

Joan Prat

LA NOSTALGIA DE LOS ORÍGENES



Chamanes, gnósticos, monjes y místicos

K_{airós}

Joan Prat

**La nostalgia
de los orígenes**

**Chamanes, gnósticos,
monjes y místicos**

editorial **K**airós

© 2017, Joan Prat

© 2017 by Editorial Kairós, S.A.

Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España

www.editorialkairos.com

Revisión: Amelia Padilla

Composición: Pablo Barrio

Diseño cubierta: Katrien Van Steen

Primera edición en papel: Junio 2017

Primera edición digital: Diciembre 2017

ISBN papel: 978-84-9988-555-1

ISBN epub: 978-84-9988-638-1

ISBN kindle: 978-84-9988-639-8

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

Dedico La nostalgia de los orígenes a mis dos grandes maestros, Emilio Lledó y Claudi Esteva-Fabregat, que supieron contagiarme su pasión por el saber. También a Joan, mi hijo, e Inés, mi mujer, firmes puntales en mi vida afectiva.

Sumario

1. A modo de presentación

El mito del Génesis: una hipótesis de trabajo

Tiempos teóricos, espacios etnográficos y experiencias participantes

Agradecimientos

2. La vía chamánica

Un retrato robot del chamán

Chamanismos: tipos y modelos

El modelo amazónico

El modelo andino (quechua y aymara)

El modelo mexicano (mazateco y huichol)

María Sabina, chamana mazateca

Los huicholes y el peyote

El «camino rojo» lakota

El modelo africano

El modelo siberiano

Neochamanismos: generalidades y una tipología

Carlos Castaneda y otras conversiones al chamanismo

Otros públicos para los chamanes

Neochamanismo y new age

Neochamanismo transcultural

Experiencias participantes en neochamanismo

Algunas generalidades

Una sesión individual de sanación

Temascal

Experiencias con ayahuasca

Recapitulación

3. La vía de la gnosis

La gnosis clásica

Definición, fuentes y contexto doctrinal

El sincretismo como elemento definitorio de la gnosis

Las doctrinas gnósticas

La gnosis como vía de salvación

La cábala hebrea

Encuentro con la cábala y el cabalista

La cábala: algunas generalidades y el Árbol de la Vida

Interrogantes y reflexiones finales

Las nuevas gnosis

El pensamiento esotérico en la historia occidental: un apunte mínimo

Religiones y cultos místicos

Autobiografía de una médium

Experiencias participantes

Experiencias terapéutico-esotéricas: generalidades

La carta natal o astral

Una gnosis «sectaria»

Una gnosis doméstica

Recapitulación

4. La vía monástica

El monaquismo cristiano

Antecedentes: la comunidad esenia

El monaquismo cristiano en Oriente: la Filocalia

El monaquismo en la Iglesia de Occidente: la regla de Benito de Nursia

El modelo ideal del monje

El monaquismo en Oriente

Hinduismo

Varnashrama-dharma

Yoga, karma y samsara

Budismo

Síntesis de filosofía budista

Vida monástica

El neomonaquismo

Montserrat Domingo o la llamada al (del) desierto

M.^a Victoria Molins o la mística de la calle

Sor Lucía Caram, la monja revolucionaria

Berta Meneses y la espiritualidad zen

Teresa Forcades, la benedictina feminista y crítica

Experiencias participantes en la vida monástica

Monaquismo cristiano: Montserrat y Poblet

¿Qué es ser monje?

La vida conventual

Monaquismo vaishnava: los Hare Krishna

Los deseos de Prabhupada

Los Hare Krishna en España

Los Hare Krishna en India

Diario de campo e inmersión en la vida monacal

Vrindavana: templos, *padikramas*, vacas, monos y cerdos

Algunas constantes de la filosofía vaishnava

Encuentros con el budismo

Recapitulación

5. La vía mística

La mística: etimología y tipologías

Itinerarios de la mística: la vía del amor y la vía de la iluminación

La mística como vía amorosa (I): mística femenina en el cristianismo

Mística femenina cristiana

La mística como vía amorosa (II): mística femenina hindú y sufi

La mística como vía amorosa (III): algunos ejemplos masculinos (Rumi, Caitanya, san Juan de la Cruz)

Psicoanálisis del «corazón enamorado»

La mística como vía de purificación e iluminación

Los Yoga Sutra de Patanjali

La Asamblea de los Pájaros, de Farid Ud-Din Attar

Las Moradas del Castillo Interior, de Teresa de Ávila

Purificación, iluminación y unión

Místicas laicas, «salvajes» y químicas

Místicas laicas: generalidades

Drogas vegetales y químicas: «vegetalismo», farmacología y expansión de la conciencia (1924-1980)

Experiencias participantes en la vía mística

Generalidades

Retiros espirituales

La Cova o la Cueva de San Ignacio

Retiro de paz interior en Sakya Tashi Ling

Retiro sufi

Meditaciones varias y vipassana

Experiencias psicodélicas y mística química

En el cielo (I)

En el infierno (II)

6. A modo de conclusión

7. Bibliografía general

1. A modo de presentación

El mito del Génesis: una hipótesis de trabajo

El gran mito de origen de la cultura judeocristiana es, indudablemente, el Génesis que, como su subtítulo indica, narra los orígenes del mundo y de la humanidad. Se trata de dos relatos distintos: uno, atribuido a la escuela sacerdotal, y el otro a la escuela yavhista. El primer relato de la creación comienza diciendo:

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas».

En este estadio de caos y oscuridad, Yavhé se pone manos a la obra y durante seis días trabaja febrilmente: separa la luz de las tinieblas, las aguas del cielo de las de la tierra, produce las semillas y los árboles frutales de todas las especies, engendra las estrellas, diferencia el día de la noche y crea el sol y la luna, en el quinto día establece el mundo animal con toda su variedad (mar, tierra y aire) y en el sexto día dijo Dios:

«Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...]. Y creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y bendíjoles Dios, y díjoles Dios: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla”».

Feliz y contento del resultado, en el séptimo y último día Dios descansó. Aquí comienza el segundo relato de la creación, el de la escuela yavhista, en el que se introducen algunos de los grandes temas que nos van a interesar: (1) la vida idílica de la primera pareja humana, Adán y Eva, en el jardín de Edén; (2) la prohibición divina de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, la tentación y la consiguiente caída; y (3) el castigo por la desobediencia cometida y sus nefastas consecuencias.

En mi opinión,¹ del mito del Génesis se desprende una configuración que podemos formular, también, en tres momentos: el de la plenitud, el de la catástrofe y el de la esperanza de un posible retorno a la situación inicial. En efecto, en el primer momento – el de la plenitud– predominan imágenes y símbolos de *armonía, orden y equilibrio*. Adán y Eva viven en un jardín, «con árboles deleitosos a la vista y buenos para comer», regado con cuatro ríos. Su existencia no podía ser más feliz: andaban inocentemente desnudos y enamorados («esta sí –exclama Adán– que es hueso de mis huesos y carne de mi carne [...] por eso –continúa el relato– deja el hombre a su padre y a su madre y se

une a su mujer, y se hacen una sola carne»); su vagabundeo por el Edén era agradable, permanente y eterno, ya que las criaturas, hechas a imagen de Dios eran, como él, inmortales. También la armonía se evidencia en las relaciones de la pareja humana con el mundo animal, con la naturaleza y con su creador, y en toda esta fase inicial predominan ideas de unicidad, plenitud y completitud, es decir, una vida feliz y sin fisuras.

En el segundo momento, cuando se produce la catástrofe, consecuencia de la desobediencia y la caída, el panorama cambia de forma abrupta y radical. Yavhé, temeroso de que alarguen la mano y coman del *Árbol de la Vida* y se conviertan en inmortales, los expulsa del paraíso («y le echó Yavhé Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado») y la naturaleza, antes pródiga y generosa deviene, ahora, hostil:

«maldito será el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás».

Además del trabajo como maldición y la muerte como final, la mujer es castigada con los dolores del parto y la subordinación al marido («él te dominará»).

La expulsión del paraíso tiene, pues, una triple y nefasta consecuencia: la separación violenta de la criatura de su creador; el fin brusco de la vida paradisíaca (una especie de existencia celestial y divina) para caer en la dura tierra (aquel valle de lágrimas donde se arrastran los desterrados hijos de Eva) y el fin de la inmortalidad, que trae como consecuencia inmediata sumergirse en el tiempo de la finitud, la degradación y la muerte. El último párrafo lo deja claro:

«Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del Árbol de la Vida».

En síntesis: un cambio radical, nefasto y definitivo.

¿Definitivo? Es aquí donde puede surgir una duda: ¿todas estas desgracias son para siempre? Los exégetas y hermeneutas del Génesis apuntan que del mismo texto bíblico se infiere la posibilidad, mejor dicho, la fe confiada de que es posible el retorno a la plenitud inicial, lo que supondría la tercera parte o fase de la historia. Creo que he leído bien el Génesis, y la verdad es que no atisbo a descubrir el origen de esta esperanza, aunque lo que sí es cierto es que las tres religiones del libro –judíos, cristianos y

musulmanes— se han apuntado al «porvenir de esta ilusión» (Freud *dixit*, 1998) y han hecho suya la creencia en unos espacios paradisíacos de felicidad e inmortalidad que, por lo menos para el cristianismo y el islam, constituyen el eje fundamental de sus ideas y ensoñaciones escatológicas. En algunos casos, el tiempo y el espacio de la salvación se sitúan en la propia existencia terrena y, más a menudo, en el más allá.

Desde otra perspectiva, está claro que el mito del Génesis pertenece a la tradición occidental, pero el argumento subyacente —la existencia de una edad dorada, la pérdida de la misma y la posibilidad de recuperarla— es casi una estructura arquetípica que encontramos en las civilizaciones y culturas más diversas. Constituye el fundamento de los milenarismos, los movimientos mesiánicos, los profetismos y las innumerables utopías que hablan de la existencia en algún lugar, más o menos recóndito o secreto, de la Tierra sin mal, de El Dorado, el país de Jauja, el reino del Preste Juan (este situado en Etiopía), la Arcadia, Shambhala, Shangri-la y otros muchos paraísos perdidos a los que una humanidad desesperanzada y en horas bajas intenta regresar movilizand o todos los recursos que tiene a su alcance.

Es a ese deseo intenso de retornar y recuperar esta felicidad y paz inicial al que denominaré *la nostalgia de los orígenes*. La hipótesis de trabajo que voy a desarrollar a lo largo del libro es que a nivel global existen cuatro grandes vías para regresar a los orígenes y que están enunciadas en el subtítulo del libro: la vía *chamánica*, la vía *gnóstica*, la *monástica* y la *mística*, cada una con su figura arquetípica: el chamán, el gnóstico, el monje/la monja, el místico/la mística.

En efecto, el *chamán* busca su objetivo a través de la *unificación de los diversos mundos*: el mineral, el vegetal, el animal, el humano y el de los espíritus, mundos que en su concepción se unifican y metamorfosean, siendo el mismo chamán el que asume esas interrelaciones y las unifica en su persona. El *gnóstico*, por su parte, persigue también la unión a través del *conocimiento*, pero no un conocimiento cualquiera, sino una gnosis profunda, esotérica, reservada únicamente a unos pocos escogidos a los que se garantiza el acceso a la Unidad, al Pleroma, aquí, en esta vida. La tercera vía, la del *monje/a*, pretende una meta similar, que en este caso se consigue gracias a la *renuncia al mundo convencional* y a la *ascesis*. El auténtico mundo, el pleno y verdadero, se conquista a través de la renuncia a las tres cosas más valoradas en las sociedades en las que hay monjes: el mando y el poder político, la riqueza y la capacidad de seducción, y que cristalizan en los tres votos monásticos por excelencia: la obediencia, la pobreza y la

castidad. Por último, el *místico* y la *mística* dan un paso más, ya que su mayor deseo es la *fusión con la divinidad*, con Dios, con el Uno, también en esta vida. Para ello seguirán el camino del amor y también el de la purificación, vías que conducen a la iluminación final.

Las cuatro vías, caminos o sendas son distintas, se dan en civilizaciones y culturas también diferentes (especialmente, el chamanismo con respecto de las otras tres), pero, y esta es la hipótesis que guiará el presente libro, todas ellas se orientan hacia un único objetivo: la búsqueda de aquella edad de oro, de aquella plenitud inicial, el reencuentro o retorno a aquella época feliz, venturosa y edénica de la que nos hablan los mitos de origen, y muy especialmente el Génesis bíblico. De ahí el título: *La nostalgia de los orígenes*.

Desde el principio, decidí abordar el tema desde una doble perspectiva: teórica y práctica. Por lo que respecta a la primera he procurado leer todo lo que me ha sido posible sobre cada uno de los ámbitos y adentrarme en la literatura especializada que existe sobre ellos.

