejara caer su fantasma funesto y vengativo, después de que fuera vencida gracias a los instrumentos mágicos que Atenea, Hermes y el propio Hades proporcionaron a Perseo, aunque el poder de lo numinoso-primordial que ella parecía representar no desapareció con su muerte sino que continuó activo durante mucho tiempo⁹⁰.

⁹⁰ Según relata Hesiodo en su *Teogonía*, Atenea cedió a Perseo su brillante escudo, Hermes le proporcionó una hoz afilada, mientras que Hades le prestó su casco, que volvía invisible a su portador. A su vez, Perseo ofreció a Atenea la cabeza de Gorgona, que continuó conservando su poder petrificador. Dice Homero que la diosa emplazó la cabeza en su égida, aunque Apolodoro afirma que la colocó su escudo. El poder *numinoso* de la Gorgona era tal, que un solo bucle de sus serpentinos cabellos bastaba para destrozar un ejército.



La cabeza de Gorgo, la muerte que mira.

Se nos muestran, por tanto, la Huida, la Muerte y la Máscara, como los tres vértices de un triángulo que no deja de articular ni de inspirar las mitologías de medio mundo. En unos casos, las almas, es decir, los muertos, son los encargados de arrebatarse a sus presas hacia ese pozo en el que todo ha de transformarse. En otros, los perseguidores se lanzan hacia sus posibles víctimas con una avidez en la que pocas veces reparamos, atraídos por los pormenores del relato. El disfraz es esencial, en cualquier caso, como nos muestran los textos: la víctima no debe reconocer a aquel que se le aproxima con la velocidad del rayo, ni tampoco al que, según sea la ocasión, se la lleva consigo para emprender un viaje, sin que pueda distinguirse su auténtica naturaleza predatoria y aterradoramente hasta el momento en que ya no pueda haber salvación.

En la Huida Mágica interviene siempre la trayectoria, la dirección que alberga dentro de sí dos posibles sentidos de marcha. Pero ese camino, ese desplazamiento, transforma al que es llevado por él, como también cambia a los que por él van y vienen hacia su destino. El camino, la distancia, el intervalo y la separación entre un punto de partida y el lugar a donde se debe regresar, son elementos fundamentales desde dos puntos de vista: el que acerca cada vez más y de forma inevitable hacia el final y aquél otro que mide cuantos pasos habrá de dar el monstruo para capturar a su presa.

En ese juego tenemos integrados, cara a cara, a la Huida y a la Muerte. Pero la Máscara también participa. Me refiero a la máscara que espanta, aquella que está destinada a causar miedo. Generalmente está ligada

a numerosas creencias y a menudo tiene “todo el poder”, porque el miedo se transmite y es un arma. Pero a veces su auténtico sentido parece muy lejano a nosotros y a nuestras preocupaciones. En esos momentos, únicamente parece esconder el verdadero rostro de aquello cuyo único propósito es venir a por nosotros ⁹¹.

Algo del espíritu que se oculta tras esa máscara se ha depositado en los rigores de la tragedia griega que, al fin, parece nacer de las representaciones sagradas. La propia tragedia es un esquema bastante fiel de la Huida Mágica porque casi siempre viene a reproducir la crónica de un viaje establecido entre el *mythos* y la representación. Y en ese viaje pretendido que nace y muere en el breve espacio-tiempo de la escena, las máscaras van y vienen, con sus orificios rostrales abiertos, paralizados y fijos porque tal vez han percibido por un instante el verdadero rostro de lo que se aproxima.



Máscara. Dioniso. Louvre. Myr 347

La Muerte-arquetipo tiene la misma relación con la muerte, que lo numinoso-primordial con lo Sagrado. Y en ambos casos suele plantearse la solución al inevitable conflicto como una Huida Mágica. Como apunta Fernando NONONO Díez de Velasco, nos encontramos ante un auténtico conflicto planteado entre dos modos de entender la muerte ⁹². Uno, simbolizado por Caronte, el barquero –que no deja de ser, con sus preocupaciones y oficio, un especialista bastante próximo a nuestra cotidianeidad, pienso yo- pero también

⁹¹ Genevieve Allard y Pierre Lefort, *La máscara*, F.C.E., México 1988. p. 101.

⁹² F. Díez de Velasco, o.c.

por los más lejanos Thanatos-corazón de acero e Hypnos y por el enigmático, ambigüo y auténticamente gadameriano Hermes. El otro modo configura a la muerte como un enemigo implacable y tiene como agentes a los genios raptos, harpías, gorgonas y similares ⁹³. El conflicto puede ser acallado haciendo prevalecer el aspecto más optimista de tan turbio asunto. Se hizo en la Grecia clásica y se hace todavía hoy, cuando la sangre que corre a diario se oculta bajo montañas de sueños vacíos. Pero el desarrollo de los acontecimientos humanos no permitió entonces, ni permitirá ahora, que ese disimulo dure demasiado.

⁹³ *Ibid.*

3.3. La Huida Mágica y los medios mágicos.

El Miedo, lo Numinoso-Sagrado y la Muerte-arquetipo pueden llevar a experiencias peculiares y a particulares influencias sobre la naturaleza. Uso de objetos mágicos: espinos, fuego, piedras y agua. Herramientas contra lo numinoso-primordial y la Muerte.

¿Qué podemos hacer en una situación en la cual lo numinoso ha adquirido tanto poder y se ha aproximado tanto a nosotros, que ya no queda demasiado de esa distancia de seguridad que podía protegernos de su presencia? ¿Es posible escapar y huir de su posesión amenazante o tal vez debemos permanecer en una pasividad extrema sin intentar nada, al menos por el momento?

Esta segunda opción es la que recomienda Marie-Louise von Franz cuando el animus quiere recobrar su reino perdido y los contenidos inconscientes comienzan a desbordar su dominio amenazando con inundar nuestro ser ⁹⁴. Esta autora afirma que el tema de la Huida Mágica, simboliza precisamente una situación como esa, en la que vale más escapar del contenido inconsciente en ebullición, que intentar vencerlo, con el fin de evitar ser devorado por él ⁹⁵.

Por lo tanto, y aunque pueda parecer redundante, el escape es lo esencial en la Huida Mágica. La acción de poner distancia de por medio entre la Presencia aterradora, mediante la cual se expresa lo numinoso-primordial, y la figura del perseguido, es tanto más importante cuanto con mayor urgencia se ve requerida esa necesidad. Y el uso de los medios –que siempre son objetos mágicos suministrados al, o a la, protagonista, por personajes ambigüos y paradójicos que nunca son lo que aparentan- revela como ninguna otra cosa los términos en que aparece o se muestra aquella necesidad.

Así, en la mitología, esos medios mágicos suelen ser suministrados por la figura del Trickster, es decir, por un dios, diosa, espíritu, hombre, mujer,

⁹⁴ El *animus* es un arquetipo central en la psicología analítica de Jung. Representa la imagen de lo masculino en los sueños o fantasías femeninas, es decir, representaría el arquetipo de lo masculino en lo inconsciente colectivo femenino. El *anima* sería entonces, la representación del arquetipo de lo femenino en el hombre y se utilizaría para mostrar lo femenino en lo inconsciente colectivo masculino. Ver C.G. Jung, *Tipos psicológicos, La dinámica de lo inconsciente o Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. También aparece una visión detallada de estas figuras arquetípicas en *Misterium Coniunctionis*.

⁹⁵ Marie-Louise von Franz, *L'interprétation des contes de fées*, Ed. Jacqueline Renard/La Fontaine de Pierre, 1990. p.212 y s.

animal o, incluso, por algún otro ser mixto, mezclado, que reúna al mismo tiempo características diversas de todos o de varios de ellos. En los cuentos populares americanos, suele ser, por ejemplo, el coyote. En Europa, ese papel puede desempeñarlo el zorro o el gato. En otros pueblos, suelen ser hombres o mujeres que surgen de repente en medio del relato (como sucede con el cuento quechua del Alma condenada que hemos citado anteriormente). Y en la mitología nórdica ese papel está desempeñado por Loki, que, por cierto, es un gran proveedor de armas y artilugios mágicos, aunque en ciertos casos, esas peculiares herramientas –que no suele fabricar él directamente, sino que las encarga a otros seres extraordinarios con quienes trafica- sean poco fiables e incluso peligrosas ⁹⁶.

Dentro de este gran campo mitológico, el lobo Fenrir –hijo del propio Loki y de la gigante Angrboda- podría muy bien representar a las terribles fuerzas de lo numinoso ⁹⁷, que son controladas y mágicamente sujetas por Odin y sus compañeros, los divinos Ases, mediante una atadura mágica, que impide al tremendo animal destruir el universo entero con su fuerza desatada ⁹⁸.

En la Huida Mágica, sus protagonistas intentan una y otra vez mantener la distancia que los separa del núcleo de energías numinosas que trata de engullirlos o de apoderarse de ellos. El aspecto ominoso o directamente amenazador de esa Presencia, actúa provocando un terror irrefrenable sobre los que huyen, impulsándoles para colocarse fuera del alcance del perseguidor, aunque, si logran tal objetivo, siempre será de manera provisional, porque lo numinoso pronto va a recuperar el espacio perdido, planteándose de nuevo el problema una y otra vez, como al principio, durante todo el proceso.

El Miedo, además de ser un estímulo para la huida, se convierte también en un poderoso instrumento de movilización y de manipulación simbólica que pueden utilizar tanto los dioses como los seres humanos. Funciona de manera

⁹⁶ Como el martillo de Thor, llamado *Mjollnir*, la lanza de Odinn, *Gungnir*, una red de pesca milagrosa, un barco volador, *Skíðblaðnir*, o el mortal dardo de muérdago con el que mató al dios Balder, entre otros. Loki también era experto en magia y un notable transformista. Ver los *Edda en prosa* (Gylfaginning y Bragaraedur), de Snorri Sturluson. También, George Dumézil, *Loki*, Flammarion, 1986, 1995. p. 10 y s.

⁹⁷ Como representantes de tales fuerzas no solo aparecería el lobo Fenrir, destinado a matar al mismo Odinn en el Ragnarök, sino sus hermanos –por tanto, también hijos de Loki- Jörmungander, la serpiente marina y Hela, diosa del reino de los muertos.