La segunda forma de entrar en el tema ha sido la típica del antropólogo: la vivencial a través del trabajo de campo. De esta manera he procurado sumergirme en cada vía a través de observaciones y experiencias participantes, así como de entrevistas a algunos de sus protagonistas principales. En el epígrafe siguiente voy a detallar un poco más algunos de los aspectos metodológicos y técnicos que están en la base de la investigación.

Tiempos teóricos, espacios etnográficos y experiencias participantes

Comencé a pensar en el tema en el otoño del año 2006, durante una estancia de tres meses en París, en régimen de año sabático. El Colegio de España, en la Cité Internationale, y las excelentes bibliotecas universitarias de la ciudad fueron los sitios idóneos para programar esta nueva investigación que, siguiendo lo que los psicoanalistas denominan la compulsión a la repetición, tuvo un resultado final doble: un libro titulado *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (2012), una investigación colectiva realizada por un equipo de colaboradores que nos autodesignamos con el nombre de GRIC (Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals). El texto, una reflexión e incursión multidisciplinar sobre el universo *new age* fue presentado el día 21 del 12 del 2012, fecha en la que, como se recordará, debía producirse el fin del mundo según los vaticinios mayas y las profecías hopis.

Como la catástrofe predicha no ocurrió, pude continuar reflexionando sobre la nostalgia de los orígenes, tema al que ya llevaba tiempo dándole vueltas. Expliqué mis hipótesis a los colegas del GRIC y en una sesión de máster impartida en el Instituto Sant Fructuós de Tarragona, filial de la Facultad de Teología de Cataluña desarrollé las cuatro vías con cierto detalle. Al final de la sesión uno de los alumnos me preguntó si mis argumentos estaban inspirados en *Aproximación al origen* (2001, orig. 1982), de Salvador Pániker. Contesté que no, pues no conocía el libro. Lo adquirí inmediatamente, lo leí de un tirón, comprendí la pregunta del alumno y no sin cierta pena pude comprobar que mi tesis, que yo creía de una gran originalidad, al igual que el título del libro, no lo eran, pues la idea estaba perfectamente expuesta no solo en *Aproximación al origen*, sino también en otros dos libros posteriores: *Ensayos retroprogresivos* (1987) y *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos* (1992) del mismo Salvador Pániker. Ya curado de espantos, pronto me topé con otros títulos similares, algunos ya mencionados en la nota 2,² que, además de rebajar los humos de mi ego, me recordaban aquella expresión según la cual «nada hay nuevo bajo el sol» o algo similar.

En París, y pensando investigar sobre «imaginarios culturales» y «las nostalgias del origen», se me hizo patente la necesidad de reflexionar sobre el quehacer antropológico. Es evidente que los temas mencionados difícilmente podían ser abordados a través del trabajo de campo clásico en el que el antropólogo vivía en la comunidad que deseaba

investigar durante un año por lo menos, y muy a menudo muchos más. Aquí, casi inevitablemente uno piensa en B. Malinowski en las islas Trobriand de la Melanesia viviendo el día a día con los nativos del lugar. O para buscar un ejemplo más cercano a nosotros, el de Lluís Mallart, que vivió durante muchos años con los evuzok del Camerún, sobre los que versa su más que notable obra científica. Frente, pues, a esta modalidad de observación y participación etnográfica centrada en una localidad, un grupo, una tribu, una comunidad, etc., George M. Marcus publicó un artículo titulado «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal» (2001), en el que propone una aproximación antropológica sobre objetos de estudio más difusos tanto en el tiempo como en el espacio. El resultado son lo que él mismo denomina *etnografía multilocal*, *etnografía móvil* o *multisituada* y precisa el nuevo método de la siguiente manera:

«La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones y yuxtaposiciones de locaciones, en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía» (Marcus, 2001, pág. 118).

Esta estrategia tiene unas obvias repercusiones en el papel del etnógrafo ya que:

«En la práctica, el trabajo de campo multilocal se realiza invariablemente con una aguda consciencia de estar dentro del paisaje y, ya que este cambia de lugares, la identidad del etnógrafo requiere ser renegociada» (Marcus, 2001, pág. 122).

El resultado final de este enfoque son observaciones, experiencias de campo, más o menos intensas o prolongadas en el tiempo, pero en general puntuales, concretas y específicas, que dan pie a lo que se denomina *microetnografías*. En ciertos casos, la pérdida de profundidad característica de la etnografía clásica se compensa con la multiplicidad de enfoques encadenados que la nueva etnografía multilocal o multisituada favorece o propugna.

Como es bien sabido, la forma tradicional de «mirar» y de «ver» en el trabajo de campo antropológico es la llamada «observación participante». Junto a esta, y a menudo en lugar de esta, hablaré de «experiencia participante». La distinción entre una y otra es sencilla y el ejemplo que acostumbro a poner para ilustrarlo creo que lo aclarará: si un día –el caso es real– asisto a la conferencia de una neochamana, discípula de Michael Harner, a la que sigue una sesión de terapia chamánica, tomo notas y después redacto

una pequeña microetnografía sobre el tema, eso es, a todas luces, una *observación participante*. Pero, si a la mañana siguiente –el ejemplo continúa siendo real– comienzo un curso/taller titulado «La senda del chamán» en el que previamente me había inscrito, y durante un fin de semana intensivo realizo todas las actividades y ejercicios propuestos –búsqueda del canto del alma, convocatoria de los espíritus, viaje chamánico, prácticas de adivinación a través y mediante una piedra, nuevos viajes al mundo de arriba y abajo, danza del animal de poder, recuperación del animal (de poder) perdido, técnicas de curación y terapia chamánica, formación de círculos chamánicos, etc.–, todo esto que estoy practicando y viviendo va más allá de la pura observación y es lo que prefiero denominar *experiencia participante*, ya que mi implicación personal y vivencial ha sido mucho más intensa que la que proporciona la pura observación.

A día de hoy –agosto de 2016– he rellenado diecisiete libretas de campo, de unas trescientas páginas cada una, lo cual suma unas cinco mil cuartillas, que han sido numeradas y ordenadas según un índice general en el que se especifican el material de base de que se trata, y una ficha simple de contenido que encabeza las decenas de microetnografías que contienen las libretas. Agrupadas por los temas que voy a tratar, las entradas son:

- Vía chamánica: 26.
- Vía gnóstica: 24.
- Vía monástica: 32.
- Vía mística: 23.
- Otras: 49.

Lo cual constituye el colchón de observaciones y experiencias participantes de las que voy a echar mano en los cuatro grandes capítulos de los que consta el libro.

Una mirada rápida al índice permite ver la estructura de cada capítulo. Los epígrafes 1 y 2 son de temática general y en ellos intento introducir –a veces mediante una especie de retrato robot– las cuatro figuras arquetípicas con sus variantes más importantes. El epígrafe 3 de cada capítulo aborda la situación actual de la temática tratada, lo que denomino neochamanismo, nuevas gnosis, neomonaquismo y, en cuarto lugar, místicas laicas, «salvajes» y químicas. En el epígrafe 4 presento las experiencias participantes en cada ámbito, que a veces se asemejan a lo que en catalán serían lo que en tiempos de

Folch i Torres se denominaban «pàgines viscudes» y que, en la actualidad, y en castellano, podríamos definir como «batallitas». En estas me he autoconcedido a veces ciertas libertades e ironías que espero que no molesten a los lectores o a los protagonistas de las mismas. El último epígrafe de cada capítulo es el titulado «Recapitulación», que como indica su nombre intenta resumir y reconducir las vías presentadas desde la perspectiva estricta del enunciado del libro, es decir, *la nostalgia de los orígenes*. Enfatizo, pues, cómo chamanes, gnósticos, monjes y místicos caminan hacia el mismo fin, lo cual también será objeto de reflexión en las conclusiones finales.

Inicialmente, había imaginado un tipo de escritura ágil, ligera y con pocas concesiones a la academia. Pero estas sabias intenciones iniciales –pocas notas a pie de página, evitar cualquier signo de erudición innecesaria y demás– se fueron desvaneciendo a medida que avanzaba en la redacción. De esta forma, el primer manuscrito que le envié al editor constaba de 648 notas, algunas de notable extensión. La primera persona que se horrorizó por el exceso fue Inés Tomás, que también fue la primera en leer el texto completo. La misma sensación la tuvo Joan Enric Nebot, cuñado mío, que bromeó comparando partes del libro con una «casa de citas» (por supuesto que literarias). A la tercera fue la vencida, cuando el editor, Agustín Pániker, me sugirió una «poda» severa para aligerar el texto y evitar el riesgo de caer y permanecer como tantos otros libros en el «gueto» académico. Así pues, convencido por tales argumentaciones, reduje las anotaciones a mucho más de la mitad con la firme esperanza de que *La nostalgia de los orígenes* resulte más placentero de leer y agradable de digerir.

Agradecimientos

A continuación, unos agradecimientos escuetos, pero no por ello menos sentidos. A un nivel global, mi gratitud inicial va dirigida a Inés Tomás, mi mujer, y a Joan, mi hijo, que son los que me han acompañado a todos los niveles durante estos años. Inés, además, ha leído y comentado la totalidad del manuscrito aportando sugerencias de hondo calado que he procurado seguir en todos los casos.

En la confección técnica del mismo me han ayudado con prodigalidad Yolanda Bodoque, sus dos hijas y su compañero, Anna, Laura y Albert Garrit, y Jose Reche que han introducido la totalidad del manuscrito al ordenador. Jose Reche, gran conocedor de los temas tratados en los capítulos 4 y 5, me ha indicado y sugerido una serie de precisiones que he mantenido en el texto. Su autoría la expreso con la fórmula de «comunicación personal». Pedro F. Marta, técnico informático del DAFITS, ha estado atento a mis cuitas y problemas del día a día en este ámbito y mi salvación en la ordenación final de la bibliografía; Natalia Alonso me ayudó a conseguir libros y textos que necesitaba leer; y Maura Lerga, con gran habilidad, unificó la versión final del texto. También Núria Martorell, la eficaz secretaria del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, me ha prestado su imprescindible colaboración en las tareas de intendencia. A todas y todos, mi sincero reconocimiento.

Una tercera tanda de agradecimientos va dirigida a todos aquellos y aquellas que me han proporcionado ayudas varias, ya sea en forma de sugerencias, pistas, consejos y, principalmente, indicaciones de tipo bibliográfico. Son muchos/as los que desfilan por las páginas del libro, pero ello no obsta para mencionarlos igualmente aquí.

Por lo que respecta a la *vía chamánica*, recuerdo la asistencia y apoyo (por orden alfabético) de: Josep M^a Comelles, Jesús Contreras, Josep M^a Fericgla, Roberte Hamayon, Santiago López Pavillard, Lluís Mallart, Eduardo L. Menéndez, Juan Núñez del Prado, Eugeni Porras y Pedro Tomé.

En la *vía gnóstica*, como ya he señalado, la más espinosa para mí, me ayudaron desde perspectivas diversas Montse Anguera, M^a Teresa Lluna, Vicente Merlo, José Adolfo Pérez Bertomeu, Jaume Piulats, Mario Saban, Julián Zubimendi y Joana Zaragoza. Aquí recuerdo haber buscado afanosamente el apoyo teórico de uno de los máximos expertos en el tema, con un resultado negativo.

En la tercera vía, la *monástica*, además de las y los informantes que fueron entrevistados y que serán reseñados en las páginas del texto, conté con ayudas diversas también de tipo bibliográfico de: Salvador de Brocà, P. Jordi Castanyer, Bill Christian, P. Basili Girbau (†), P. Alexandre Masoliver, P. Lluç Torcal, Jaume Vallverdú y Swami Yadunandana.

En la cuarta y última vía, la del *misticismo*, me ofrecieron su colaboración, en términos distintos: Halil Bárcena, Josep M^a Duch, Joan Frigolé, Xavier Melloni, Berta Meneses, Jordi Moreras, Jose Reche, Robert Roda y, de nuevo, Mario Saban y Carlos Velasco. A todas y todos, mi gratitud por su generosidad y ayuda desinteresada.

A lo largo de estos años he entrevistado a una treintena de informantes (exactamente 29) cuyos nombres reales o ficticios son detallados en el momento oportuno. Todas y todos me ayudaron a comprender aspectos de las cuatro vías analizadas y les agradezco su paciencia y gentileza a la hora de compartir sus experiencias y conocimientos conmigo, más teniendo en cuenta que para algunos yo era un perfecto desconocido.

El *last but not least* de mis agradecimientos es para Agustín Pániker, editor de Kairós, por su amabilidad, profesionalidad y buen hacer. Quizás lo que más me ha llamado la atención es su interés por leer lo que después publicará o no, lo que en mi experiencia lo convierte en una *rara avis* en este mundo de los libros. Por último, señalar que, como lector asiduo de las temáticas publicadas por Kairós, es para mí un placer y un orgullo que ahora mi libro se edite en una de sus colecciones más prestigiosas.

2. La vía chamánica

Un retrato robot del chamán

«Chamán» o «saman» es un término tungús que se utiliza para designar una categoría particular de fenómenos observados en las regiones siberianas del Asia Central, en las tribus indias de América del Norte, en la Cordillera de los Andes o en la Cuenca del Amazonas. También hay chamanes en África y en ciertas partes de Asia y Oceanía.

El chamanismo constituye un conjunto de creencias que giran en torno a este personaje central, el chamán –que algunos han designado como «el que sabe», «el que ve», «el que se excita»–, y al cual se le atribuye el poder de comunicarse con los espíritus.

Mircea Eliade, en su libro clásico titulado *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1993, orig. 1951), diseña un primer retrato robot del personaje inspirándose en el paradigma del chamán siberiano tungús. Voy a seguir el relato de Eliade, que complementaré con otras informaciones generales aportadas por Víctor Turner (1976), Anne de Sales (1991), Michel Perrin (1995) o Manuel Almendro (2008), publicadas en enciclopedias, diccionarios especializados y otros textos.³

De acuerdo con la tradición tungús, cualquier persona –hombre o mujer– puede convertirse en chamán o chamana ya sea por transmisión hereditaria o por vocación espontánea. En el primer caso, el elegido debe pertenecer a un clan en el que algún antepasado haya gozado del don. La norma general es que dicha capacidad pase de generación en generación, pero de forma alterna, es decir, de abuelo/a a nieto/a, más que de padres a hijos.

Tanto si es por transmisión como por elección, la llamada implica siempre una «vocación/elección» que se manifiesta en forma de crisis, física o psicológica, o ambas a la vez. Se cree que el espíritu, o lo que lo ha elegido, le envía un conjunto de signos o síntomas, algunos claramente patológicos en forma de ensoñaciones, sueños, apariciones, visualizaciones, premoniciones y sincronicidades que le muestran, sin lugar a dudas, su nuevo compromiso y destino. A menudo, la elección no es vivida tanto como un honor, sino más bien como una carga a la que uno no puede negarse si no quiere exponerse a un castigo o venganza sobrenatural.

Hay que añadir, no obstante, que como los espíritus no acostumbran a ser despistados ni estúpidos, normalmente eligen para este rol a sujetos con unas cualidades bien

definidas: buenos conocedores de los mitos y las tradiciones tribales, dotados de buena memoria para recitar largos cánticos o encantamientos y con una buena voz para declamarlos. También se valora la capacidad para dirigir algunas veladas nocturnas, *performances*, y otros ritos diversos precedidos de ayunos, abstinencia sexual u otras prácticas ascéticas.

Cuando el nuevo/a chamán/a sabe que ha sido elegido, se retira a lugares deshabitados y busca la soledad: en el caso de Siberia, vagabundea por la taiga o por la tundra y en otras latitudes corretea por las montañas o por la selva y se somete a una preparación física y psíquica rigurosa, materializada en ayunos prolongados que favorecen la recepción, en sueños o en trance, de un espíritu protector, aliado o animal de poder. Esa fase del proceso iniciático suele acompañarse de signos externos traducidos en disfunciones nerviosas (en ciertos casos ya evidenciados desde la niñez o la adolescencia) y que cristalizan en las famosas «enfermedades» chamánicas con unos síntomas claros de neurosis profunda, brotes psicóticos, histeria o epilepsia. Los primeros estudiosos designaron estos síntomas con el nombre genérico de «histeria ártica». Eliade (1993, pág. 37), que fundamenta su opinión en algunos expertos en el chamanismo siberiano, la atribuye al frío extremo, a las largas noches heladas de soledad en el desierto, a la falta de vitaminas, etc., todo lo cual influye en la constitución nerviosa de los pueblos árticos provocando enfermedades mentales (como la ya citada «histeria ártica») o favoreciendo la misma predisposición para alcanzar el trance chamánico.

Otros símbolos dominantes y recurrentes de la vocación chamánica son los de la muerte simbólica y el denominado sanador herido. El primero consiste en la vivencia del chamán de morir con el cuerpo desmembrado o descuartizado, a menudo a manos de seres tenebrosos o infernales, y su posterior resurrección. Desde la perspectiva del simbolismo iniciático, la idea es clara: muere el «hombre viejo» para renacer transformado en otro ser: el «hombre nuevo» que ha sido elegido por los espíritus o por un animal de poder para desarrollar el rol de chamán. Una idea similar es la del «médico o sanador herido», muy frecuente tanto en el chamanismo como en el neochamanismo. Se trata de aquel o aquella que, estando enfermo en las puertas de la muerte, o incluso muerto, se cura o resucita a sí mismo, y así legitima su poder para sanar a los demás.

Después de la elección y el retiro, el neófito entra en un periodo de instrucción más o menos prolongado según las culturas, que es la iniciación propiamente dicha. Por norma

general, nadie puede convertirse en chamán por sí mismo y debe seguir un itinerario establecido que es tutelado y supervisado por algún viejo profesional. Este último es quien introduce al aprendiz en una determinada cosmovisión y le enseña las técnicas y los métodos para desenvolverse en ella.⁴ En esta concepción chamánica de la realidad, el mundo animal y el vegetal desempeñan un papel de primer orden, y el neófito debe familiarizarse con ellos. Debe aprender el lenguaje de los animales para comunicarse con ellos y muy especialmente con sus animales de poder, que según las latitudes pueden ser renos, caribús, caballos, bisontes, lobos, águilas, cóndores, cuervos, colibrís, serpientes, jaguares (a menudo llamados tigres) y otros. No hay que olvidar que el chamanismo se da principalmente en grupos, etnias y tribus de cazadores-recolectores y pastores, con lo cual el conocimiento y la familiaridad con el mundo animal es total. La identificación puede ser tan intensa que a menudo se postulan las relaciones íntimas –léase sexuales– entre el chamán o la chamana con sus animales de poder, y con más frecuencia aún, la metamorfosis del chamán en su animal protector. Recuérdese el título paradigmático de Gerardo Reichel-Dolmatoff *El chamán y el jaguar*, que comentaré más adelante, en el que los chamanes tukano de Colombia se metamorfosean en jaguares, y viceversa.

Si el conocimiento del mundo animal es esencial, también lo es el de las plantas y sus virtudes terapéuticas, medicinales y mágicas. Como en el caso anterior, muchas culturas chamánicas son recolectoras, horticultoras o agricultoras de tala y roza, y todos sus miembros conocen las virtudes de las plantas, aunque el chamán acostumbra a ser el experto por excelencia. Veremos, a lo largo de este capítulo y al referirnos a los diversos tipos de chamanismo, cómo existe una categoría de plantas y hongos –las alucinógenas, narcóticas o enervantes que favorecen el trance– que son absolutamente nucleares en algunas cosmovisiones chamánicas tradicionales.

A través de su alianza con los animales de poder y ayudado por las plantas maestras, el chamán aprende a viajar desde el mundo intermedio en el que vive, es decir, la tierra, a los otros dos mundos, el superior o celestial y el inferior o subterráneo (a veces asimilado a una especie de inframundo infernal), postulados de forma mayoritaria por las diversas concepciones chamánicas. Los viajes de una región cósmica a otra –el llamado viaje o vuelo chamánico– constituyen una de las principales características de estos especialistas en la comunicación con el más allá. La simbología de la cuerda, la escalera o el árbol cósmico (el famoso *axis mundi*) que une y comunica los tres mundos es frecuente en estas cosmovisiones y constituye un buen sistema de mediación por el que

transita este especialista. El objetivo principal de su deambular es la comunicación con los espíritus con los que contacta, a veces para seducirlos y otras veces para pelear con ellos, pero siempre para arrancarles los secretos que le permitirán solucionar los problemas y miserias cotidianas planteadas por sus paisanos. La actitud hacia los espíritus es diversa según las culturas: en unos casos hay que rivalizar y combatir con ellos para obtener información y en otros es la alianza, el pacto y el intercambio de favores el sistema preferido como eje de diálogo. Algo similar, pues, a lo que ocurre en las relaciones sociales humanas que pueden oscilar entre la alianza, el conflicto o la guerra.

La idea de que el chamán o chamana no cura por sí mismo/a sino a través de sus espíritus custodios y tutelares se repite incansablemente de un lugar a otro. En todos los casos, el objetivo básico es obtener de los espíritus el remedio o remedios que se necesitan para restablecer la armonía perdida: ya sea la salud individual de sus clientes, ya sea la salud social y colectiva del grupo en el que vive.

La etiología de las enfermedades y males de las que se ocupa el chamán suelen ser de dos grandes tipos: la pérdida del alma del paciente o la introducción de un objeto extraño en su cuerpo. En el primer caso, el chamán emprende viaje para recuperar y reintegrar el alma donde corresponda y restaurar así el desequilibrio producido. La segunda variante ocurre cuando algún brujo o hechicero –es decir la versión maligna del chamán– ha introducido en el cuerpo del paciente algo –un dardo o una flecha, una piedra, un veneno, un animal–, siempre de carácter patógeno y mortífero, que le hace enfermar. El chamán será el encargado de extraerle el cuerpo extraño, lo que lleva a cabo chupando y succionando con energía para, después, escupir con furia y ostentadamente la causa del mal.

En otras circunstancias, las funciones del chamán tienen un carácter más social: debe velar para que la caza o la pesca tengan éxito, y para ello interceder ante el Señor de los Animales⁵ para que lo facilite; debe garantizar que los rebaños se reproduzcan y las cosechas no se pierdan y, en fin, velar para que las fuentes de subsistencia del grupo funcionen correctamente. Asimismo, el chamán tribal debe estar atento a cuestiones vinculadas con el orden social y con la cohesión del grupo, como pueden ser los ritos de iniciación, los matrimoniales o los funerarios, y asegurar el éxito apelando a la intermediación de los espíritus.

El chamán goza, pues, de forma vicaria de poderes sobrehumanos que le permiten curar, restablecer el orden o el equilibrio rotos y, en definitiva, ser el negociador privilegiado para dialogar con el mundo de los espíritus. Es, en este sentido, el mejor intérprete de aquella «otra realidad», celestial o del inframundo con la que está capacitado para contactar a voluntad.

A diferencia de otros mediadores con el mundo de lo sobrehumano –brujos, hechiceros, sacerdotes, profetas, santos y santones diversos, médiums, místicos, etc., que poseen diversos sistemas para establecer el diálogo–, el chamán acostumbra a comunicarse con el más allá a través del trance. Esta disposición implica un estado de conciencia alterado, modificado o expandido que da paso a unos niveles de inspiración que, parafraseando a Eliade (1993, pág. 185), le permiten ver y escuchar a los espíritus cuando está fuera de sí y viajar a las regiones más o menos remotas donde moran. El desdoblamiento de personalidad que el trance implica puede conseguirse a través de la música mágico-religiosa –el toque de tambor es un elemento casi universal en las ceremonias chamánicas–, así como las maracas, las flautas, las gimbaras o birimbaos, y por supuesto los silbidos y cantos chamánicos conocidos como *ícaros*. El canto y la música pueden tener su correlato en la danza, a menudo danzas extáticas. La excelente monografía de Lluís Mallart sobre Mba Owona, un chamán evuzok del Camerún, se titula precisamente *La dansa als esperits* (1983), que como veremos más adelante es el medio privilegiado para contactar con los espíritus y obtener los remedios terapéuticos necesarios.

Así pues, a través de la música, el canto y la danza, acompañados a veces por la ingesta de drogas alucinógenas y con la indumentaria adecuada (pieles de animales o vestidos vegetales, máscaras, gorras o gorros especiales etc.), el chamán organiza sus sesiones y rituales terapéuticos que a menudo poseen un fuerte regusto dramático y teatral.

Las descripciones de sesiones chamánicas en la literatura antropológica son muy frecuentes. Para no salirnos del guion y continuar con el retrato robot inspirado en Mircea Eliade veamos un ejemplo referido a etnias siberianas. Dice así: «Entre los yakutes y los dolganes la sesión chamánica consta, generalmente, de cuatro periodos: 1º) la evocación de los espíritus auxiliares; 2º) el descubrimiento de la causa del mal, casi siempre un espíritu malo que ha robado el alma del enfermo o que se ha metido en su cuerpo; 3º) la expulsión del mal espíritu por medio de amenazas, ruidos, etc., y 4º) la

ascensión del chamán al cielo. El problema de más difícil solución –continúa Eliade– es casi siempre descubrir las causas de la enfermedad, conocer el espíritu que atormenta al paciente, determinar su origen, su situación jerárquica, su poder» (*op. cit.*: 1993:189-190).

Para redondear este primer bosquejo, un par de cosas más, complementarias a lo dicho.