⁹⁸ Aunque esas ligaduras sean sólo provisionales, ya que Fenrir será liberado antes del Ragnarök. Ver en el *Gylfaginning* (Cap. XXI, p. 35-37). Ver G. Dumézil, o.c., p. 69 y s. Sobre el significado de la *inmovilización* del lobo Fenrir, ver en Dumézil, o.c. 70 y s.

particular mediante la interrelación de elementos profundamente vinculados a lo numinoso-primordial y a la Muerte-arquetipo, de manera que puede llegar el caso de que ambos generadores no necesitan mostrarse ni hacer su aparición siempre, para que se desencadenen las cascadas simbólico-cognitivas contenidas en aquél sentimiento y vehiculadas por él. En el caso humano son de gran ayuda, desde luego, los modelos cognitivos implantados a través de los procesos de socialización, que, en líneas generales, proveen al individuo de mapas comportamentales en los que se informa sobre las situaciones o las contingencias en las que se ha de sentir miedo. En esos mapas se da gran importancia a la presencia –o a las influencias- de lo numinoso-primordial y de la Muerte-arquetipo y a cómo se pueden reconocer dichas situaciones mediante el análisis sensorial y simbólico del medio. Los núcleos de información provistos por la mitología y la tradición poseen asimismo, al respecto, una gran importancia.

Poca duda cabe de que, así, es posible obtener notables y profundas modificaciones tanto del ámbito experiencial, como de la naturaleza que nos envuelve de una manera común a dioses y a humanos. De hecho, las transformaciones de la naturaleza debidas tanto al paso de lo numinoso-primordial o la Muerte, como al uso de los instrumentos mágicos y extraordinarios previstos para cortarles el paso o modificar su poder, es una de las características que más se destacan en los relatos. De tal manera, los objetos mágicos que los perseguidos arrojan en el camino para obstaculizar el acoso de que son objeto por parte de las fuerzas numinosas, no van a impedir –por lo general- el progreso de dichas energías, pero sí van a transformar el entorno en el que tiene lugar la persecución, no sólo en su aspecto físico –aparición de barreras espinosas, de lagos o de montañas- sino, sobre todo, en lo que concierne a su simbolismo y significado.

Esa variación de significado aparece ante nosotros con mayor claridad si examinamos la cadena de acontecimientos y de agentes que intervienen a lo largo del proceso desencadenado por la actuación de la Presencia aterradora. Lo primero que se produce en este sentido es el escape, la huida, que comienza tan pronto como la Presencia se manifiesta. Aquí hay una clara difeencia respecto a la hierofanía, ya que en ésta el testigo no huye sino que permanece inmóvil, atrapado, por la manifestación numinosa. El intervalo en el

que lo numinoso podía haber sido interpretado como una amenaza terrible ha sido culminado, en este caso, por la plenitud y la fascinación de que nos hablaba Rudolf Otto.

Pero en el caso de la Huida Mágica, esa fascinación, aun siendo lo suficientemente intensa como para que el testigo de cuenta de ella o la traslade a otros por medio de sus actitudes posteriores, no es bastante como para atenuar las restantes características tremendas de la Presencia: se desencadena el Miedo, el terror incoercible y se produce la fuga.

Los modelos cognitivos consagrados por la tradición determinarán en estos casos la necesidad de una ayuda. En los archivos de esas tradiciones existen toda una serie de recetas y de procedimientos vinculados a ciertos objetos de uso común y cuya historia se remonta casi hasta los primeros momentos de la humanidad –como ocurre, por ejemplo con el peine, que recoge a través de su uso toda la fuerza que emana de la cabeza, o con los espejos, en los cuales es posible ver los reflejos del alma- y también a elementos del paisaje –montañas, lagos, rios y océanos o la vegetación de bosques y praderas- o a productos de la industria humana, como el fuego.

Todos estos elementos y algunos más se utilizarán frente a las fuerzas de lo numinoso-primordial y de la Muerte-arquetipo, como los recursos que la cultura humana enfrenta al entorno caótico y amenazador de lo absolutamente otro que surge. Las influencias ejercidas entonces sobre la naturaleza ya no son aquellas que derivan de la actuación de fuerzas que obran en un mismo plano con el universo, sino de otras que proceden de un nivel bien distinto y que, al menos en teoría, deberían conseguir que se estableciese un dominio –o cuando menos, un control- de tales influencias desorganizadas. De hecho, eso mismo se consigue al lograr la transformación de lo numinoso en lo Sagrado y de éste en lo Religioso. Pero el proceso mediante el que se desarrolla la Huida Mágica es diferente y en él, lo numinoso resulta ser tan activo que difícilmente va a poderse controlar, salvo con el recurso al apartamiento, al alejamiento, a la conservación de la distancia, es decir, a la fuga ante lo que no puede ser dominado por una influencia directa.

Los espinos y el fuego son elementos predominantemente culturales, contra lo que a veces pudiera parecer ya que, muchas veces, ambos se encuentran en la naturaleza sin que el ser humano intervenga en su

producción. Pero lo que se intenta destacar en el papel desempeñado por ambos elementos en los relatos sobre Huida Mágica es, precisamente, la versión organizada culturalmente de ambos. El espino, por ejemplo, es utilizado con mucha frecuencia como un medio de separación con el que pueden dividirse los espacios, pero también como un sistema defensivo y protector de los recintos humanos. En los relatos que nos ocupan, la vertiente cultural del espino viene indicada de una manera muy clara cuando se lo considera como resultado de la transformación de otro objeto de naturaleza mágica –el peine– éste sí de origen y desarrollo plenamente culturales. Existe una proyección desde el ámbito Naturaleza hasta el ámbito Cultura que se lleva a cabo de una manera semejante a como se hace en el proceso denominado imaginatio, tan utilizado por los antiguos alquimistas y que consistía para ellos en ver con los ojos del espíritu o de la comprensión⁹⁹.

El peine se transforma en espino, precisamente por la fuerza mágica acumulada en ese objeto tan familiar en todas las culturas y tan próximo a la cabeza humana. Parece como si fuese la idea que en la cabeza nace quien gobernara en realidad dicha transformación, destinada a obstaculizar el avance de lo que es absolutamente otro.

Junto al espino aparece el fuego, elemento de profunda raigambre en la cultura humana, vinculado desde siempre con el sol y con la claridad del día, a los que sustituye especialmente durante las horas de oscuridad. El fuego es un agente de los dioses olímpicos y opuesto por naturaleza a las fuerzas subterráneas y numinosas. La asociación con el espino, sin embargo, también puede representar a lo Sagrado –recordemos el episodio de la zarza ardiente relatado en el Libro del Éxodo y que sirvió como presentación y teofanía a Yahveh– aunque en ese estadio ya está bien singularizado con respecto a lo numinoso-primordial. En cualquier caso, el uso de cualquiera de ambos recursos, juntos o por separado, va a producir una modificación importante en el territorio, físico y cultural, de su manifestación, considerada en el marco de los relatos de Huida Mágica. Incluso lo numinoso-primordial experimentará también alguna modificación tras enfrentarse a dichos elementos culturales.

⁹⁹ A. Jaffé, *Alchemy*. En “From the life and work of C.G.Jung”. Harper Colophon, 1971. Citado en Richard Noll, *La présence d'esprit dans la magie et la folie*. En « Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité » S. Nicholson (Ed.) p. 82.

Por su parte, las piedras y el agua son recursos plenamente asumidos por cualquier cultura humana. Los seres humanos viven casi siempre en contacto más o menos directo con la superficie terrestre y en ésta, las piedras y sus derivados o agregados (rocas, colinas, montañas, acantilados, etc...) así como el agua y los suyos (rios, lagos, estanques, charcas, mares y océanos entre otros) juegan un papel decisivo en múltiples organizaciones de mitos, siendo ellos mismos elementos mitopoiéticos de gran trascendencia. De hecho, tierra y agua, junto con el aire y el fuego, conforman, como sabemos, el cuaternio principal de elementos básicos que tanta importancia ha tenido en todas las cosmogonías y cosmologías.

Pues bien. Ese carácter fundamental exhibido por dichos principios, induce a su vez un enorme poder cuando se utilizan como obstáculos frente al avance de lo numinoso-primordial o de la Muerte-arquetipo, los cuales necesitan utilizar todo su potencial evocador y toda su influencia sobre la mente humana, para poder sortearlos. ¿Qué significa la interposición de una montaña o de una cordillera en el avance del perseguidor? Básicamente significa un corte cósmico en el acto de fluir, el surgimiento de una necesidad de eludir y rodear el obstáculo, porque las cordilleras son tan firmes como la propia tierra, son, en realidad, proyecciones de ella hacia el cielo y no puede ser aplastadas ni tampoco apartadas del lugar en el que han surgido. Podemos afirmar que las montañas –o las rocas, que suelen figurar incluso como imágenes reducidas de ellas- ostentan en realidad un carácter tan fundamental como pueda ser el de lo numinoso-primordial.

Por su parte, los espejos siempre han sido considerados como puertas abiertas hacia el Otro Mundo y, en cualquier caso, como instrumentos concentradores de otros planos de la realidad. Las fuerzas de lo numinoso-primordial –según ocurre en el caso de la gorgona Medusa- no pueden superar, de ordinario, esa barrera multidimensional constituida por las superficies especulares, ya que con ellas, o a su través, difícilmente van a poder utilizar sus poderes paralizantes y petrificadores. Tal vez sea por esa razón que los mayas y otros pueblos depositan espejos en las tumbas para que los difuntos

puedan utilizarlos como elementos apotropaicos y también como medios para trasladarse al Más Allá o para regresar desde allí hasta nuestro mundo ¹⁰⁰.

En los relatos de la Huída Mágica, los espejos pueden transformarse en lagos abisales -dotados con toda la profundidad inabarcable de los universos feéricos- que no sólo suponen un obstáculo físico que, en cualquier caso y dadas las características propias del perseguidor sería, quizá, lo menos importante, sino, sobre todo, una barrera simbólica, donde pueda diluirse y disgregar su terrible poder lo numinoso-primordial y hasta iluminarse con algún ligero destello la oscuridad esencial de la Muerte-arquetipo.

Nos encontramos, por tanto, con un catálogo relevante de herramientas que pueden ser utilizadas frente a las amenazas que se presentan en las mismas fronteras del cosmos humano. Es necesario tener en cuenta que los instrumentos simbólicos no poseen la efectividad mecanicista de los artefactos tecnológicos, que su radio de acción es mucho más amplio y sus puntos de aplicación tanto más difíciles de concretar cuanto más internalizado haya sido el sistema signifiante sobre el que intentamos aplicarlos. Por eso, en los textos y relatos sobre Huída Mágica, no parecen surtir efecto frente al perseguidor y éste aparentemente los sobrepasa sin esfuerzo.