La primera hace referencia al pago que el aprendiz de chamán debe realizar a su maestro iniciador para recibir sus enseñanzas. A su vez, él mismo cobrará sus servicios a clientes y pacientes que a menudo protestarán por lo abusivo del precio exigido.

Finalmente, insistir en el carácter liminal y ambiguo del chamán: ha sido elegido por los espíritus, pero vive en la tierra; dice practicar la magia benéfica, pero se sospecha que también puede controlar la maléfica e infligir, a voluntad, el mal a los demás. En fin, que sus poderes y carisma pueden hacerlo un personaje amado o deseado al igual que odiado. Y el caso relativamente frecuente del chamán que acaba sus días de muerte violenta no es, en absoluto, una excepción que confirma la regla, sino más bien el precio a pagar por la ambigüedad y liminalidad de aquel que, como acabamos de ver, se sitúa o traspasa los límites de lo que culturalmente está establecido y obtiene poderes y fuerzas de otros mundos, que él, más que nadie, puede contactar y visitar a voluntad.

Chamanismos: tipos y modelos

Después de presentar lo que he denominado el «retrato robot» del chamán, es hora de ahondar un poco más en el tema y para ello voy a centrarme en lo que, en mi opinión, son algunas de las grandes ramificaciones del árbol chamánico. Sin pretender ser exhaustivo, voy a centrar las páginas siguientes en diversas concepciones de entre las cuales he seleccionado el chamanismo amazónico; el andino (quechua y aymara); dos chamanismos mexicanos (mazateco y huichol); el «camino rojo» de los indios norteamericanos, para finalizar con los modelos africano y siberiano. En las páginas que siguen he procurado evitar las repeticiones y redundancias a menudo inevitables, pero no estoy muy seguro de haberlo logrado, por lo que apelo a la benevolencia del amable lector.

El modelo amazónico

Comenzaré con la Amazonia que, seguramente, es una de las zonas mejor estudiadas y que cuenta con algunas de las grandes monografías de la literatura especializada.⁶ La lectura de las mismas nos ayuda a diseñar algunos rasgos genéricos de la Cuenca del Amazonas, zona caracterizada por los inmensos bosques tropicales, húmedos y lluviosos, con una biodiversidad casi edénica y cruzada por el Amazonas con sus grandes y pequeños afluentes, y como es bien sabido actualmente en un estado de equilibrio ecológico frágil, inestable y amenazado. La Amazonia se extiende por los estados de Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y Brasil. Tradicionalmente, los pueblos y etnias nativas han practicado la caza, la pesca y la horticultura y han vivido en casas comunales denominadas *malocas*. Todos los estudios sobre las culturas amazónicas señalan el extraordinario conocimiento que sus primeros habitantes tienen del medio en el que les ha tocado vivir.

La cosmología nativa, como en otras concepciones chamánicas, supone la existencia de tres mundos: el de arriba, el del medio y el de abajo, cada uno de los cuales tiene sus propios habitantes, una fauna animal y vegetal específica, así como su sol, su luna, sus astros, etc. El mundo del medio –el terrestre– en el que viven los humanos, a su vez

puede ser visto desde una doble perspectiva: la ordinaria, diurna y convencional, o a través de sueños, visiones y alucinaciones diversas que permiten acceder, a quien los tiene, a la auténtica realidad que es onírica, imaginaria y mítica.

Los chamanes, denominados *payé* entre los tukanos, *nemaras* entre los yaguas, *iwishin* entre los shuars, *pone* entre los tsachilas, *merayas* o *onayas* entre los shipibos, son precisamente aquellos expertos capaces de ver más allá de la realidad ordinaria, de mediar entre los tres mundos y, de este modo, establecer los vínculos necesarios entre el universo de los humanos y el de las fuerzas sobrehumanas, ya sean superiores o inferiores. Estas potencias, muy variadas, a menudo se representan y visualizan como una suerte de energía cósmica en forma de almas, espíritus, esencias, que impregnan y vivifican todo cuanto existe desembocando en aquella concepción del mundo que los viejos antropólogos denominaron *animismo*.

El chamán amazónico, que casi nunca es especialista a tiempo completo y comparte las actividades de subsistencia con todos los demás, sigue también el modelo común del «sanador herido» y consigue penetrar en este mundo mágico y mítico, principalmente a través de la ingesta de plantas narcóticas, el medio privilegiado para ver con otros ojos la realidad en la que se vive.

Dentro de la variedad de sustancias alucinógenas, narcóticas y modificadoras del estado de consciencia, brillan con luz propia dos especies: el tabaco y la ayahuasca o yagé. El primero es consumido fumado, masticado, esnifado o en rapé, tomado en jarabe fumigado y el jugo del tabaco (*Nicotiana tabacum*) es, para ciertos grupos como los wayús, absolutamente imprescindible para cualquier actividad ritual o chamánica. La expresión que emplean es: «un chamán sin tabaco queda mudo, es como un aparato de radio sin energía eléctrica» (Perrin, 1997, pág. 135).

Si el tabaco marca el rumbo hacia los espíritus, el auténtico camino real para alcanzar los mundos superiores lo diseña la ayahuasca, la liana conocida como *Banisteriopsis caapi* en el mundo botánico. Según los métodos tradicionales, se prepara pura o mezclada con otras sustancias (rapés diversos, daturas, con el jugo del tabaco ya mencionado), entre las que resalta la *chacrana* (*Psycho viridia*), que aumenta las visiones. En la ingesta ritual acostumbran a producirse intensas náuseas, arcadas violentas, temblores fortísimos, vómitos, diarreas y, acompañando todos estos síntomas físicos, ciertas sensaciones angustiosas o torturantes. A pesar de ello, la ayahuasca, sola o con chacruna, es considerada, unánimemente, como el mejor camino hacia las visiones

y la expansión de consciencia que permite sumergirse en el mundo mágico, onírico y mitológico de los grupos y etnias en cuestión, y así lo señalan prácticamente todos los estudiosos. Michael Taussig, por ejemplo, comenta que los nativos del Putumayo aseveran convencidos que: «el yagé es nuestra escuela», o también: «el yagé es nuestro conocimiento» (Taussig, 2002, pág. 183).

La misma fascinación que los nativos sienten por la ayahuasca, parece haberse contagiado a los antropólogos que a menudo han descrito sus experiencias al respecto. Así, el decano de los antropólogos que ha trabajado en la Amazonia, el colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff, titula uno de los capítulos de su monografía clásica, *El chamán y el jaguar* (1978), «Una sesión de yagé» (capítulo VIII). Con el detallismo etnográfico que caracteriza toda su obra, describe todos los pasos del ritual: recolección, preparación, ingesta, el estado físico y mental alcanzado y las visiones y alucinaciones que tuvo después. Precavido como pocos, gravó en su magnetófono las experiencias alucinatorias mientras ocurrían para poder después transcribirlas *ipsissima verba*. Su conclusión apunta que, para los tukanos:

«es seguro que las drogas narcóticas no se usan por razones meramente hedonistas; su empleo individual o colectivo siempre está relacionado con la aspiración a trascender los límites de la realidad empírica y echar una ojeada al “otro mundo”, donde acaso se halle el remedio a las mismas aflicciones de la existencia cotidiana» (Reichel-Dolmatoff, 1978, pág. 198).

Michael Taussig (2002), por su parte, tomó el yagé con un chamán amigo –Santiago Mutumbajoy– y enfatiza los aspectos más psicológicos que experimentó⁷ mientras que Michael Harner, antropólogo que hizo su trabajo de campo entre los shuar en los primeros años sesenta y después se convirtió en uno de los propagadores más firmes del neochamanismo, describe una de sus primeras experiencias en el capítulo titulado «Descubriendo la senda» de su libro *La senda del chamán* (1987). Cuenta que viviendo con los Conibo del río Ucayali preguntó en qué consistía la vía chamánica de conocimiento y sus interlocutores le contestaron que la forma mejor y más rápida para comprender algo del mundo sobrenatural era a través de la ingesta de la ayahuasca, la bebida sagrada de los chamanes. Añade que aceptó «con curiosidad e inquietud, puesto que me advirtieron de que la experiencia iba a ser aterradora» (*op. cit.*: 160) y a continuación cuenta una visión cósmica sobre los orígenes, plagada de imágenes terroríficas acerca de reptiles gigantescos y otros seres monstruosos y diabólicos que

parecen entresacados de los Mitos de Cthulhu de Lovecraft. Poco después explica sus alucinaciones a un matrimonio de misioneros que las identifican con el Apocalipsis. Asimismo, y como en una especie de confirmación de los arquetipos junguianos, un viejo chamán indígena le confiesa haber tenido los mismos sueños terroríficos en diversas ocasiones. Lo que sí queda claro es que Harner quedó impactado por la experiencia vivida de la que parece entresacar su propio mito de origen como chamán o neochaman. Dice así: «A partir de aquel momento decidí aprender todo lo que pudiese sobre el chamanismo» (Harner, 2005, pág. 169).

Si Michael Harner se orienta hacia una mitología de tintes lovecraftianos, Jeremy Narby (1996) se inclina claramente por la ciencia ficción. En un artículo titulado «Sur la piste du serpent», vincula sus visiones de serpientes, jaguares, dragones y otras criaturas reptilianas y muy especialmente las serpientes entrelazadas en doble hélice provocadas por la ayahuasca, como un símbolo del ADN de la biología molecular. Su conclusión enfebrecida es que: «los pueblos indígenas disponen, a través de las visiones de sus chamanes, de un saber biomolecular de un valor inestimable» (1996, pág. 28, trad. mía).

Para el final, Josep M^a. Fericgla, que en *Els jivaros, caçadors de somnis. Diari d'un antropòleg i vivència xamànica a través de l'ayahuasca entre els Shuar* (1994), posteriormente editado en castellano y muy recientemente (diciembre de 2015) revisado, ampliado y vuelto a editar, trata minuciosamente de la ayahuasca. En la segunda parte del libro, titulada «El cultiu d'un nou xaman», en el que describe su itinerario iniciático con un chamán nativo, el mundo de la ayahuasca ocupa un lugar absolutamente central.

Si antes comentaba las visiones de diferentes antropólogos después de ingerir la sustancia, también Fericgla las describe. En su caso, muchas de estas son, como decimos en catalán «*de sang i fetge*»; agresiones, choques, accidentes, que acaban en violencia. Me quedó grabada la historia de un animal, aparentemente gracioso y juguetón, pero que sorpresivamente se le echa a la yugular para morderlo y succionarlo. Para continuar con las metáforas literarias o cinematográficas mencionadas en casos anteriores, quizás es Tarantino el nombre que mejor cuadra con las visiones que disfrutó o padeció el buen amigo Txema Fericgla.

El modelo andino (quechua y aymara)

Cuando dejamos atrás los bosques tropicales, húmedos y lluviosos de la Amazonia y nos dirigimos hacia la gran cordillera de los Andes, el paisaje se transforma y unas montañas imponentes y unos cerros donde bulle la actividad agropastoril se convierten en el panorama familiar.

En la cosmovisión andina⁸, los cerros desempeñan un papel de primer orden en la economía campesina y ganadera de las comunidades andinas. Dos autores, Gil y Fernández Juárez, en una buena compilación sobre el tema, señalan cómo «a los cerros queda asociado un bien esencial para la vida: el agua, agua de manantial, agua proveniente del deshielo, agua de lluvia, una lluvia atraída o llamada por los cerros...» (2008, pág. 107).

Pero, además de su valor económico, los cerros poseen un significado simbólico y mítico de primer orden, ya que los habitan una multitud de espíritus: los *apus*, *auquis*, *wamanis*, *achachilas*, *machulas*, que habitan en las cuevas, las fuentes, los manantiales, el viento, los árboles y dan al conjunto de la madre tierra que los acoge –la *Pachamama*– un deje de misterio y de sacralidad. Asimismo, muchos cerros son entidades vivas dentro del imaginario nativo y cada cerro tiene un dueño –un espíritu, conocido con el mismo nombre del cerro o no– que es propietario espiritual de los animales que allí pastan, de las plantas que crecen e incluso de los minerales que se esconden en las profundidades de la tierra. Hay espíritus que son tutelares y benéficos, al igual que otros son amenazadores y maléficos.

Jesús Contreras (1985) caracteriza la economía andina tradicional como de una subsistencia precaria, con una falta de medidas higiénicas que causan unas tasas elevadas de mortalidad infantil y provocan, también, frecuentes enfermedades entre la población adulta. En buena medida, todo lo que ocurre se explica a partir de este trasfondo de creencias en el que se presupone que un gran número de espíritus pululan por doquier y a los que es necesario propiciar y mantener a raya, pues ellos son la causa directa de las frecuentes desgracias, temores y angustias que padecen los humanos.

Es en este panorama –una economía frágil de subsistencia, enfermedades individuales y familiares frecuentes y unos espíritus maliciosos que pueblan los alrededores– cuando resulta imprescindible la figura del adivino, del hombre o mujer medicina, del curandero o del chamán para mantener un equilibrio mínimo. Todos estos especialistas rituales compaginan, como acostumbra a ser corriente en la mayoría de contextos chamánicos, sus actividades económicas en las chacras y en los cerros, con aquellas otras capacidades

y habilidades de tipo ritual y simbólico. El *paqo*, y más recientemente los *q'eros*, como así se les denomina en el altiplano peruano, combinan dos actividades inseparables: adivinar y curar. Su homólogo ritual aymara, el *yatiri*, que se define como «aquél que sabe», hace lo mismo, y su sabiduría consiste en pronosticar o adivinar lo que ocurre para después aplicar la terapia ritual pertinente.

Tanto en un caso como en el otro –*paqos* y *yatiris*–, se han convertido en lo que son por haber sido alcanzados por un rayo en un determinado momento de su vida, aunque también puede haber otras razones secundarias que lo explican.⁹

Si la ayahuasca o yagé ocupaba un lugar de privilegio en el chamanismo amazónico, en los Andes son las hojas de coca el sistema más común para comunicarse con los *apus* y los *auquis*. De todas formas, aquí las hojas de coca no se consumen, sino que forman parte de un complejo sistema de adivinación. Tanto en el altiplano peruano como en el boliviano, el consultante entrega al *paqo* o *yatiri* un buen puñado de hojas de coca envueltas en un paño blanco en Perú o multicolor en Bolivia junto con una moneda –la «sillada»– imprescindible para el ritual, mientras el demandante le ruega: «vengo a que mires mi coca». Contreras señala que el *paqo* en Chinchero, la localidad donde hizo su investigación, se conoce como el *cocacawac* («el que mira la coca»), mientras que el *yatiri* es designado en el habla coloquial como «el que ve la coca».

En ambos casos, el procedimiento es similar: los especialistas agarran el puñado de hojas de coca que les ha traído el consultante y, abriendo poco a poco los dedos de la mano, las dejan caer de forma intermitente. Según estas caigan –derechas, al revés, torcidas, de cara, unas sobre otras o si están más o menos verdes, brillantes o, por el contrario, están secas o rotas–, comienza la adivinación de lo que está ocurriendo, y la interpretación frecuentemente va avanzando en forma de diálogo, es decir, a través de las preguntas y respuestas entre el especialista y el consultante. Los motivos más frecuentes de consulta son desgracias económicas –pérdida de ganado, robo o extravío de plata, desaparición de papas– o consultas sobre la salud, ya sea la propia o la de cualquier familiar próximo.

Una vez identificado el origen del problema, el *paqo* o *yatiri* indica el remedio para solucionarlo, que normalmente consiste en la preparación de un *despacho* (caso peruano) o de una *mesa* (o *misa* en el boliviano), es decir, ofrendas que serán quemadas en honor de los *apus* y los *auquis* identificados por el especialista. Despachos y mesas son, pues,

los pagos necesarios para congraciarse con los espíritus, propiciarlos o seducirlos para que ayuden a restablecer la paz y la tranquilidad en la vida cotidiana del demandante.

La confección de un despacho o mesa es una tarea compleja y rodeada de simbolismo. Los productos ofrecidos a los espíritus son de lo más diverso: caparazones y conchas de moluscos, caracoles, piedras bendecidas o *cuyas*, campanitas, cruces, alcohol puro y otros productos alcohólicos, figuritas y símbolos («idolitos» o «llamitas» confeccionadas con cebo o grasa de animal o por otros medios), alimentos (papas, habas, trigo, lentejas, etc.), golosinas, caramelos, y todo ello en una especie de batiburrillo típico de mercado de Encantes de Barcelona o Rastro de Madrid... Douglas Sharon dedica un extenso capítulo de su monografía *El chamán de los cuatro vientos* (1980), titulado «El terreno cósmico: raíces aborígenes de la mesa», a describir minuciosamente tanto los objetos que configuran la ofrenda como los rasgos más simbólicos y su distribución en el reducido espacio litúrgico en el que están colocados. Preparada la mesa con todos sus productos, se quema el despacho en honor de los *apus*, los *auquis* o la misma Pachamama. Cada *ayllu* o comuna tiene sus espacios rituales –normalmente, en plena naturaleza y lejos de los lugares habitados– para esta quema final propiciatoria.

La tesis de Sharon es que la mesa es la manifestación de una profunda filosofía subyacente en la que todo está vinculado: los puntos cardinales, los cuatro vientos, el mundo superior, el del medio y el inferior, con lo cual, siguiendo su argumentación, la mesa no sería otra cosa que la *imago mundi*, representación y espejo de la compleja realidad, material, emocional y espiritual, en la que viven los habitantes del altiplano, representados aquí por los chamanes o *paqos* y sus consultantes.

Para finalizar la descripción etnográfica, conviene añadir que Jesús Contreras parece enfatizar los aspectos individuales y psicológicos de la terapia chamánica en el sentido que el *paqo* ayuda a sus vecinos y conciudadanos a descargar las ansiedades acumuladas y provocadas por las circunstancias ambientales, familiares y sociales y que si no se drenan convenientemente pueden poner en riesgo el sistema de seguridad y el equilibrio social. Es precisamente esta vertiente más comunitaria y colectiva la que desarrolla Gerardo Fernández Juárez que sitúa la quema de las mesas por parte del *yatiri* como un elemento comunal a través del cual se refuerzan la cosmología y la visión del mundo de la cultura aymara nativa tradicional.¹⁰

El modelo mexicano (mazateco y huichol)

Inicialmente, pensaba abordar el modelo chamánico mexicano¹¹ a través de tres modalidades: la primera, la de los indios mazatecos de las lejanas y quebradas montañas de Oaxaca, que presentaré a través de su representante más conocida: María Sabina, la «sabia de los hongos». La segunda variable venía personificada por Don Juan Matus y su pupilo, Carlos Castaneda, representantes del modelo yaqui (o del supuesto modelo yaqui) de los desiertos de Sonora y Arizona. Por último, la tercera es la protagonizada por los indios huicholes de la Sierra Madre occidental, que peregrinan a Wirikuta en el desierto de San Luis Potosí. Los tres casos giran alrededor de tres plantas de poder: el *teonanacátl*, el hongo alucinógeno de los mazatecos; el mezcalito (y también el toloache y el humito de los yaquis), y los botones de peyote en el ejemplo de los huicholes. De todas formas, durante la redacción abandoné la idea de los yaquis, que presentaré más adelante al abordar el tema del neochamanismo; por consiguiente me centraré en los mazatecos y los huicholes como reza el subtítulo del epígrafe.

María Sabina, chamana mazateca

Álvaro Estrada, nacido en Huautla de Jiménez, en Oaxaca, de habla mazateca e ingeniero de profesión, después de entrevistar largamente a la protagonista de este epígrafe publicó un libro titulado *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos* (1977), con prólogo de Robert Gordon Wasson. Una síntesis apretada del texto, con abundancia de citas textuales, puede ser la siguiente.

María Sabina, como la inmensa mayoría de las personas ancianas de su etnia, no conoce el año en que nació. Sí que le dijeron que su madre la parió cuando tenía catorce años y que su padre tenía en ese momento veinte. Ambos eran indios mazatecas que no hablaban otra cosa que su idioma y jamás fueron a la escuela. María Sabina evoca unos recuerdos muy vivos de la pobreza de su infancia y también como su padre quemó, por error, una *milpa* sagrada protegida por el Señor de los Truenos. Como consecuencia de la fatal equivocación, murió convertido en guajolote y en medio de terribles sufrimientos.

Al quedar viuda su madre, retornó a la casa de sus padres, también muy pobres. De su infancia, la protagonista recuerda que un tío suyo enfermó gravemente y los familiares avisaron a un sabio para sanarlo. Por primera vez, María Sabina, contemplaba una velada con los *niños santos* (léase los hongos alucinógenos) y ya en aquel momento le atrajo profundamente el lenguaje del curandero, que hablaba de las estrellas y de los animales.

Un día, mientras con una hermana suya, María Ana, vigilaban unas gallinas en el monte, encontraron unos hongos debajo de un árbol y se los comieron, sencillamente porque andaban hambrientas. Al cabo de poco, las niñas se marearon «como si estuviéramos borrachitas» (Estrada, 1977, pág. 44), para después ponerse muy contentas. Continuaron comiéndolos para matar el hambre y María Sabina «sentía que [los hongos] me hablaban. Después de comerlos oía voces. Voces que venían de otro mundo. Era como la voz de un padre que aconseja (pág. 45). Poco después tiene una visión en la que se le aparece su padre muerto que le ordena: «María Sabina, arrodíllate y reza [...]. Yo me arrodillé y recé. Le hablé a Dios a quien cada vez lo sentía más familiar [...]. Yo sentía que yo hablaba mucho y que mis palabras eran hermosas» (Estrada, 1977, pág. 45).

A los catorce años, la unen conyugalmente con Serapio Martínez y viven bien. Él se va a la guerra con los zapatistas y ella da a luz a Catarino. Después le comunican que Serapio ha muerto en combate, pero al cabo de seis meses regresa. El hombre no bebía mucho y era trabajador, pero le gustaban mucho las mujeres que traía a su propia casa. Con Serapio tiene tres hijos hasta que muere de la *enfermedad del viento* (una bronconeumonía). Así, a los veinte años se queda viuda, repitiendo la historia de su propia madre. Mientras vivió con su marido nunca tomó los hongos. Para ir a una velada hay que abstenerse de relaciones sexuales cuatro días antes y cuatro después y esto, con un marido mexicano, no debía ser fácil de cumplir.

Al quedar viuda, vuelve a ingerirlos y añade: «En el fondo, yo sabía que era mujer doctora. Sabía cuál era mi destino. Lo sentía dentro de mí. Sentía que tenía un gran poder que en las veladas despertaba en mí» (Estrada, 1977, pág. 52).

Su hermana cae enferma y ella decide curarla con los *niños santos*. Así, «cuando los niños estaban trabajando dentro de mi cuerpo, recé y le pedí a Dios que me ayudara a curar a María Ana. Yo hablaba y cantaba. Sentía que cantaba bonito. Decía lo que estos niños me obligaban a decir» (Estrada, 1977, pág. 55). Tiene visiones y «comprendí que los hongos me hablaban. Yo sentí una felicidad infinita. En la mesa de los Seres Principales apareció un libro [...]. Yo exclamé emocionada: “eso es para mí, lo recibo” [...]. Yo había alcanzado la perfección. Ya no era una simple aprendiz» (Estrada, 1977, pág. 56). No será necesario añadir que su hermana, con la terapia espiritual recibida, se restablece sin problemas...

Transcurridos doce años de viudez, vuelve a casarse o juntarse. El nuevo marido, Marcial, la pegaba a menudo y se emborrachaba sin mesura. Con él engendra seis hijos, pero todos mueren, excepto Aurora, que después seguirá sus pasos. Marcial era también muy mujeriego y murió a manos de los hijos de otra mujer con la que mantenía relaciones adúlteras. La protagonista reflexiona diciendo: «el hecho de haber quedado viuda por segunda vez facilitó en cierta manera que me decidiera a entregarme a mi destino. El destino que se me había fijado antes de nacer. Ser sabia. Mi destino era curar. Curar con el lenguaje de los niños santos» (pág. 63).

Decidido y aceptado su destino, conocerá a Robert Gordon Wasson, un banquero y micólogo norteamericano y autor de un artículo seminal titulado «Seeking the Magic Mushrooms» (1957), del que hablaré en otro apartado de este capítulo. Asimismo, un periodista y ensayista mexicano, Fernando Benítez, escribió un hermoso libro, *Los hongos alucinantes* (1964), con la misma María Sabina de protagonista en los dos. De esta forma, la humilde sabia mazateca se convertía en un personaje famoso: primero, en el mundillo hippy y de la contracultura y, posteriormente, en lo que podríamos denominar la galaxia *new age*. Más adelante presentaré algunos retazos de esta nueva historia.

En otra dirección, Henry Munn, etnopoeta y escritor vinculado a Huautla de Jiménez por su matrimonio, escribió un artículo de una profundidad filosófica y simbólica envidiable que no me resigno a dejar de comentar. Se titula «The Mushrooms of Language» (1973), traducido al castellano como «Los hongos del lenguaje» y publicado en el libro colectivo de Michael Harner, *Alucinógenos y chamanismo* (1976).

El autor comienza señalando que los hongos se consumen de noche (si se hace de día te pueden volver loco) y, comidos a pares, elevan la consciencia a un plano muy alto y, por encima de todo, los hongos «hablan» y ayudan a la chamana o chamán a adivinar el tipo de enfermedad que aflige al enfermo y le facilitan el pronóstico:

«La curandera [...] come los hongos para ver el interior del espíritu del enfermo, para descubrir lo encubierto, para intuir cómo resolver lo no resuelto: para obtener una experiencia reveladora» (Munn, 1976, pág. 99).