Sin embargo, el perseguidor deja parte de su ímpetu tras superar dichos obstáculos. El mismo desenlace de los relatos –el perseguidor ha de abandonar finalmente a su víctima e incluso llega a morir después de apoderarse de alguno de los regalos que encuentra en su camino ¹⁰¹- es indicativo de la notable eficacia de esas herramientas mágicas, las únicas que, en realidad, resultan efectivas frente a la terrible amenaza de lo Absolutamente otro. La Muerte-arquetipo, también puede llegar a ser vencida, cuando, tras sortear los innumerables obstáculos simbólicos colocados en su camino por la

¹⁰⁰ Miguel Rivera Dorado, *Espejos de poder. Un aspecto de la civilización maya*. Miraguano Ediciones, Madrid, 2004. p. 17 y s.

¹⁰¹ Como un ejemplo característico, véase el relato sobre la diosa canibal nahuatl Tlantepusilama. Tras perseguir a dos hermanos para devorarlos, consigue matar a uno de ellos mientras que el otro se refugia entre las ramas de un árbol. Finalmente, acepta la invitación a un banquete hecha por los habitantes de un poblado cercano y, tras atiborrarse de comida y bebida, se duerme, es quemada por sus huéspedes y revienta. Ver Guilhem Olivier, *Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica*. Estudios de Cultura Nahuatl. Vol. 36. Universidad Nacional Autónoma de México. Reproducimos estos relatos en Anexo 2.

Por otra parte, el tema mítico del “Ogro al que se emborracha y luego se arroja al fuego” está extendido por muchas culturas del mundo. Ver al respecto en Yuri E. Berezkin, *The Drunken Ogre*, en “Amerindian Mithology with parallels in the Old World”. “Folklore”. Estonian Folklore Institut. Ed. Mare Koiva & Andres Kuperjanov. ISSN 1406 0949.

cultura, se transforma, por ejemplo, en lo que Philippe Ariès llama *mort apprivoisée* ¹⁰².

4. El Vuelo mágico y el Extasis.

¹⁰² O Muerte « domesticada ». En Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*. Tomo 1. Éditions du Seuil. 1977.1985. p. 13 y s.

4.1. Extasis, Vuelo Mágico y ascensión celeste.

La tradición del Vuelo Mágico. Preparación para alcanzar los Estados de conciencia chamánicos. Extasis y viaje. La igualdad con lo numinoso y lo Sagrado. El Doble o "Segundo Yo". Los dos motivos míticos de la estructura del Vuelo Mágico.

Una de las formas previstas en las tradiciones de numerosos pueblos para entrar en contacto con lo numinoso es, precisamente, mediante el proceso que lleva a emprender el vuelo y la ascensión a través del éxtasis.

Mircea Eliade habla de este fenómeno extensamente en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, cuando se hace eco de la tradición del vuelo mágico que existe entre los chamanes siberianos, esquimales y norteamericanos, y afirma asimismo que en todo el mundo se atribuye a los hechiceros y medicine-men dicho poder a través de la transformación del practicante en un animal volador, tal como los halcones. El hecho de volar, tanto como la propia circunstancia de la metamorfosis imaginal experimentada, supone que se produce, al mismo tiempo, una asimilación con los espíritus hacia cuya morada pretende encaminarse el chamán ¹⁰³.

La facultad de volar es por tanto una condición mágica. Pero, tal como la práctica de los especialistas chamánicos y la tradición nos indican, es siempre una condición recuperada, es decir, una experiencia que todos los seres humanos compartieron in illo tempore, en un tiempo mítico, primitivo y ya perdido, y que se puede recordar a través de mitos y rituales, pero que únicamente los iniciados y aquellos que han sido llamados para servir como vehículos para la expresión de ciertas fuerzas –que hemos cristalizado en lo numinoso y en sus formas evolucionadas, lo sagrado y lo religioso- pueden ahora experimentar.

El vuelo mágico, en principio, no debe confundirse con la Huída mágica. En este segundo caso, como hemos visto, hablamos de un notable y complejo constructo mítico en el que se describe el escape de uno o de varios protagonistas respecto a algo que ellos interpretan como una amenaza terrible. Sin embargo, el vuelo mágico, parece precisamente todo lo contrario: un viaje

¹⁰³ M. Eliade, *Le chamanisme...* o.c., p. 415 y s.

emprendido desde nuestro mundo hacia el reino de los espíritus en donde, tal vez, el protagonista pueda encontrarse con entidades terribles y peligrosas. Pero en este caso, será él quien ejerza el dominio y trate casi de igual a igual a esas presencias sobrenaturales. Es como si la relación de los seres humanos con lo numinoso hubiese experimentado un vuelco o un cambio cualitativo tan importante que, ahora, lo Absolutamente Otro ya no constituye una amenaza o una fuente de temor incoercible, sino una especie de depósito de energía sagrada que el especialista utiliza para sus propios fines o para cubrir los objetivos y propósitos espirituales o trascendentes de su comunidad.

El Vuelo Mágico es, por tanto, una técnica cualitativamente avanzada de relación con el mundo de los dioses y los espíritus, si la consideramos con respecto a las que anteriormente hemos descrito. Y resulta ser también, por lo mismo, una técnica compleja, en cuyo desarrollo pleno es necesario cubrir varias etapas.

Con carácter previo, será necesario entender que el Vuelo mágico es, sobre todo, un viaje al Más Allá, emprendido no por afán de aventura o de lucro personal, sino como respuesta a una necesidad social que se expresa y se satisface a través del especialista. Pero no todas las formas posibles del Vuelo Mágico van a poder comprenderse en ese marco ya que, básicamente, dicha experiencia está vinculada al ámbito –un poco más amplio– de la Ascensión y del Éxtasis, que son mecanismos utilizados no sólo con fines de traslado hacia el Otro Mundo, sino reconocidos en circunstancias tan variadas como universalmente extendidas.

Así, por ejemplo, tenemos la casuística de los Santos que levitan ante la mirada asombrada de una congregación o a la vista de todo el pueblo, mientras permanecen en éxtasis o ensimismados en la contemplación de algún misterio insondable. Casos parecidos ocurren con ciertos lamas y yoguis, como es bien sabido. En el ámbito de los chamanes, la ascensión a través del poste o del árbol sagrados que representan el axis mundi, es una maniobra previa para poder llevar a cabo el viaje al Más Allá.

Sea como fuere, aunque en todos estos ejemplos existe un vínculo que podríamos denominar técnico, común a todos ellos, y que determina el hecho de ascender, es decir, de volar, con lo que ello supone de asimilación del protagonista al estado propio de los espíritus y divinidades, sólo en el Vuelo

Mágico de los chamanes se lleva a cabo plenamente el objetivo que se pretendía: alcanzar un estado de conciencia diferente, poder desplazarse hacia el mundo de los espíritus una vez alcanzado el estado de igualdad con los seres que allí vayan a encontrar y, finalmente, tratar en ese plano de igualdad con dichas entidades consiguiendo, finalmente, un regreso sin incidentes ni sobresaltos hacia nuestro mundo, una vez cubierto el objetivo pretendido.

Para ello se necesita, desde luego, una preparación que no resulta sencilla, sino que, por el contrario, es laboriosa, compleja y no exenta de peligros para los que la llevan a cabo. El novicio de chamán ha de experimentar, con carácter previo, una muerte iniciática, tras la cual va a ser despedazado y reconstruido luego por los espíritus, y más tarde, recibir la ayuda de seres sobrenaturales –sus espíritus protectores, casi siempre bajo el aspecto de animales-espíritu- que le permita actuar con sus nuevos poderes y facultades. Sin cubrir todas y cada una de esas etapas, en las que, por añadidura, va recibiendo también la sabiduría necesaria para el desempeño de su tarea, bien por parte de su Maestro, bien directamente a través de los dioses, no podría alcanzar nunca sus objetivos. Y existen numerosos candidatos que, en efecto, jamás logran alcanzarlos, convirtiéndose entonces en chamanes incompletos, no aptos para actuar con todas las garantías necesarias.

Considerando ya cubiertos esos pasos previos, el especialista chamán va a emprender su Viaje Mágico. Como hemos dicho, no lo hace por curiosidad o por placer, sino con un objetivo: por ejemplo, para recuperar el alma perdida de alguien que está enfermo o, quizá, para acompañar a un espíritu recién desencarnado en su último viaje. Pero en cualquier caso, él mismo ha de prepararse y alcanzar un estado alterado de conciencia –o el ECC, estado de conciencia chamánica, del que nos habla Michael Harner- que le permita lograr los pasos que hemos señalado: alcanzar una naturaleza similar a la de los espíritus y poder tratar en un plano de igualdad y familiaridad con ellos.

Respecto al tema del Vuelo Mágico, no hay que olvidar la alternativa, profusamente recogida por ejemplo en la literatura de los antiguos escandinavos y germanos nórdicos, estudiada por Regis Boyer y Claude Lecouteux, fundamentada en la existencia del doble y sobre el importante papel

que ese concepto desempeña en los viajes extáticos ¹⁰⁴. La idea del doble se halla vinculada a una noción muy peculiar que, respecto a la naturaleza del alma, mantienen aquellas culturas. El viaje extático puede ser emprendido por una especie de segundo yo, poseído en principio por todos los seres humanos, pero que únicamente algunos pueden liberar mediante técnicas especiales. Ese doble –que puede ser de naturaleza física y material, pero que no necesariamente ha de estar vinculado a una forma humana- suele abandonar el cuerpo en circunstancias particulares, como el sueño y la enfermedad, originando una especie de catalepsia que le permite vagar de manera independiente, mientras el cuerpo permanece postrado y en un estado que muchas veces puede confundirse con la muerte física.

Ciertos individuos son capaces, por tanto, de liberar su doble, y de hacer que éste viaje a diversos lugares, tanto de nuestro mundo como del Más Allá. Pero deben respetarse unas reglas muy estrictas para que sea posible llevar a cabo semejantes experiencias. En primer lugar, ha de producirse esa especie de letargia, sueño o coma especial –que puede ser resultado de una enfermedad, pero también de una práctica ascética en la cual colaboren ciertos elementos ya conocidos en el caso de los chamanes y otros especialistas del éxtasis: música rítmica, cantos, danzas, e incluso ingestión de sustancias- como condición indispensable. Además, mientras dure el proceso, el cuerpo yacente no debe ser molestado en ninguna forma, ni tocado por ser viviente alguno, ni mucho menos despertado con violencia, pues ello acarrearía la muerte irremisible del practicante ¹⁰⁵.