Para alcanzar este objetivo, es preciso que la chamana entre en otra realidad más trascendente, y los hongos son el medio idóneo para ello. Los hongos, que para los forasteros son drogas, para los mazatecos son medicinas que permiten comunicarse con el espíritu.

Munn nos explica el entramado simbólico del asunto: «Existe una enfermedad que los mazatecos designan como susto. Nosotros lo llamamos trauma» (Munn, 1976, pág. 110), que se produce cuando el alma o el espíritu del paciente, por los motivos que sean, se asusta y escapa de su cuerpo. Cuando esto ocurre, el enfermo(a) se queda sin norte ni guía o, en palabras precisas del autor: «te pierdes a ti mismo» (Munn, 1976, pág. 111).

La función del chamán mazateco es buscar este espíritu extraviado y hacerlo volver para reintegrarlo a la personalidad que anda desquiciada: «Trae su espíritu, su alma», implora la curandera a los espíritus con los que contacta a través de los hongos. Al vivir en una cultura oral, «la sabiduría entre los mazatecos se obtiene comiendo los hongos: en visiones y en comunicación que imparten conocimiento» (Munn, 1976, pág. 115).

Consumido el hongo, la sabia o el sabio entran en un estado de somnolencia que les permite acceder a una fase parecida a la del sueño. De esta forma, la especialista, convertida ya en intermediaria entre el mundo de los humanos y de los espíritus, conoce las razones ocultas de lo que está sucediendo, lo que la capacita para obtener el remedio. El objetivo terapéutico es, siempre, muy similar:

«Como en la etiología de la neurosis, la enfermedad es una fijación sobre un trauma del pasado que el individuo es incapaz de trascender y del que hay que liberarlo, si se le quiere curar» (Munn, 1976, pág. 127).

Finalmente, hay que señalar que la expansión de la consciencia es valorada de forma muy distinta según la perspectiva que se adopte. De nuevo en cita textual del autor:

«[...] mientras que en los informes de las experiencias de investigación se dice que [los hongos] producen despersonalización, esquizofrenia y perturbación mental, el chamán mazateca se siente inspirado por ellos y se considera dotado con el poder de unir lo que está separado: es capaz de curar la personalidad dividida [...] y mediante una súbita síntesis de intuición, de indicios dispersos, logra encontrar la solución a los problemas» (Munn, 1976, pág. 125).

De esta forma:

«Los mazatecos dicen que los hongos hablan [...], los que los comen son hombres de lenguaje, iluminados con el espíritu, que se llaman a sí mismos los que hablan, los que dicen» (Munn, 1976, pág. 134).

Los huicholes y el peyote

Una mirada sobre el peyote nos la proporcionan diversos antropólogos, como Peter T. Furst (2002), Ilario Rossi (1997, 2008), Eugenio Porras (2003, 2009a), Pedro Tomé (2008) y Vincent Basset (2011, 2012a, 2012b). Una primera aproximación del periodista

y escritor mexicano Fernando Benítez titulada *En la tierra mágica del peyote* (1968) es también muy útil. La breve síntesis que expongo a continuación se basa en las descripciones de los autores aludidos.

Hay que mencionar, en primer lugar, que el peyote –descrito como una humilde y pequeña cactácea, la *Lophophora williamsii*, y que los indios denominan *hicuri* o *hiculi*– no nace en la tierra de los huicholes –la Sierra Madre occidental–, sino a unos 400 kilómetros de allí, en el desierto de San Luís Potosí. Cada año, un grupo de *wixaricas* o *wixaritari* (autodenominación que los huicholes se aplican a sí mismos y que algunos han traducido como «doctores») emprenden una peregrinación a *Wirikuta*, conducidos por un *marakame* (también *mara'akame*), como así se conocen los chamanes y guías espirituales que son los mejores intérpretes del complejo universo mítico huichol.

El camino hacia *Wirikuta* es siempre el mismo y viene marcado por la tradición y la mitología. Los peregrinos atraviesan llanuras, montañas, campos yermos, cuevas, fuentes y lugares santos, hasta llegar al lugar donde crece el peyote que será recolectado para ser consumido *in situ* y también almacenado para las grandes fiestas que se celebran a lo largo del año. Antiguamente, el itinerario se hacía siempre a pie o en mulas y duraba aproximadamente un mes. En la actualidad, cualquier sistema para viajar a *Wirikuta* es válido (camiones, autobuses, coches, ferrocarril) y la peregrinación se acota a unos cuatro o cinco días.

Antes de iniciar la marcha, y también durante el camino, los peregrinos se purifican intensamente mediante confesiones públicas, ayuno, abstinencias, ofrendas y sacrificio de animales. Todos los autores consultados señalan la obsesión de los huicholes por los pecados del sexo y de la carne y el cómo la peregrinación a *Wirikuta* es el mejor momento para purificarse, manteniendo una estricta prohibición en estos ámbitos. También se refuerza una asociación de elementos ya señalada por Weston La Barre (1980), en la que la caza del venado o caza mayor, el maíz y el *hiculi* o «divino peyote», se identifican en la cosmovisión indígena. La trilogía permite asociar la economía cazadora del grupo (con alusiones y ofrendas al Señor de los Animales), con la agricultura del maíz (fundamental en la dieta huichola) y el peyote, como símbolo dominante de su cosmovisión y senda privilegiada hacia el mundo del más allá.

Una vez que han llegado a *Wirikuta*, durante el día los huicholes recogen todos los cactus que pueden y los depositan en jícaras (recipientes confeccionados con calabazas secas decoradas con motivos míticos), de ahí el calificativo de jicareros o peyoteros con

el que a menudo se designan los *wixaricas*. Por la noche consumen ritualmente el cactus y penetran en las profundidades del «éxtasis mescalínico» (Benítez) o de la «borrachera mescalínica o psicotrópica» (Rossi), lo que les permite experimentar la realidad en su unicidad y completitud: los vivos se unen con los muertos, los descendientes con los ancestros, los hombres con los dioses, la sociedad con la naturaleza y es este sentimiento o vivencia de totalidad lo que conlleva la metamorfosis de una condición profana a otra sagrada y facilita, a través de la visión y el éxtasis, intuir y comprender los valores auténticos y supremos de la existencia.

Lejos de ser una intoxicación gratuita (como acostumbra a serlo cuando quien lo come es un occidental), el peyote es para los huicholes en el contexto de Wirikuta, una comunión sagrada que responde a una demanda colectiva perfectamente fundamentada en las estructuras culturales, espirituales y mítico-simbólicas del grupo. Ilario Rossi insiste en que los *wixaritaris* pueden vivir sus códigos míticos a través del cuerpo, el elemento indispensable para la intoxicación sagrada, que les permite viajar a aquella otra realidad, profunda y auténtica, que ansían explorar y vivenciar.

La peregrinación finaliza con una gran fiesta en la que: «después de dos días de excesos, se llega al paroxismo. Los hombres lloran, se abrazan, se increpan, comen y beben como locos» (Benítez, 2006, pág. 179). Después, desandan los caminos del peregrinaje y regresan a sus hogares y a su cotidianidad.

Alrededor de los huicholes, de Wirikuta y de su droga ritual, se ha generado un amplio movimiento en el que se mezclan el turismo étnico y místico; el neochamanismo y la reivindicación de la tradición chamánica tolteca; la idealización de la vida «primitiva» vinculada a la imagen rousseauiana del «buen salvaje», etc. Todos estos aspectos y otros han sido estudiados por un antropólogo francés, Vincent Basset, en un libro titulado *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve culturelle sacrée de Wirikuta au Mexique* (2011), en el que describe la apropiación del mundo sagrado huichol por parte de un variado espectro de personajes animados por intenciones también diversas, pero no siempre favorables a los protagonistas nativos, o sea los huicholes de la Sierra Madre occidental de México.

El «camino rojo» lakota¹²

Si en el chamanismo mazateco la futura chamana o chamán sabe que lo será porque siente una llamada del más allá, también en el caso siux ocurre algo similar. Dos ejemplos pueden servir para ilustrarlo: el de Hehaka Sapa, más conocido como Alce Negro, y Ciervo Cojo o Tahca Ushte, ambos hombres-medicina siux.

En el inicio de su narración autobiográfica a John Neihardt, Alce Negro cuenta que ya de muy niño «sentía voces» y tenía visiones. En efecto, a los nueve años le sobreviene «La gran visión» (como así se titula el capítulo III de *Alce Negro habla*), en la que mientras estaba comiendo escuchó una voz que le decía: «Ha llegado el momento. Ahora te llaman», y poco después la misma voz le insiste: «¡Apresúrate! ¡Ven! ¡Te llaman tus antepasados!» (Neinhardt, 1998, pág. 26).

A continuación, Alce Negro entra en un estado de visión que explica con todo lujo de detalles: contempla unos caballos que danzan y parecen moverse según una especie de orden cósmico. Después de esa visión cae enfermo y debe permanecer en el tipi los doce días siguientes. A instancias de su padre, lo visita un chamán que intuye sus potenciales poderes sobrehumanos, que se manifiestan a través del aura luminosa que envuelve su persona, y el chamán así se lo comunica al progenitor.

La segunda descripción se desarrolla en el primer capítulo titulado «Seul au sommet de la colline» de la historia de vida de Tahca Ushte (1977) ya mencionado. Al cumplir los dieciséis años, el joven protagonista es acompañado por un anciano siux que funciona a modo de maestro iniciático a lo alto de una colina. Allí, en la fosa de videncia o adivinación, debe permanecer cuatro días, sin agua, sin víveres y casi desnudo (con la excepción de una manta que su abuela le había tejido para la ocasión). Al hacerse de noche, le entra la zozobra de lo que ha ido a buscar: la visión que le cambiará la vida. Su acompañante le había dejado, únicamente, tabaco y la pipa, o *calumet*, para fumarlo. La pipa había pertenecido a su padre y a su abuelo y un día pasaría a su hijo y sus nietos. Sintiendo el calumet en sus manos y observando cómo el humo se elevaba hacia el Espíritu:

«[...] sentía que mis ancestros, que habían fumado esta larga pipa en otras ocasiones, estaban a mi lado, en la colina, aquí mismo, en la misma fosa de la videncia. No estaba solo» (Ushte y Erdoes, 1977, pág. 11).

Reflexiona que la única forma de poseer la sabiduría del curandero-vidente (*voyant-guérisseur* en el original) es a través de la visión. Sin ella no hay capacidad terapéutica.

Cae la noche y le duele la cabeza como consecuencia del baño de vapor purificador (cabaña del sudor) al que tuvo que someterse antes de dirigirse hacia la cumbre. Nota como si su cabeza estuviese vacía y comienza a escuchar unas voces interiores que atribuye a sus ancestros, también iniciados. De repente, percibe una presencia irresistible y ve un gran pájaro que revolotea junto a él. Pide ayuda, reza y canta con la pipa sagrada, al tiempo que las lágrimas inundan sus ojos y advierte una voz que quiere comunicarse con él. En la visión se ve volando por los aires cerca de la luna y las estrellas y lejos de la tierra mientras la misma voz extraña le susurra:

«Te sacrificas para convertirte en un curandero vidente. Lo serás en el momento oportuno. Nosotros somos el pueblo de los pájaros, el pueblo alado, las lechuzas y las águilas [...]. Aprenderás las hierbas y las raíces y curarás a tus semejantes. A cambio, no pedirás nada» (Ushte y Erdoes, 1977, pág. 15).

Escuchar la voz le reconforta y la reconoce como la de su abuelo –Tahca Ushte–, por lo que comprende que él mismo tiene que adoptar ese nombre. Desde ese momento se ve a sí mismo como un *wicasa wacan*, es decir, un chamán poderoso.

Queda en un estado de seminconsciencia y, en medio de su ensueño, nota una mano amiga que se posa sobre su hombro: es la del anciano siux que le acompañó a la colina de la iniciación y le recuerda que ya ha cumplido los cuatro días y las cuatro noches en el foso de la adivinación y que es ya hora de descender. Siente que fue allí siendo un muchacho y que regresa convertido en un hombre: Tahca Ushte, Ciervo Cojo.

En la búsqueda de la visión de este lakota, un indio hippy, pendenciero, mujeriego y borracho como él mismo se autocalifica, se mencionan dos elementos importantes en el camino iniciático: el tabaco y, sobre todo, el *calumet* o pipa en la que se fuma y la cabaña del sudor, llamada también *inipi* o *temascal*. Veámoslo con un poco más de detalle.

Es Alce Negro quien explica el importante símbolo del calumet en el universo lakota que, además, da título a otro libro *La pipa sagrada. Ritos sioux* (1980), comentados por el mismo Alce Negro y transcritos por J.E. Brown.