Una vez que el doble abandona su cuerpo de origen, puede desplazarse libremente, incluso a grandes distancias y ser visto por testigos en los lugares de su aparición como una figura dotada con todas las características del cuerpo original. A su vuelta al cuerpo matriz, el protagonista será capaz de describir pormenorizadamente las circunstancias de su viaje, proporcionando a los asombrados asistentes detalles acerca de lugares, personas y hechos que, en principio, serían extraños y desconocidos para él.

¹⁰⁴ Claude Lecouteaux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*. Ver el epígrafe “Les Extatiques païens” y particularmente el epígrafe “Les professionnels de l’extase”. P. 48 y s. Ver también J.L. Cardero López, *Ejércitos de Muertos y viajes al Otro Mundo*.

¹⁰⁵ Ver una descripción del proceso en el caso presenciado por el arzobispo de Upsala, relatado por Léopold de Gerlach (1790-1861) y consignado por Franz Wallner en sus “Memorias”. En C. Lecouteux, o.c., p. 54

En cualquiera de las formas antedichas, el chamán alcanza su estado extático y camina –subiendo o descendiendo, según el caso, mediante el poste mágico o árbol sagrado- hacia alguno de los dos planos del Otro Mundo. Una vez allí, habla con las entidades a las que encuentra en su camino, preguntándoles sobre la mejor manera de alcanzar el objetivo que persigue, pero tratándolas en un plano de igualdad. Casi siempre, el especialista chamán va a ser ayudado por sus animales-espíritu para encontrar el camino de ida y de vuelta entre nuestro mundo y el otro, o para tratar con la deidad correspondiente sobre el posible rescate del alma extraviada de algún enfermo que haya podido ser capturada por las entidades maléficas que acechan en el límite existente entre ambos planos de la realidad.

Si se consigue el objetivo, el chamán ofrece a la deidad correspondiente un presente de sustitución –el alma de animales sacrificados al efecto por él mismo o por sus ayudantes- y regresa a nuestro mundo, culminando así su viaje, del que referirá luego pormenorizadamente todos y cada uno de los incidentes y circunstancias, para esclarecimiento de los hechos y satisfacción de la curiosidad de sus testigos.

Desde el punto de vista de la articulación de este complejo estructural del Vuelo Mágico y viaje extático, hay que decir –como sugiere la extensión del concepto del Doble antes citado- que, si bien los especialistas chamánicos lo utilizan en su función de expertos de lo sagrado –en expresión de Eliade- el conocimiento que se tiene de sus técnicas desborda el ámbito de competencia chamánico para llegar hasta territorios culturales muy diversos entre los que se cuentan yoguis, fakires y alquimistas ¹⁰⁶. Pero resulta importante considerar cuales son los dos motivos míticos principales sobre los que se fundamenta aquella estructura, porque en ellos se apoyan tanto la noción o concepto de igualdad sostenido por el especialista con respecto a lo numinoso y lo Sagrado, como la explicación de su eficacia simbólica.

Según Eliade, estos motivos son la imaginación mítica del alma –o del doble, en su caso- bajo la forma de un ave y la concepción de los pájaros y animales voladores en general como psicopompos ¹⁰⁷, extendidos ambos a casi todas las culturas. El espíritu de los muertos toma forma de ave y así es

¹⁰⁶ M. Eliade, *Chamanisme...* o.c..p.416 y s.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

representado a través de innumerables testimonios visuales, orales y escritos, comprendidos desde el Egipto Antiguo hasta Mesoamérica. Por su parte, el espíritu del chamán o el del especialista en Vuelo Mágico, se transforma también en pájaro por medio del trance e éxtasis que experimenta en su etapa preparatoria e iniciática. Eso explica también su estado de conciencia igualitario frente al resto de los espíritus, almas desencarnadas y deidades que habitan los planos alternativos de nuestra realidad. Como afirma Eliade, nos referimos aquí a un procedimiento –el Vuelo Mágico, vinculado al Éxtasis y a la Ascensión celeste o el Descenso al Inframundo- que traduce a la vez la autonomía del alma y, debido a su naturaleza, la posibilidad que posee de trasladarse hacia ámbitos a los que, en otras circunstancias, no podría llegar.

Además, dicha posibilidad se muestra directamente vinculada con esa nostalgia del vuelo que aparece como esencial en el psiquismo humano y que resulta ser, asimismo, un aspecto repetido y fundamental de todas las mitologías ¹⁰⁸.

¹⁰⁸ M. Eliade, *Chamanisme...* o.c., p. 418.

4.2. El Vuelo Mágico y las distintas vías expresivas de lo Sagrado.

¿Hasta que punto las manifestaciones extáticas y de Vuelo Mágico, reflejan lo “Numinoso-finalmente-humanizado”, es decir, eso que puede denominarse “lo Sagrado-institucionalizado”? ¿Y hasta que punto pueden dominarlo o controlarlo?

Es importante analizar el proceso –acerca del cual, hasta ahora sólo hemos esbozado unas breves líneas- por el que se produce una transformación, tanto en las características con las que en un principio se había presentado lo numinoso, como en la condición básica de las relaciones establecidas entre el ámbito de lo humano y lo Sagrado.

El concepto de Vuelo Mágico y el sistema complejo al que se refiere, supone una notable evolución respecto a lo que representaba la Huida Mágica. Tal como ya se ha dicho, constituye un instrumento de relación con lo Sagrado cualitativamente avanzado, si se considera respecto a otras técnicas que persiguen propósitos similares. Pero la práctica del sistema del Vuelo Mágico en sí, sistema trifuncional (Extasis, Vuelo Mágico, ascensión-descenso) tal como se describe la obra de Mircea Eliade, supone además una modificación importante experimentada también por lo Sagrado y una estructuración mucho más elaborada del mundo del que éste forma parte.

Mientras que en la Huida Mágica no era necesario detallar demasiado las distintas estructuras del ámbito de los dioses o del reino en el que moran los espíritus, sino que tan solo se pretendía poner de relieve la diferencia de niveles y de naturaleza que existían entre lo Absolutamente otro y lo humano, el especialista en el Vuelo Mágico –generalmente, un chamán- que ha de emprender un viaje hacia mundos extraños, debe conocer a la perfección la topografía y las características, incluso aquellas, en apariencia, menos importantes, tanto del Mundo Superior donde suelen habitar los dioses, como del Inframundo en el que residen los muertos y, a veces, también los malos espíritus.

Este conocimiento no es exclusivo de los chamanes, ya que, como apunta Eliade, es compartido por numerosas escuelas de pensamiento y particularmente por aquellas que se relacionan más directamente con la espiritualidad budista –por ejemplo, la de los Boddhisattvas- o con otras como

las correspondientes a algunas escuelas del Egipto Antiguo. En casi todas ellas, la estructura compleja del universo suele estar vinculada con el mito cosmogónico del Arbol Cósmico y también con el concepto de Alma-Ancestral, tan repartido en las culturas antiguas de América, Asia y Europa ¹⁰⁹.

El conocimiento de la cosmogonía y la cosmología, es, por tanto, muy importante para que los especialistas puedan llevar a cabo su Vuelo Mágico. Como sabemos, el éxtasis es un primer paso para comenzar el proceso, ya que el especialista debe acomodar su naturaleza humana a la de los dioses y espíritus a los que va a visitar y a tratar en plano de igualdad. Lo que cabe preguntarse ahora es cómo va a ser posible que lo numinoso-primordial con sus características ajenas y terribles tantas veces mencionadas, vaya a permitir una incursión en sus territorios de preferencia, sin que se produzca ninguna reacción en contra.

No existen dudas acerca de un punto: el acceso al mundo de los espíritus –sea el Superior o el Inferior- nunca va a ser fácil o sencillo, ni sin sobresaltos el trato mantenido con las entidades que allí moran. Desde luego, existe un cambio cualitativo notable de las relaciones con el ámbito de lo Sagrado desde que asistíamos a las manifestaciones de aquellas Presencias ante las que era necesario protegerse con vestiduras especiales y velarse el rostro, o que podían aniquilar al testigo a causa de un simple contacto no autorizado sobre los objetos del Kodesh HaKodashim o Santo de los Santos del Templo de Jerusalem, o por la permanencia indebida en el interior de los límites que protegían el altar de Zeus Lycaion en Arcadia.

Sin embargo, en este aspecto, también lo numinoso-primordial se ha adaptado al trato humano. Ya no sólo por la práctica de los sacrificios cruentos y por el homenaje de la carne y de la sangre, se han producido modificaciones de grado respecto a las consecuencias que la Presencia trae consigo. Ahora un especialista humano no sólo puede actuar ante el altar del Númen hecho Dios, sino que es capaz de penetrar también más allá de los límites de ese espacio-frontera que separa lo profano de lo sagrado, para tratar con las Entidades que allí residen sobre la conveniencia del rescate de un alma llevada antes de tiempo o de manera injusta, o para discutir lo más conveniente en las

¹⁰⁹ M. Eliade, *Chamanismo...* o.c. p. 418.

relaciones establecidas entre ambos planos de la realidad. Los dioses continúan mereciendo sacrificios y holocaustos, porque siguen habitando en un plano superior al de los simples humanos, hijos de la muerte. Pero no pueden actuar a su capricho ni adoptar medidas arbitrarias, ya que existen especialistas humanos que están capacitados para poner en entredicho y contrarrestar, llegado el caso, tales acciones.

Como la muerte, el éxtasis implica una mutación, afirma Eliade ¹¹⁰. Y la mutación va a ser necesaria para realizar el viaje a los Infiernos que no es, en este caso, el clásico lugar de sufrimiento eterno consagrado por la hagiografía cristiana, sino un ámbito de aprendizaje, es decir, allí donde se adquiere el Conocimiento Secreto y esotérico que incumbe a los iniciados. Tal es, seguramente, el mensaje oculto en el relato del Credo, formulado en el siglo V, sobre el Descenso del Cristo a los Infiernos, antes de su resurrección y ascenso a los Cielos. Los especialistas igual que los difuntos, han de superar toda una serie de dificultades y obstáculos para poder llegar felizmente al Otro Mundo. Esas dificultades, representadas en los textos como pasos difíciles, puentes estrechos y similares, aparecen tanto en las pruebas chamánicas como en las relaciones sobre los Viajes al Otro Mundo característicos de la Europa Medieval ¹¹¹. Lo numinoso ya no estará allí para caer sobre el intruso –desde la consolidación del cristianismo, esa labor ha sido dejada en mano de los diablos y de los espíritus malignos- pero sí impondrá su presencia en las dificultades que el viajero experimenta para hacerse con el Saber que busca. Porque, en este sentido, todo viaje es, sobre todo, la crónica por etapas de un aprendizaje.

Lo Sagrado se expresa entonces a través del rigor, de ese simbolismo del despedazamiento que el aprendiz de chamán debe sufrir, vigente también todavía en esa imagen de aplastamiento, cara y cuerpo pegados a la tierra, de los aspirantes al sacerdocio en su ceremonia de ordenación. El paso de un estado a otro supone sufrimiento, renuncia y muerte simbólica. Lo numinoso no viene ya para apoderarse del testigo pero exige la desaparición de lo viejo y caduco que hay en él y el nacimiento del hombre nuevo.

Esa transformación en el trato con lo numinoso sugiere más que nada una modificación del carácter mismo de esa fuerza que sigue siendo de

¹¹⁰ M. Eliade, *Chamanisme...o.c.*, p. 419.

¹¹¹ Ver al respecto en Howard R. Patch, *El Otro Mundo en la literatura medieval*.

naturaleza desconocida, pero de la cual cada vez puede predicarse con menos fundamento su carácter tremendo y terrible. Lo Religioso institucionalizado ya no busca desatar el temor frente a imágenes pavorosas e inmovilizantes del númeron, ni siquiera aprovecharse de la curiosidad o de la fascinación que su presencia, o su posibilidad, continúan despertando, pese a todo. En sus etapas posteriores, lo Sagrado o lo Religioso-institucionalizado puede jugar sin demasiado peligro con la imagen reflejada, que casi se ha convertido ya en sombra, de eso que podría denominarse perfectamente, a estas alturas de la Historia, lo Numinoso-finalmente-humanizado.

Cabe plantearse ahora en qué medida ésta imagen de aquello que los sectarios de ciertas confesiones religiosas esperan encontrar cuando acuden al templo o al espacio con-sagrado, constituye todavía una realidad, en medida semejante a cómo, tiempo atrás, se consideraba real la presencia del númeron-Dios y su influencia sobre el discurrir de los acontecimientos cotidianos. La separación entre espacio-tiempo sagrado y espacio-tiempo profano comenzó a desvanecerse con la propia transformación de lo Sagrado, pero no en el sentido en que la frontera entre dichos ámbitos pudiera desvanecerse en un momento dado, sino más bien tomando en cuenta el fenómeno –que hasta hace poco parecía tener alcance universal- de la profanización de lo sagrado que, como queda apuntado, acompañó a su cambio de estado.

Lo Sagrado–institucionalizado, incluso en sus presentaciones más ortodoxas y rigurosas, carece ya de un elemento esencial, al menos si se lo compara con sus anteriores avatares. Este elemento es la seguridad en la presencia –y, por tanto, en la posibilidad, más o menos certera, de su actuación sobre nuestro mundo- del númeron o del númeron-Dios. Desde el momento en que lo Religioso-institucionalizado cree necesaria la repetición machacona e incesante de una fórmula ritual que asegure el condicionamiento de los creyentes hacia una fe que, en muchos casos, resulta vacía hasta de su anterior contenido significativo, desde ese momento, digo, está asegurada la decadencia y certificada la inoperancia de aquella Presencia antes aterradora y paralizante, a la que hoy se compra mediante un gesto cada vez más leve y falto de intención.

Lo Numinoso-finalmente-humanizado ha llegado a verse desprovisto hasta de la eficacia simbólica latente que puede continuar existiendo en

cualquier ritual. Y eso ocurre porque el impulso hacia la institucionalización plenamente integrada dentro del campo social global, no permite componendas en este sentido y tal movimiento de integración ha de mantener el más alto grado de homogeneidad significativa posible en todos sus elementos. Aunque un sistema simbólico altamente homogeneizado es más fácilmente accesible a la suplantación y al predominio de signos desactivados, ello no supone el abandono absoluto de cualquier camino alternativo capaz de aliviar la excesiva tensión homogeneizadora, antes, por el contrario, asistimos a una verdadera proliferación de impulsos que intentan recuperar la frescura de aquellas primeras relaciones con lo Sagrado y con lo numinoso, aunque sea a cambio de una mayor dependencia o compromiso.

Hay que preguntarse si lo Numinoso-finalmente-humanizado permanece, consecuentemente, en un confinamiento simbólico –sínico, más bien- del que difícilmente va a poder salir sin derrumbar todo el complejo edificio de compromisos y convenios establecido a su alrededor. O si ese estado de acompañamiento de lo humano, de compromiso con las respuestas que ha de proporcionar impulsado por la nueva necesidad, la cual está directamente conectada con la ley moral, no supone, en realidad la necesidad que sólo se satisface con la Ausencia.

Tal extremo parece más bien una consecuencia oculta en ese Plan de Dios que, de una manera o de otra, sustituye la presencia del propio númen-Dios. Es, según mi opinión, una de las mayores ironías posibles en éste camino que hemos tratado de seguir, sobre la transformación de lo numinoso-primordial. Su conclusión aparece como una ironía de tan hondo calado –Kant, seguramente se dio cuenta de ello e intentó contrarrestar de alguna manera ese efecto, sino a qué santo encomendamos tantas aclaraciones posteriores a la Razón pura- que parece una burla preparada especialmente por el Númen exiliado de nosotros, legada por Él como una trampa para incautos, antes de perderse -¿definitivamente?- entre la niebla.

4.3. Los caminos hacia el Otro Mundo. Crítica de una Presencia abandonada.

Katábasis y Nekuia. Las vías de ida y vuelta hacia el Otro Mundo están dominadas por lo numinoso-primordial. Sólo se emprenden cuando lo Numinoso-primordial se humaniza y abandona el mundo

Una de las consecuencias del exilio del Númen-Dios es, precisamente, la pulsión que crece entre nosotros y que nos hace buscar, incansablemente, los caminos que llevan hacia el Otro Mundo. Hemos arrojado lo Absolutamente otro fuera de nuestra vida y eso nos convierte –paradójicamente- en eternos peregrinos, casi siempre perdidos entre las trampas y pruebas del espacio-frontera que separa ambos planos de la realidad. Ironía es, desde luego, que el proceso de humanización de lo Sagrado pueda terminar quizá con la pretensión –confesada en baja voz, es decir, des-ritualizada- de que mejor será que el Dios se vaya lejos y más adecuado que cambiemos su Presencia por una profesión de fé. No resulta ironía menor que el desvanecimiento de lo Numinoso-sagrado sea el pretexto escogido para consultar a los muertos. Aunque no parece que con ello vayamos a conseguir gran cosa, ya que los muertos nos preguntan ahora, cuando pueden acercarse hasta nosotros, qué hemos hecho con el Dios. Sobre Dios queremos saber ¿Dónde está Dios? ¿Está muerto Dios? nos gritan... ¹¹².

Sabíamos hasta ahora –o creíamos saber- que los caminos procelosos y temibles que llevan hasta el Más Allá estaban protegidos por tremendas fuerzas y por guardianes monstruosos, como Cerbero o Charun, energías éstas posiblemente muy vinculadas con lo numinoso-primordial. Incluso hemos creído sorprender algún contacto más que formal en este ámbito entre lo numinoso-primordial y la Muerte-arquetipo, que si por una parte simplificaba en cierta medida uno de los problemas planteados en los mitos sobre la Huida Mágica, es decir, de quién se huía, por otra complicaba la cuestión de hacia donde podrían dirigirse los escapados, ante la evidente imposibilidad de huir de la Muerte, la cual tarde o temprano acaba por atraparnos en su red.

¹¹² Véase, Carl G. Jung, *Septem sermones ad mortuos*, Sermo II.

El tomar esos caminos exigía un gran valor y determinación para aprender algo que nosotros suponíamos que los Muertos podrían conocer. Y la manera de lograrlo obedece a unas pulsiones que, en los seres humanos, vienen desde muy atrás, probablemente desde los tiempos mas lejanos, de aquellas edades en que los cazadores y recolectores comenzaron a depositar los cadáveres de sus familiares y compañeros, desnudos, pintados de ocre, en los hoyos y hendiduras de las praderas, cubriéndolos con gruesas piedras para que las fieras no los desenterraran o, tal vez, según dicen algunos, para evitar la vuelta del muerto a los lugares en que habitó con los vivos.

El establecimiento de una firme separación entre vivos y muertos probablemente determinó, por una parte, las primeras creencias relacionadas con un mundo invisible para nosotros, en el cual los difuntos permanecían, desempeñando actividades muy parecidas, cuando no idénticas, a las que llevaron a cabo durante su vida. Por otra parte, aquella solución de continuidad provocó el surgimiento de un notable y complejo sistema simbólico, con el que se intentaba reducir la tremenda distancia establecida entre ambos mundos y mantenida con toda firmeza por causa de la Muerte. Precisamente, ese es uno de los papeles que los símbolos pueden desempeñar a la perfección: reducir las distancias que aparecen entre aspectos antagónicos y contradictorios de ciertas cuestiones fundamentales o que, al menos, preocuparon desde siempre a los seres humanos: vida-muerte, bien-mal, propio-extraño, sagrado-profano...

Habían corrido muchos siglos sobre la superficie de la Tierra, cuando se levantaron en Grecia templos como el de Epidauro, dedicado a Esculapio. Allí se dirigían las gentes con el fin de obtener un remedio para sus males a través de la incubatio, es decir, utilizando el procedimiento de dormir cerca de los enterramientos o en la proximidad de algún santuario subterráneo de la divinidad y recibir así la influencia o los consejos de aquella o de los muertos, mediante los sueños que dichos espíritus les inspirasen.