En el capítulo titulado «El descenso de la pipa sagrada», se cuenta la leyenda de origen de la misma. Dos lakotas habían salido a cazar y se les apareció una mujer hermosísima –Mujer Bisonte Blanco–, vestida con pieles blancas, que llevaba una bolsa que contenía la pipa sagrada. Después de una serie de vicisitudes, entre las cuales la

muerte fulminante de uno de los cazadores que había albergado intenciones lujuriosas hacia la mujer *wacam* (sagrada), esta entregó el calumet al jefe del poblado diciéndole:

«¡Contempla esto y ámalo siempre! Es una cosa muy sagrada –lilla *wacam*–, y debéis considerarla como tal [...] en este paquete se encuentra una Pipa sagrada. Con ella, en los inviernos futuros, enviaréis vuestra voz a Wakan-Tanka, vuestro Abuelo y Padre» (Alce Negro, 1980, pág. 47).

Seguidamente, Mujer Bisonte Blanco da una detallada explicación del símbolo con sus múltiples significaciones. Pero, además de «medio de gracia» y de instrumento ritual indispensable, el calumet parece ser el origen del famoso «camino rojo» siux. En el discurso que la mujer celestial dirige a los habitantes del poblado les comunica:

«Esta tierra que Él (Wakan Tanka) os ha dado es roja, y los hombres que viven en ella son rojos; y el Gran Espíritu os ha dado también un día rojo y un camino rojo [...]. Desde ahora la Pipa de misterio estará en esta Tierra roja y los hombres tomarán la Pipa y enviarán sus voces al Gran Espíritu» (Alce Negro, 1980, pág. 48).

El traductor de *The Sacred Pipe* (1953) del inglés al francés, Frithjof Shuon, uno de los grandes representantes de la denominada *Philosophia Perennis* y autor de una densa introducción, aclara en nota que «el “camino rojo” es el eje que enlaza el Norte con el Sur, es la vía buena y recta, pues, para los indios, el Norte es la Pureza y el Sur es la Vida» (Alce Negro, 1980, pág. 48, nota 12) y lo compara con la «vía recta y estrecha» del cristianismo o el *çirat-el-mustaquim* del Corán.

Si el tabaco que se fuma con el calumet es una de las sustancias privilegiadas para ascender hacia el Gran Espíritu, en otras tribus indias se complementa con el peyote. Tahca Ushte explica que durante años lo consumió junto a la Native American Church, que hizo del consumo litúrgico del peyote su sacramento principal. Tahca Ushte hace suyo el lema de un «peyotero», que reza: «el peyote me abre tres puertas: me hace encontrarme a mí mismo, me hace comprender a los otros y me hace comprender el mundo» (Ushte, 1972, pág. 283).

Desde otra perspectiva, todo parece indicar que el origen del ritual purificador de la cabaña del sudor, inipi o temascal, se lo disputan las civilizaciones del mundo mesoamericano, por un lado, y las culturas nativas norteamericanas, por otro. José Alcina Franch (2000), autor de un buen libro, muy documentado, sobre *temazcalli*¹³ señala que el mencionado ritual vinculado al parto y a la terapéutica con él asociada se hallaba ampliamente extendido entre los aztecas del Valle de México, al igual que entre

los mayas de Chiapas, Guatemala y Yucatán. En cita textual de Alcina: «se trataría de un instrumento de higiene corporal y de purificación espiritual» (pág. 29) plenamente incardinado en esas latitudes. De esta forma tanto en el campo como en las ciudades había pequeñas construcciones permanentes dedicadas a ese uso.

En cambio, los objetivos obstétricos desaparecen en las tribus norteamericanas. Alce Negro dedica un capítulo titulado «Inipi, el rito de purificación» a describir la cabaña del sudor o *onikaghe*. El objetivo del ritual es la limpieza, tanto física como espiritual, para renacer simbólicamente, y las normas para construir la cabaña son muy precisas. Debe confeccionarse con doce o dieciséis sauces jóvenes que forman el armazón y posteriormente debe ser recubierto con pieles y mantas. Debe tener cuatro puertas orientadas a los cuatro puntos cardinales, ya que allí «intervienen todos los poderes del universo: la Tierra y todo lo que nace de ella, el agua, el fuego y el aire» (Alce Negro, 1980, pág. 73). En el centro de la cabaña se cava un hoyo en el que se depositan las piedras que habrán de ser calentadas hasta alcanzar el rojo vivo. Cuando las piedras son rociadas con agua, producen el vapor que causa las altas o altísimas temperaturas que se generan en el interior de la cabaña del sudor.

Quien participa en el ritual debe rezar: «¡Oh, Wakan Tanka, ayúdanos a renacer!» mientras se queman hierbas aromáticas, especialmente la salvia. La oscuridad, el calor y las oraciones facilitan la purificación buscada. Los participantes en el ritual deben salir del inipi «como si hubieran nacido de nuevo» (Alce Negro, 1980, pág. 83) y siguiendo el mismo orden en el que entraron. «Estos ritos –continúa Alce Negro– son muy sagrados y se realizan antes de todas las empresas que nos exigen ser puros y fuertes» (Alce Negro, 1980, pág. 83). Precisamente, una de estas empresas que exige pureza y fortaleza es la famosa Danza al Sol, también llamada «danza que mira al sol».

Los preparativos comenzaban con la búsqueda en el bosque de un álamo, el sagrado «árbol murmurante», que, según los siux, una vez cortado, era levantado en el centro de un recinto ceremonial que había sido creado *ad hoc*. Antes de iniciar la ceremonia, era preciso pasar por la cabaña del sudor, preparar el tabaco para el calumet, tensar los tambores y, en fin, tener a punto los numerosos detalles que exigía el cruento ritual.

Alce Negro ofrece una descripción, que después será popularizada en la escena clave de la película *Un hombre llamado caballo*, el famoso «juramento al sol». Alce Negro lo narra de esta forma:

«Mientras los cantores y los tambores aceleraban el ritmo de sus cantos y redobles, los ayudantes se levantaron de un salto, agarraron rudamente al gran sacerdote y lo lanzaron al suelo; uno de ellos tiró de la piel del seno izquierdo del gran sacerdote y clavó en él un bastoncillo acerado, e hizo lo mismo con el seno derecho» (Alce Negro, 1980, pág. 135).

Una larga correa, que ata los bastoncillos que perforan el pecho del sujeto ritual, es levantada desde lo alto del árbol sagrado y en unos casos se deja colgado al iniciando hasta que la carne se le abre y su cuerpo se desploma, mientras que en otros:

«Los ayudantes le pusieron en pie rudamente, empezó a tocar su silbato de hueso de águila e, inclinado hacia atrás y sostenido por sus ataduras, se puso a danzar. Danzará en esta posición hasta que las correas se desprendan de su carne» (Alce Negro, 1980, págs. 135-136).

Otra variante del ritual –que podía ser colectivo o individual– exigía que los danzantes fueran colgados con cráneos de bisonte o garras de animales con las que habían perforado el pecho o la espalda. Debían permanecer así hasta tener la visión buscada: normalmente, la de su animal de poder que se les aparecía en pleno tormento. Pero por si todos estos suplicios fueran poco, una vez finalizado el ritual, ellos mismos debían cortarse pedacitos de carne de su propio cuerpo, en forma de dados para ofrecerlos a Wakan-Tanka.

A lo largo de este ritual cruento, la víctima ofrecida al Gran Espíritu es el mismo danzante que se autoinflige unos tormentos y dolores terribles que debe soportar sin ningún tipo de queja. La cultura guerrera y belicosa de los pueblos de las praderas así lo exigía. En nota se nos dirá, a modo de conclusión: «Todos los pueblos guerreros son estoicos, pero ninguno ha superado a los pieles rojas en el dominio del dolor» (Alce Negro, 1980, pág. 136, nota 9).

El modelo africano

En el año 1964, el antropólogo francobelga Luc de Heusch, especialista en las culturas bantús, publicó un artículo titulado «Cultes de possession et réligions initiatiques de salut» que después, con el nuevo título de «Posesión y chamanismo», se convirtió, rápidamente, en un clásico sobre el tema, sobre todo en los ámbitos francófonos. Allí, Luc de Heusch presenta el chamanismo y la posesión (auténtica)¹⁴ como las dos grandes formas de aproximarse a lo sagrado a través de técnicas corporales más o menos

violentas. Ambas implican un cambio de personalidad, con una crisis nerviosa de intensidad variable, pero que nunca es anárquica. El cambio o desdoblamiento está regulado, como si fuera un papel teatral, y obedece a unas reglas estrictas que, a su vez, están integradas en un culto organizado.

En la tipología propuesta por Heusch, el chamán rivaliza con los dioses, a veces los combate, los engaña, y en un movimiento de orgullo emprende una marcha ascensional hacia la morada de los espíritus para conocer las causas de las enfermedades de sus paisanos. Esas dolencias, como ya se ha dicho repetidamente, pueden haber sido provocados por la injerencia intempestiva de un objeto extraño en el cuerpo del enfermo o por la pérdida del alma del paciente que será preciso recobrar y devolver a su lugar de origen. En el primer caso, se trata de un *exorcismo* (es decir, la extirpación de algo extraño que enferma al sujeto), mientras que en el segundo es un *adorcismo*, o sea la acción de devolver o reincorporar algo, en este caso el alma, al lugar que le corresponde.

Si el chamanismo implica un ascenso hacia los dioses, la posesión auténtica, ejemplificada en los cultos del vudú, la umbanda, el candomblé, la macumba, la santería o la ocha, presupone que son los espíritus de los dioses los que descienden y utilizan los cuerpos de los fieles como montura —esta es una metáfora recurrente—, borran su personalidad y el miembro del culto se convierte en el portavoz directo de los espíritus, pero siempre —recuérdese— en el seno de una liturgia teatral y danzada de carácter colectivo y público.

Como ya señalaba, «Posesión y chamanismo» se convirtió en un texto teórico de referencia, aunque la realidad etnográfica demostró que el ascenso o descenso de los actores rituales y de los espíritus con los que aquellos se comunican no son, necesariamente, caminos divergentes u opuestos, sino que en muchas liturgias, ya sean de posesión o chamánicas, los dos movimientos pueden darse de forma simultánea, acoplada o sucesiva.

Pasando ya al terreno de la literatura etnográfica sobre el chamanismo africano, a mí, aunque lego en la materia, me han interesado tres autores: el francés Michel Leiris, con sus trabajos sobre los etíopes de Gondar; el inglés Victor Turner, que dedicó su genio al estudio de los ndembus de Zambia,¹⁵ y Lluís Mallart, catalán formado en Nanterre, que continúa escribiendo sobre los evuzoks del Camerún.

Para ilustrar el tema me centraré, en la historia de Mba Owona, el curandero o chamán evuzok, cuidadosamente analizado por Mallart en varias ocasiones, de las que he

seleccionado la monografía titulada: *La dansa als esperits. Itinerari iniciàtic d'un medicinaire africà* (1983) y otro escrito, «El relato iniciático de un gran terapeuta», publicado diez años después.¹⁶

En una de sus estancias de campo entre los evuzoks, Mallart conoció a Mba Owona, que le invita a presenciar su danza a los espíritus y en sesiones posteriores le cuenta su vida. En esta se pueden distinguir dos grandes fases o momentos: la *elección* por parte de los espíritus que le indican su destino como hombre-medicina y la *iniciación* propiamente dicha.

Mba Owona le cuenta a su interlocutor que, siendo niño, tuvo la visión de unos seres diminutos que le entregaron un manojito de hierbas cuando estaba en la cocina de su madre. Él intenta explicárselo a ella, pero aquellos seres, en realidad espíritus conocidos como *minkung*, se lo impiden. Estos mismos duendes se le aparecerán después en la selva y, por tercera vez, en Yaundé, la capital de Camerún. Sus visitas o apariciones constituyen un claro signo de elección.

Cuando ya es un joven, y siguiendo el destino que le ha sido trazado, conoce a su maestra de iniciación, Joana Ngono, una mujer terapeuta poderosa, marcada por una vida enigmática. Esta le revela que los espíritus le han ordenado que lo acoja como neófito y le enseñe a tocar el tambor, aprendizaje imprescindible para penetrar en los secretos de la danza ritual con finalidades terapéuticas que le espera como colofón de su recorrido iniciático.

Después de la elección, comienza la iniciación propiamente dicha que Mba Owona describe con todo detalle. Digamos, para abreviar, que el neófito debe pasar por una serie de pruebas, algunas dolorosas, como quedar, momentáneamente, ciego, sufrir escarificaciones profundas o permanecer durante nueve días en la casa de las medicinas sin poder comer, beber, lavarse ni mantener relaciones sexuales. Al mismo tiempo debe instruirse sobre el uso y las virtudes de las plantas medicinales, tanto en su vertiente técnica como simbólica.