Pero los caminos que llevaban hacia el Inframundo requerían mayores aventuras y más dilatadas inversiones simbólicas, si lo que se pretendía era obtener resultados más acordes con las expectativas concebidas. Así surgieron centros especializados como el Oráculo de los Muertos de Efira o Necromanteion, situado en la colina de Hagios Joannis, cerca del pueblo de Mesopotamos, en Tesprótia, una región del Epiro y en la confluencia de dos

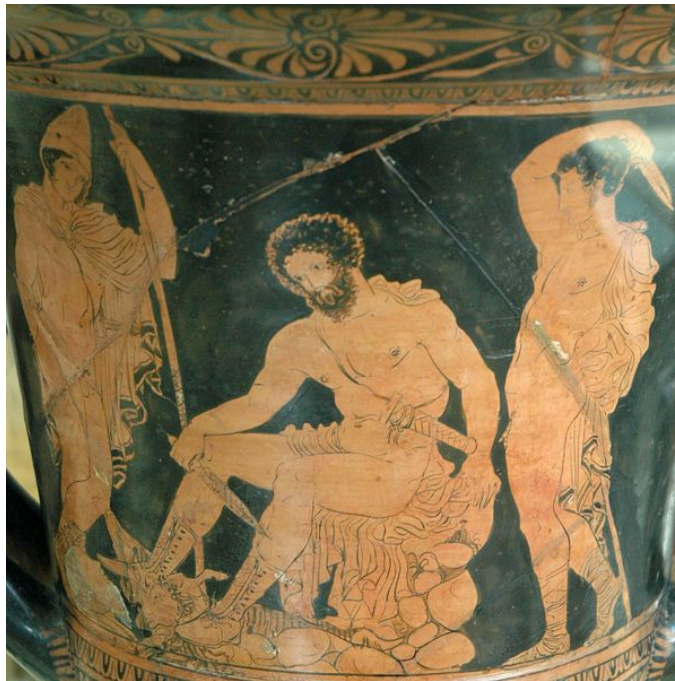
rios, el Kokytos y el Aqueronte, llamados así en honor de sus homónimos del Hades. Era una construcción levantada sobre una red de subterráneos que, probablemente, desempeñaron esa función de contacto con los muertos desde sus primeros primeros tiempos –en su parte más antigua las ruinas se remontan al período micénico- ya que, según parece deducirse de los datos obtenidos en las excavaciones llevadas a cabo sobre el terreno, aquellos restos corresponden a un santuario dedicado a Hades y a Perséfone, divinidades del Inframundo griego ¹¹³.

En este complejo podía llegarse casi hasta las mismas puertas del reino de Hades y sentir el aliento flamígero de Cerbero, el perro guardián de tres cabezas, apenas retenido por su cadena. Pero los aspirantes a ese viaje de ida y vuelta al mundo de los muertos no podían acceder a esos misterios como si tal cosa, lo cual nos muestra, una vez más, la transformación que ya en ese tiempo afectaba a lo numinoso-primordial. Tal como hemos dicho, la ausencia del dios se ocultaba detrás de unos cuantos mitos que podían actuar para la ocasión –como el mito del terrible guardián del espacio-frontera, o el palacio fantasmal de Hades y Perséfone, lleno de oscuras salas vacías- mientras el Númen dejaba oír sólo el ruido de sus pasos. Sin embargo, aquellos que deseaban escuchar la voz de los muertos y, tal vez, descubrir algún rasgo lejano de sus caras pálidas en medio de las tinieblas, debían llevar a cabo una serie de pruebas, para las que necesitaban una larga preparación durante la cual se ingerían alimentos especiales, se practicaban prolongadas sesiones de meditación y se llevaban a cabo unos rituales específicos en la soledad –y en la oscuridad- de los corredores laberínticos del santuario. De esa manera, los devotos conseguían, quizá, que los muertos se manifestaran desde el Más Allá mediante las visiones o alucinaciones que ellos mismos experimentaban, tras alcanzar lo que podríamos describir como un estado alterado de conciencia.

Estos intentos de comunicación con los muertos, no son nuevos y aparecen en todas las culturas. Recordemos sólo a título de ejemplo el episodio de la Odisea en que, por consejo de Circe, Ulises debe bajar al Hades para hablar con el espíritu del adivino Tiresias y consultarle sobre la forma de

¹¹³ La parte del santuario que hoy permanece en pie, corresponde al período helenístico, época de su máximo esplendor. El *Necromanticon* fue incendiado y destruido por los romanos en el año 167 a.n.e. y posteriormente, abandonado.

volver a casa. Previamente, ha de ofrecer un sacrificio y regar con la sangre de las víctimas el suelo del siniestro lugar, a fin de que las almas de los muertos puedan beberla y recuperar así parte de sus fuerzas y contestar a sus preguntas. La sombra de Tiresias ha de beber la primera y sólo después de probar la sangre, podrá hablar con Ulises ¹¹⁴.



El espíritu de Tiresias aparece ante Ulises. Crátera del Pintor de Dolon. Siglo IV a.n.e.. Gabinete de medallas de la Bibliotheque National de France

El espíritu del profeta Samuel también es convocado ante Saul, rey de Israel, el cual, por cierto, había prohibido poco antes las prácticas necrománticas bajo pena de muerte, expulsando además a nigromantes y hechiceros de su reino. Un día, los filisteos amenazaron al ejército de Israel en una comprometida batalla y Saul, olvidándose de sus propias leyes, pidió que le buscasen una nigromante. En compañía de la mujer, disfrazado y oculto, se fue a un lugar escondido, solicitando la evocación del difunto Samuel. Una vez hecho el conjuro y aparecido el espectro del profeta, éste anunció al rey su

¹¹⁴ Cuando Odiseo desciende al Hades, echa sangre en un surco, a su alrededor. Las almas beben esa sangre y adquieren con ella una entidad suficiente para hablar con él y responder a sus preguntas. (*Corrió la negra sangre y al instante se congregaron, saliendo del Erebo, las almas de los fallecidos..., para acercarse a la sangre. Odisea, Canto XI*)

próxima derrota y muerte a manos de los filisteos, lo que no tardó, efectivamente en suceder ¹¹⁵.

De estos ejemplos clásicos, parece deducirse que los difuntos, precisamente en razón de ese estado que se alcanza una vez atravesadas las puertas de la muerte, deberían gozar de un conocimiento superior y más amplio que el de los vivos, al menos en lo que se refiere a temas como el oscuro porvenir y que es lo que se debe –o no se debe- hacer, para conseguir los objetivos de una vida o para sortear los obstáculos que en dicho camino se presenten. Sin embargo, no parece que ese estado de un mayor esclarecimiento acerca de los asuntos cósmicos sea poseído por los residentes del Inframundo. Quizá tampoco los mismos dioses disfruten de ese mayor dominio de las cosas. Ni Ulises llegó a su tierra, Itaca, gracias a las informaciones de Tiresias, ni Saúl obtuvo satisfacción a su demanda sobre lo que podría hacer para salvar a su pueblo y librarse él mismo, de la catástrofe que se le venía encima en aquella ocasión memorable.



El espectro de Samuel, convocado ante Saul. [Kayserchronic (Baviera, hacia 1375-1380). New York, Pierpont Morgan Library, ms. M769, fº 172. Tomado de SCHMITT, J.C., *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.*]

En realidad, son los difuntos quienes preguntan, como si en su registro existencial el conocimiento se hubiese detenido con el fin de la vida o, llevado

¹¹⁵ Episodio de Saúl y la pitonisa de Endor. Samuel, I 28, 3-25

más allá, no alcanzase a reproducir otra cosa que el ruido ambiente y el mutismo de aquellos que habitan en el reino de los muertos. Pero ante esta situación que sólo unos cuantos pioneros se atreven a describir –tal vez el horror de la Muerte sea motivado, precisamente, por el silencio abismal, espeso y poderoso que la rodea- cabe preguntarse entonces para qué sirven esos intentos por los que muchos a través de las edades, no han dudado en arriesgar la salud de su cuerpo y la paz de su espíritu.

En la aproximación al Inframundo por ese camino oscuro, es posible distinguir todavía dos situaciones. La primera es la katábasis, es decir, aquella que pretende fundamentalmente un viaje, un descenso hacia el mundo inferior tratando de hallar algunas respuestas simples, tal como se describe, por ejemplo, en la Eneida. Allí el héroe, Eneas, recorre el camino del Hades para buscar a su padre, Anquises. Antes de emprender el camino debe consultar con una sibila, de la que obtiene información suficiente para poder bajar a ese lugar oscuro y misterioso, no sin que haya de realizar primero un pacto con los difuntos, llevar a cabo el correspondiente sacrificio de sangre y conseguir un amuleto: la rama dorada.

Por tanto, pese a la aparente simplicidad inicial del planteamiento, la potencia significativa y la carga simbólica del destino imponen un desenlace complejo y arriesgado, aunque en este caso, Eneas no sólo pretenda visitar al espíritu de Anquises, sino además revisar el pasado heroico del que se siente heredero y salir del Inframundo confirmado como el portador de un auténtico proyecto político expresamente concebido para el pueblo romano. Todo ello puede servir de marco para las intenciones dramáticas de Virgilio como apologista, pero no por eso deja de mostrarnos también las líneas maestras sobre las que algunos pretenden establecer sus relaciones con el Más Allá.

Existe además otra manera de llegar hasta el Hades. Otra manera que se identifica, sobre todo, por la intención del viajero. Se trata de la nekúia, es decir, de una necromancia o invocación a un difunto determinado para obtener a través de él una información necesaria o relevante para aquél que interroga. Ha de llevarse a cabo mediante un rito de sangre tal como se describe que hizo Ulises en los versos homéricos de la Odisea, ya citados. En este caso, el oficiante llama con su acto a la misma puerta de la guarida donde, presuntamente, se alberga el númeron. Pero no es esa Presencia terrible la que

se manifiesta, sino sólo el aleteo tembloroso de algunas sombras vagabundas, fantasmas sin fuerza que no constituyen una amenaza para nadie.

En ambos casos, la pretensión de alcanzar el mundo de los muertos es realizable porque lo Numinoso-primordial ya humanizado ha desaparecido casi por completo de esos caminos solitarios que conducen al Más Allá. Nada existe en aquellos espacios oscuros y el temor que nos inspiran –junto a los fantasmas que esperábamos encontrar allí- parece esconderse únicamente en los últimos recodos de nuestra propia alma angustiada.

Lo numinoso-primordial ya humanizado puede considerarse como uno de los últimos puestos de avanzadilla en esa terra incognita que una humanidad ansiosa y cada vez más dominante implanta en el mapa del universo que la rodea. La Presencia abandonada fundamenta entonces la esencia del mundo y ya no es más que una inmensa y ruinosa imagen que, al borde del sendero, observa en silencio el horizonte. Sólo impone lo que es capaz de trasladar su recuerdo.

Así, el caminante ha llegado por fin al término de su viaje. En ocasiones, la vida y las circunstancias hicieron difícil seguir su ritmo, pero ahora puede ya descansar sin que nadie le agobie con sus prisas, le importune con sus dudas o le fatigue con las faltas e imperfecciones del camino.

Conclusiones:

El contacto del ser humano con hechos que, a primera vista, no pueden ser clasificados –o al menos, no pueden serlo de una manera sencilla e inmediata- dentro del conjunto de acontecimientos más cercanos a eso que se denomina realidad, trae consigo toda una serie de consecuencias de gran importancia, a la hora de encontrar una explicación coherente y aceptable del mundo en que nos movemos.

Dentro de ese conjunto de hechos está, por ejemplo, la religión, como un conjunto complejo de fenómenos de distinta procedencia que interactúan e influyen sobre el medio en el cual se desenvuelven. Otro conjunto de hechos de características particulares pero que, en algunos sentidos, provoca influencias de efectos más o menos coincidentes con aquella, es el chamanismo. En ambos casos nos encontramos con acontecimientos de aspecto extraordinario y también con una necesidad: la de explicar dichos acontecimientos y, si es posible, llegar a comprenderlos, pero sin ninguna pretensión de culminar esa comprensión en visiones o teorías globalizadoras, puesto que –parece innecesario decirlo- hay que ser conscientes de que todavía nos queda mucho que aprender sobre el universo que nos rodea y acerca de los fenómenos o acontecimientos que en él ocurren.

Desde una perspectiva general, creo que es hasta cierto punto indiferente especular sobre el origen de tales hechos. ¿Derivan la religión y todos sus procesos concomitantes del pensamiento humano? ¿Són los dioses y diosas, los héroes y personajes sobrenaturales vinculados al hecho religioso, puros fantasmas del cerebro de hombres y mujeres, atrapados a su pesar por circunstancias políticas, económicas, sociales o psicológicas concretas? Cuando observamos a los chamanes preparando sus manipulaciones y actividades para viajar al mundo de los espíritus, ¿Estamos, en definitiva, ante personajes neuróticos, esquizofrénicos, sujetos de alguna patología desconocida, asistimos a una manifestación de ciertas energías desconocidas para nosotros, o simplemente nos encontramos frente a unos actores que, de alguna manera, se sienten obligados a desempeñar un papel revestido de connotaciones particulares dentro de su grupo social?

Sería, desde luego, satisfactorio, -o, cuando menos, calmaría algo nuestra inquietud- poder contestar con respuestas tranquilizadoras a alguna de esas preguntas o a otras semejantes que la humanidad viene planteándose desde el principio de los tiempos. Porque, en definitiva, de eso se trata. El ser humano es, sobre todo, un ser que simboliza, que clasifica y que también, si ello es posible, exige respuestas claras (y sobre lo que significa esto, también sería necesario llegar a un acuerdo), para tener puntos de referencia más o menos fiables dentro de la oscuridad que nos envuelve en este Universo.

Sin embargo, tales respuestas no se pueden obtener de una manera sencilla ni inmediata. Quizá ni siquiera puedan ser obtenidas en forma alguna. La existencia de la religión, es un hecho insoslayable y demostrable desde la más remota antigüedad. La práctica chamánica, también se da en nuestros días y conocemos muchos testimonios que pueden dar fe de que lleva muchos milenios en actividad. Sean cuales fueren las causas remotas que dieron lugar a estos encadenamientos complejos de acontecimientos, lo cierto es que los tenemos ante nosotros y que se obstinan en mostrarse y continuar con sus manifestaciones pese a todas las circunstancias adversas que les hayan podido afectar. En estos casos, los respectivos especialistas insisten en que, para conseguir alguna comprensión de estos hechos, es imprescindible abordar la realidad con instrumentos sensoriales y afectivos distintos a los que habitualmente utilizamos.

Desde tal perspectiva tendremos que analizar los hechos. Al parecer, algunos seres humanos se han comportado –o se comportan actualmente- como si, frente a ellos, en determinadas ocasiones, se hubiese producido la manifestación de algo extraordinario y poderoso, frente a lo cual esos testigos no han podido establecer una correspondencia fiable con los acontecimientos característicos de la cultura humana. Si consideramos a esta cultura –en el sentido general y antropológico del término- como un sistema en permanente evolución dinámica, habremos de suponer que dichas manifestaciones de ese Algo desconocido y considerado, en principio, como alejado de lo humano, han podido obtener, en algunos casos, explicaciones más o menos coherentes y aceptables según iba discurriendo el tiempo. Pero en otras ocasiones, el misterio ha permanecido, y permenece, al parecer, sin explicación. Es a eso

inexplicado, terrible, tremendo y fascinante a lo que denominamos – interpretando con cierta libertad a Rudolf Otto- lo numinoso-primordial.

En una gran parte de los fenómenos a los que llamamos religiosos, surgen ese tipo de fenómenos y, verdaderamente, la mayoría –por no decir todas- las religiones, se fundamentan en hechos de este tipo. ¿Se trata del hombre enfrentado con sus terrores más escondidos? ¿Estamos ante la emergencia de contenidos profundos de la mente? ¿O, tal vez, nos encontramos realmente en presencia de acontecimientos de carácter externo e independientes de nuestra voluntad? Esa es, desde luego, la gran cuestión. Sin embargo, el problema no viene de que manifestaciones de algo que aparentemente no es humano surjan o no ante nosotros, sino de que existen muchos millones de personas en todo el mundo, ahora y en los tiempos pasados, probablemente existirán también en el futuro, que creen o que creerán en su momento, en la existencia de tales presencias extrañas. No es, por tanto un problema de oportunidad, o de veracidad de los testimonios, sino una cuestión de creencias.

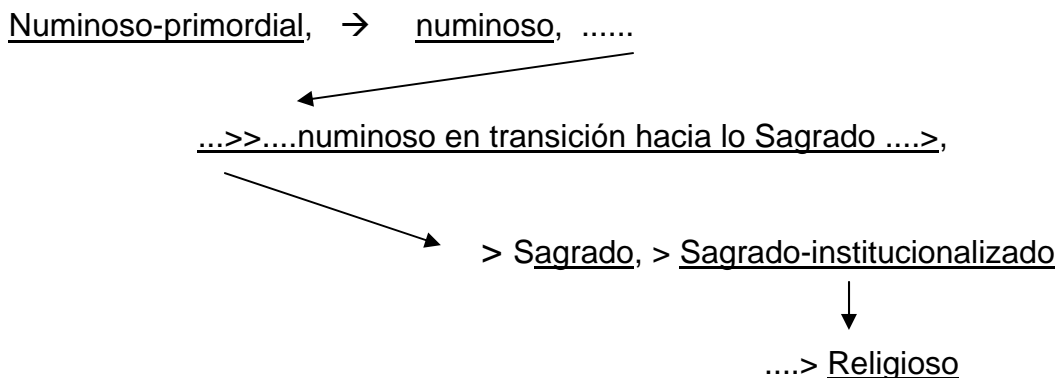
Lo cierto es que las creencias han determinado una transformación de lo Absolutamente otro en algo más próximo, más manejable, es decir, en lo Sagrado. Y ello, posiblemente, porque los seres humanos no pueden permanecer de forma indefinida a merced de una energía desconocida y terrible, que no se sabe por donde va a manifestarse y con qué consecuencias. De manera que esa interpretación de lo numinoso-primordial acompañará, con una mayor utilidad, a las demandas humanas sobre el misterio y lo incognoscible que, posiblemente –sólo es una posibilidad- hayan generado o hecho manifestarse a aquella fuerza.

Y dentro de esa matriz de despliegue simbólico en la cual, al decir de Eugenio Trias, se manifiestan las fases –no necesariamente sucesivas ni correlativas- de este fenómeno que nos ocupa, la transformación de lo Sagrado en una forma institucionalizada tal vez sea la parte del camino más conocida o, por decirlo de otra manera, la menos inquietante y ajena, porque ya se encuentra bien colmada de estructuras sociales, así como de relaciones económicas y dependencias históricas o políticas. Aunque, precisamente por ello, no podemos esperar que ofrezca ni un aspecto uniforme ni una solución estructural o funcional únicas. Existen centenares de religiones singularizadas,

aunque, pese a ello, con lo Religioso nos movemos casi siempre sobre un terreno mucho más familiar y próximo a nosotros que con lo Sagrado o con lo numinoso.

Aunque siempre puede quedar un margen para la sorpresa y para que eso que, en apariencia, está ya tan domesticado y reducido casi a un puro funcionalismo, despierte sus esencias más profundas y extraordinarias. Con los milagros, apariciones y demás sucesos extraordinarios que aparecen vinculados a lo religioso, permanecemos todavía en ese ámbito poco firme de lo anómalo-sagrado. Tal es el caso, también, de las nuevas formas de religión que surgen continuamente desde ese fondo misterioso, oscuro y desconocido en el que bullen lo sagrado y lo numinoso. Y eso es algo que, al parecer, continúa ocurriendo en nuestro mundo globalizado y tecnificado.

Esquema de los acontecimientos simbólicos cristalizados como “momentos” en el ámbito de la matriz de despliegue simbólico:



Dentro de este universo simbólico, existen diversas maneras de abordar sus consecuencias o de reaccionar ante la presencia en él de esas fuerzas extraordinarias, con independencia de que su origen pueda ser externo o interior al ser humano. Desde el ámbito de lo Religioso, se ofrece, por ejemplo, toda la parafernalia dramático-ritual establecida, mediante la que se intentan resolver las siempre complejas relaciones con lo Sagrado. Existen explicaciones al respecto de diverso tipo, entre las cuales ya queda hecha mención de las propuestas por Carl Gustav Jung, aunque, desde luego, hay

otras igualmente interesantes, planteadas desde la Antropología cultural, la Fenomenología, etc.

En cuanto al complejo chamánico, se puede decir algo parecido, haciendo la salvedad, por supuesto, de que el chamanismo no sólo es una respuesta frente a las inquietudes o preguntas trascendentales de la humanidad. Es un fenómeno que, a lo largo de los milenios de su historia y de los territorios en los que ha surgido o en los que todavía permanece hoy, presenta numerosas caras, vertientes, aspectos y propiedades, de manera que, como en el caso de la religión, no resulta fácil –ni tal vez tampoco sea provechoso- obtener un retrato-robot que responda a lo que es verdaderamente su práctica o supone su universo de creencias asociado ¹¹⁶.

En cualquier caso, los complejos míticos a que se ha hecho referencia, esto es, la *Magische Flucht* o Huida Mágica y el complejo casi siempre asociado que forman el Éxtasis, el Vuelo Mágico y la Ascensión celeste, son, según hemos tratado de exponer, sistemas mediante los cuales el ser humano intenta presentar un frente –ya que no una respuesta- a las intervenciones de lo Sagrado o de lo numinoso-primordial. Esa actitud frente a, experimenta, ella misma, una transformación en sí, que va desde las referencias textuales que señalan una reacción de pánico y de horror mostrada frente a ese Algo terrible proyectado, fluido o desplazado hacia el protagonista para apoderarse de él (Huida Mágica), hasta las señales de una técnica y de un dominio situacionales, que parecen permitir el manejo experto del desplazamiento respecto a lo Numinoso y lo Sagrado (Vuelo Mágico).

Una transformación en la presencia de lo Numinoso más alejado y ajeno respecto a la presencia humana, que desencadena, a través de su propia ocurrencia, modificaciones experimentadas, tanto en las formas de abordar las manifestaciones de esa entidad extraña, como en la calidad de las relaciones que los seres humanos establecen frente a ella.

¹¹⁶ Para una visión actual sobre el chamanismo y una posible definición, véase el artículo de Mihály Hoppál, *Le chamanisme: un système de croyances archaïque et/ou récent*, en “Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité”, o.c., p. 117 y s.

BIBLIOGRAFIA.

- *Bardo-Thödol. El Libro tibetano de los Muertos.* Versión de Eva K. Dargyay. Editorial Edaf. Madrid, 1997.
- *Libro de los Muertos.* Edición de Federico Lara Peinado. Editorial Tecnos. Madrid, 1989.
- ALLARD, GENEVIEVE – LEFORT, PIERRE, *La Máscara.* Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- BURKERT, WALTER, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne.* Les Belles Lettres, Paris, 2005.
- DETIENNE, MARCEL, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego.* Akal Ediciones. Madrid, 2001.
- DIEZ DE VELASCO ABELLAN, FRANCISCO, *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua.* Editorial Trotta, Valladolid, 1995.
-*Angel Alvarez de Miranda, historiador de las Religiones,* Ediciones Clásicas-Ediciones del Orto, Madrid, 2007.
- DUQUE, FELIX (Ed.), *Lo santo y lo sagrado,* Editorial Trotta, Madrid, 1993.
- DUMEZIL, GEORGES, *Loki,* Flammarion, Paris 1986, 1995.
- ELIADE, MIRCEA, *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris 1964.
 - *Histoire des croyances et des idées religieuses.*(3 vol.), Payot, Paris, 1979-1983
 - *Le sacré et le profane,* Gallimard (1965), 1994.
 - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Payot, Paris 1951.
- FRANZ, MARIE-LOUISE VON, *L'interprétation des contes de fées,* Ed. Jacqueline Renard/La Fontaine de Pierre, 1990.
- GIRARD, RENE, *La violence et le sacré,* Hachette, Paris, 2002
 - *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes,* Grasset & Fasquelle, 2002.

- JUNG, CARL GUSTAV, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Recueillis et publiés par Aniéla Jaffé. Gallimard, 2007.
- NICHOLSON, SHIRLEY (Ed.), *Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité*. Le Mail. Éditions du Rocher, Monaco, 2003.
- OLIVIER, GUILHEM, *Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica*. Estudios de Cultura Nahuatl. Vol. 36. Universidad Nacional Autónoma de México.
- OTTO, RUDOLF, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. 1ª ed., 1ª reimp., Madrid, 1985.
- OTTO, WALTER FRIEDRICH, *L'esprit de la religion grecque ancienne. Theophania*, Berg International Éditeur, Paris (1995), 2006.
- PANCRITIUS, MARIE, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*. En "Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachkunde". 8, Wien 1913. p, 854-879 y 929-943.
- RIES, JULIEN (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado (5 Vols.)* Editorial Trotta. Madrid, 1995 y s.
- SOLER, JEAN, *Sacrifices et interdits alimentaires dans la Bible. Aux origines du Dieu unique*. Tome 3. Hachette. 2006.

ANEXOS.-

1. El Alma condenada.

Fuente: Godofredo Taipe, *Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada*. México, junio de 1999. The Gnostic Association of Anthropology.

“Una muchacha estaba muy enamorada. Ella y el muchacho habían jurado “morir juntos” Pero los padres de los jóvenes se opusieron a su unión. Estos, porque se amaban con pasión, se fueron a vivir a una cueva. Desde allí, el joven iba a robar alimentos a la casa de su mamá. Entonces, su hermano lo había sorprendido y, confundiénolo con algún ladrón, cercenó su cuello con un hacha.

Sólo su alma llegó donde la muchacha como que nada hubiera pasado. El muchacho se estiró al lado de ella. entonces el perrillo de la joven empezó a lamer el cuello de él, porque estaba ensangrentado. Ella ni se dio cuenta.

El joven le había dicho: “Mi hermano se ha muerto. Mañana lo enterrarán. Después de hacerle su lavatorio ritual [ritual del lavado de ropas] nos iremos”. Al día siguiente retornó diciendo que iba a sepultar a su hermano.

Como la casa de los padres del joven no estaba muy lejos, la muchacha observaba lo que pasaba allí. La casa estaba con mucha gente. Su prometido atendía muy comedido a las visitas. Pero por la tarde, como si estuviera vivo regresaba trayendo alguna comida.

El día del entierro, terminando de abrir la fosa, introdujeron el ataúd en ella. entonces su enamorado se metió dentro de la sepultura, y salió cuando terminaron de cubrirla. Entonces la muchacha se asustó y se interrogó: ¿Qué está sucediendo?

Así dicen que ya llegó el quinto día [día del ritual del lavado de ropa]. Él se fue nuevamente. Cuando la muchacha observó, el muchacho estaba ayudando en los quehaceres: servía la comida a las visitas.

Después de los rituales del quinto día, el joven regresó por la tarde, siempre trayendo alguna cosa. Él dijo: “Ahora nos iremos” y alistó sus cosas, luego emprendieron la marcha. La muchacha iba delante, su perrillo iba en medio, él iba detrás. Cuando ya iban muy lejos, una mujer que pastaba sus ovejas dijo a la muchacha: “Oye joven, ¿Estás loca o qué? Te estás haciendo llevar con un alma”. Al oír a la pastora, la joven recién miró hacia atrás, entonces vio que un alma venía con su mortaja. En ese mismo instante la muchacha cobró juicio. Los perros también empezaron a aullar lastimeramente. La muchacha continuó pero iba aterrorizada. En el trayecto, ella vio una casa, a cuya dueña suplicó llorando: “Por favor escóndeme”. La mujer la escondió debajo de una tarima. Aún así, el alma, jalándola por la mano, se la llevó.

Así llegaron a un inmenso corral. Allí vio que dos mujeres agarraban flores. La mujer del lado derecho dio a la muchacha un peine, un espejo y un jabón. “Cuando el condenado se esté aproximando, arrojarás el peine al suelo. Cuando nuevamente se aproxime arrojarás el espejo, luego el jabón. El peine será un cerco de espinos, el espejo será un lago, y el jabón será un suelo resbaladizo” La muchacha hizo como le indicó la mujer, pero, aún así,

la alcanzó y la agarró de la mano y se la llevó. Así llegaron a un lugar donde había una inmensa hoguera a la que el alma arrastró a la muchacha, cuando estuvo a punto de ser abrazada por el fuego, su perrillo, de su pollera, la jaló hacia atrás. Así, el alma sola penetró al fuego. En esa inmensa hoguera dice mucha gente muerta están ardiendo. La muchacha regresó llorando.

2. La Tlantepusilama.

Fuente :Guilhem Olivier, *Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica*. Estudios de Cultura Nahuatl. Vol. 36. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Menciones de la diosa : (O.C. p. 250)
“Aparecen en testimonios de finales del siglo XVII, que nos hablan de prácticas idolátricas entre los zoques del valle de Ocozocautla-Jiquipilas en Chiapas. En 1685, un testigo afirmó que “...ha oído decir que el Demonio está dentro del cerro que se llama Jantepusi llama, que quiere decir vieja de hierro, y los antiguos dijeron que destruyó el pueblo de Copanaguastlán...” Otro testigo describió en la cueva del cerro de Jayca tres estatuas, una de serpiente, otra en forma de toro y “...otra en forma de mujer de fierro, que en lengua mexicana le llaman los nagualistas: Tamtepueylama, que en lengua castellana quiere decir vieja seca de fierro” (Dolores Aramoni Calderón, *Los reflejos de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, p. 200-201. México, CNCA, 1992) Se mencionan ofrendas de copal, flores y candelas en esta cueva así como de sangre humana y de niños sacrificados para el Demonio “en figura de español” (*Ibidem*, p. 311).”
- Relatos: (O.C. p. 250-251)
El mayor de dos hermanos tuvo relaciones sexuales con una mujer a cambio de un perico. El hermano menor, testigo de la escena logró despertar a su hermano cuando la mujer –una epifanía de Tepusilam (Tlantepusilama)- estaba a punto de ahogarlo con sus senos. Los hermanos huyeron y el menor, agotado, se refugió en un árbol mientras que el mayor llegaba al pueblo para pedir auxilio. Se encerró en una casa rodeada por los habitantes del pueblo. Sin embargo, Tepusilam se hundió en la tierra y apareció en la casa donde devoró al hermano mayor dejando nada más que su cabeza dentro. La mujer canibal pasó entonces cerca del árbol donde se había quedado el hermano menor y le enseñó la pierna de su hermano... (Theodor Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, p. 81-85. Ed. e Introducción, Elsa Ziehm, México, INI, 1982 (1968))

Otros relatos explican cómo los habitantes del pueblo, para deshacerse de Tepusilam, la invitaron a una fiesta. La emborracharon y luego la quemaron... Avisado por un pájaro, el marido recuperó los huesos o las

cenizas de Tepusilam que logró resucitar mediante cantos y bailes. Como seguía deseando devorar a humanos, le dio una patada que la proyectó hacia el mar, donde se encuentra todavía el día de hoy (*Ibidem*, p. 87-111).

Mito de origen, Durango: (*Ibidem*)

...Dios había decidido renovar el mundo y lo “endureció un poco”. Por aquél entonces, “...todos hablan, los pájaros, las gallinas, los puercos, todos, todos ellos hablan igual, hasta con Tepusilam”. La diosa se paseaba por el río y comía a todos los que se topaba. Molestos los hombres decidieron organizar “un costumbre” e invitaron a la ogresa. Cinco pájaros que habían sido mandados para invitar a Tepusilam no regresaron hasta que el colibrí logró traerla. A su llegada Tepusilam pidió tesgüino (cerveza de maíz), y empezó a bailar. Cada vez más ebria pidió “una nieta” que se comió. Después de comer cinco “nietas”, cayó borracha, dormida. Amontonaron leña encima de Tepusilam y la quemaron. “Se calentó. Se acabó la leña. Reventó. Empezaron a caer sus costillas, su hígado en el agua, sus costillas se quedaron pegadas al paredón”. El iguano, esposo de Tepusilam, preguntó por su mujer y luego recogió sus huesos para resucitarla. Pero el tlacuache pateó los huesos e impidió el regreso de Tepusilam” (Neyra Alvarado Solís, *Titailpi...timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, p. 100-102. Morelia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Excovento de Tiripetío, 2004.)



Códice Borgia, página 54. Posible representación de Tepusilam devorando un cuerpo humano.