El objetivo fundamental de la iniciación consiste en que el neófito aprenda a controlar a los espíritus, a poder convocarlos y a entrar en relación con ellos. Mediante la danza, también llamada el «remedio», los espíritus se lo llevan donde ellos están, él pide el conocimiento y no sabe lo que ocurre. Mba Owona deja claro a Mallart que, cuando eso sucede, ya no es él quien actúa, sino los espíritus que lo poseen. En esta situación, Mba Owona pierde la noción de lo que hace o deja de hacer.

A través de los espíritus, el chamán tiene acceso a un mundo de realidades invisibles y puede utilizar o manipular un conjunto de fuerzas que están fuera del alcance humano. Dicho de otra forma, cuando entra en trance, es arrebatado por los espíritus, que le comunican su saber y lo autorizan a utilizarlo.

Al final del largo proceso de iniciación, poseerá su propia danza. Pero antes ha tenido que tocar el tambor durante años para su maestra iniciática, obedecerla en todo y pagarle por las enseñanzas recibidas. Cuando en la última fase recibe a su espíritu principal, Adela, una pigmea, se convierte en hombre-medicina, en chamán, que ya dispone de su propia medicina, es decir, su propia danza terapéutica, la danza a los espíritus, la máxima expresión de su carisma y poder para curar a los demás.

El modelo siberiano

Con esta nueva y última viñeta, volvemos a los orígenes o supuestos orígenes del chamanismo: a Siberia y Mongolia con su taiga, sus tundras, estepas y bosques habitados por tribus y etnias de cazadores y pastores nómadas. Si como señalaba en el primer epígrafe del capítulo, «El retrato robot», la principal fuente de información había sido el clásico de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (orig. 1951), ahora me centraré en otro libro seminal, el de la antropóloga francesa Roberte Hamayon, titulado *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (1990), que trata, fundamentalmente, de los buriatos, una etnia que vive junto al lago Baïkal.

Hamayon inicia su densa y erudita monografía con una larga introducción, «Questions sur le chamanisme», con un subapartado que titula «Un phénomène d'une déconcertante diversité», en el que comenta las más importantes miradas teóricas que se han dado sobre el chamanismo desde sus inicios hasta nuestros días. Seguiré con una cierta flexibilidad el esquema propuesto por la autora, que comienza señalando el carácter polivalente del protagonista, es decir, el chamán que ha sido visto como curandero y terapeuta, brujo, mago, adivino, sacerdote, médium, poseso, etc., pero a pesar de esos énfasis distintos, su sello inconfundible es siempre el mismo: el de ser un especialista en la mediación con el mundo de lo sobrenatural.

Según mi parecer, el recorrido que propone Hamayon es válido no únicamente para las sociedades siberianas y mongolas, sino para el amplio espectro de concepciones

chamánicas vistas hasta aquí. Complementaré el hilo argumental de la antropóloga francesa con algunas observaciones y comentarios de otros expertos sobre el tema.¹⁷

Los primeros observadores del fenómeno en Siberia de los siglos XVII y XVIII enfatizaron el *carácter religioso* del chamán y en el siglo XIX se considerará su trato directo con los espíritus como una experiencia religiosa primaria en su estado bruto, pero esencialmente religiosa. Será Waldemar Bogoras quien insistirá en los aspectos de la vocación religiosa del chamán que ha sido llamado a serlo por los espíritus.

Una segunda visión, desarrollada por otros observadores, especialmente médicos y administradores coloniales, se centra en la *función terapéutica* del mismo. El chamán, pues, es un terapeuta, pero con la particularidad de que desarrolla unos síntomas psicopatológicos a la hora de cumplir su función. De esta forma, se forja la imagen del «loco curado», del «sanador herido», del «médico enfermo» u otras similares. Los dos polos de la dicotomía –el de la patología, por un lado, y el del carisma, por el otro– se resuelven, según Hamayon, por la victoria del chamán sobre su propia enfermedad, lo que fundamenta su capacidad y carisma para curar a los demás. Los chukchees, estudiados por Bogoras, daban una gran importancia a la larga y grave enfermedad, normalmente de tipo nervioso que padece el aspirante a chamán y cómo es él mismo quien le da la vuelta a su dolor y lo transforma en capacidad terapéutica.

A finales del siglo XIX y primeros del XX, la literatura especializada insiste en los estados psicopatológicos de los chamanes y se habla de la epilepsia, las neurosis diversas y profundas que los aquejan, además de la «histeria ártica» tantas veces mencionada. R. Torrance (2006, pág. 193) aporta algunas informaciones al respecto y esta concreta sobre el comportamiento del chamán yakuto antes de convertirse en tal:

«farfulla, cae inconsciente, corre por los bosques, se alimenta de corteza de árboles, se arroja al fuego y al agua, coge armas y se hiere con ellas, de tal modo que su familia tiene que vigilarle; con estos signos conocen que será chamán».

Otra descripción, aún más morbosa y truculenta de una sesión chamánica, se la debemos a un tal Von Wrangel. Dice así:

«La mirada loca, los ojos inyectados en sangre, la voz chillona que parecía salir con enorme esfuerzo de un pecho sacudido por movimientos espasmódicos, la cara desencajada, el cuerpo atacado de movimientos convulsivos, los cabellos erizados e incluso el sonido hueco del tambor, todo eso hace que la escena tenga un

carácter horrible y misterioso que me ha atemorizado extrañamente cada vez» (citado por Torrance, 2006, pág. 189).

Mircea Eliade, que conocía todos estos informes de exploradores, curiosos y médicos, insiste en el hecho de que el chamán no solo es un enfermo, sino un enfermo curado y que ha conseguido sanarse a sí mismo.

Con Eliade, y por encima de cualquier otra visión, se impone la del chamán como aquel sujeto que encarna la *vía mística del éxtasis*, y su viaje a otros mundos y al cielo es concebido como la experiencia fundante del chamanismo, una experiencia religiosa y mística de primer orden, aunque en su estadio primario. Hamayon y otros antropólogos franceses¹⁸ discutirán sobre si el chamán entra en éxtasis o en trance, decantándose claramente por esta segunda opción.

Por su parte, Mihály Hoppál (1997) vincula el éxtasis voluntario del chamán con su viaje a otros mundos, viaje sobrecargado de visiones que le resultan útiles para solucionar los problemas terrestres. El mismo Hoppál (1997), Torrance (2006) o Eliade desarrollan ampliamente la visión chamánica siberiana (y parece que universal) de los tres mundos. Para conectarlos, el chamán siberiano utiliza el abedul (el *axis mundi* por excelencia), a través del cual sube y baja, la *Amanita muscaria*, seta alucinógena para ampliar la conciencia, así como también el tabaco y el alcohol y, por supuesto, el redoble del tambor. A menudo, los viajes a otros mundos son peligrosos y el intermediario debe cruzar ríos de aguas turbulentas o de sangre y exponerse al riesgo inminente de morir.

Con el título «... et l'irreductible *marque de la folie et de bienfait psychique*», Hamayon insiste en el tema crucial (para bastantes expertos en el tema) de la locura o salud mental del chamán siberiano. Para ella, el chamán es un individuo «normal» en sus quehaceres cotidianos que requiere del trance (con todos sus componentes psicopatológicos) para desarrollar su rol y asegurar la eficacia de la acción ritual. En otras palabras, lo compara con el actor de teatro que en plena representación asume un papel con el que no tiene por qué identificarse personalmente. En la misma dirección de combinar la locura y la cordura o normalidad psicológica, Hoppál, comenta cómo del estado de «muerte y resurrección chamánica», este renace fortalecido del proceso y con un nivel de equilibrio psíquico reforzado.

En otra dirección, Roberte Hamayon destaca los *saberes técnicos* del chamán. Es evidente que debe aprender un amplio abanico de técnicas para desarrollar su rol. A

menudo, se dice, también, que son los espíritus, los antepasados, los animales de poder u otros chamanes los que le enseñan esas artes y cómo gestionarlas y utilizarlas.

Hoppál piensa que algunas de las técnicas empleadas tienen su origen en las antiguas culturas paleolíticas y animistas de etnias cazadoras en las cuales algunos individuos –se les llamara chamanes o no– adquirirían unos conocimientos especiales sobre los animales, la caza, las plantas y vegetales, sobre las setas y otros saberes sobre el medio, lo cual les daba un cierto papel de liderazgo económico, social o religioso dentro de su clan o banda.

Asimismo, se enfatiza que el aprendizaje de técnicas de terapia y curanderismo conlleva una dramatización puesta de relieve en el ritual. En el caso siberiano, se destaca la capacidad ventrílocua de ciertos chamanes que afirmaban hablar con las voces de los espíritus que previamente los habían poseído.

El aprendizaje y control de las artes que requiere el oficio a menudo se acompaña de un conjunto de pautas o conductas ascéticas –ayunos, abstinencia de carne o comidas grasientas, largas caminatas, baños de agua helada o hirviendo, noches de insomnio prolongadas– que favorecen las visiones en las que los espíritus tutelares pueden enseñar los modos más eficaces del empleo. La intimidad del chamán con sus espíritus es tal que, en Siberia, con frecuencia se da por hecho que este/esta mantiene con aquellos espíritus tutelares o animales de poder relaciones carnales o vínculos íntimos estables.

Hamayon comenta que, si bien el rol de chamán puede ser hereditario o aprendido, cada especialista debe ejercerlo con un alto nivel de creatividad y talento personal. Es lo que ella denomina «*l'irreductible personnalisation de la pratique*» (Hamayon, 1990, pág. 33). En palabras de la autora: si las formas de convertirse en chamán son diversas y regladas por la tradición, la manera de ejercer el oficio debe tener un toque personal y carismático que obliga al chamán a reinventarse con cierta originalidad y así distinguirse de los demás.

Un par de temas más para completar el panorama diseñado por la doctora Hamayon. El primero es que el chamán cumple una serie de funciones sociales de adaptación a situaciones difíciles, ya sea en circunstancias de caza, en la vida en el bosque o la pastoril de la estepa. En otras latitudes, puede ser la recolección, horticultura o agricultura de tala y roza en la selva o el pastoreo nómada en altas zonas de montaña o en los desiertos. Según Hamayon, en las sociedades cazadoras, sobre el chamán puede recaer la función de gestionar lo aleatorio, es decir, dado el carácter imprevisible de la

caza, la adivinación chamánica puede considerarse como un mecanismo simbólico de primer orden para actuar y gestionar el azar o decidir en aquellas circunstancias que se presentan como imprevisibles. Asimismo, y mediante un análisis profundo de las epopeyas mongolas, esta antropóloga francesa demuestra la íntima interdependencia en las sociedades siberianas entre la caza, el sistema de alianzas matrimoniales y el chamanismo, es decir, los vínculos no evidentes entre los seres naturales (los animales), los sociales (hombres y mujeres que se casan) y los sobrenaturales (espíritus y ancestros).

Su conclusión más clara es que existe un profundo nexo entre el modo de vida económico, el modo de organización (sistema de parentesco) y la manera o modo de pensar de los pueblos de las estepas y de las tundras y el cómo la concepción chamánica expresa esos vínculos no evidentes a simple vista.

Un último aspecto señalado por Roberte Hamayon es cómo en las sociedades occidentales e industrializadas actuales se ha desarrollado un evidente interés por el chamanismo, que corre parejo con las búsquedas místicas y ocultistas y con el atractivo que despiertan los estados ampliados de consciencia. También el chamanismo tradicional de las sociedades mongolas, fuertemente reprimido por los comunismos ruso y chino, parece revivir con un brío sorprendente. Y ello no solo en la ruralía, sino también en muchas ciudades, seguramente gracias a la globalización y al *new age*. Esa constatación nos conduce directamente al neochamanismo o quizás, mejor, neochamanismos, tema que trataré a continuación con un cierto detalle.

Neochamanismos: generalidades y una tipología

En las próximas páginas entenderé por *neochamanismo*, aquellas prácticas chamánicas (o pretendidamente chamánicas) que son realizadas fuera o lejos de su contexto cultural tradicional y que, por consiguiente, difícilmente pueden cumplir las funciones sociales y colectivas que en sus sistemas naturales son asignadas al chamán. Lo cual no significa que no puedan satisfacer otras funciones distintas, como intentaré apuntar cuando convenga.

A modo de introducción, pienso que no está de más señalar que hasta los años sesenta del siglo XX, las creencias chamánicas en general se consideraban como algo propio de pueblos «primitivos» y «salvajes» y, parafraseando a Durkheim, como una «forma elemental de la vida religiosa». El chamanismo caracterizaba a aquellos pueblos sin escritura, sin historia, sin religión del libro, sin sacerdotes ni comunidad eclesial, que intentaban comunicarse con el mundo de lo sobrehumano de forma primaria o grosera a través de un personaje, el chamán, a menudo caracterizado como un enfermo mental, un loco o un mago diabólico.¹⁹

Pero esa actitud de indiferencia, cuando no de rechazo o desprecio, comenzará a cambiar en el transcurso de los últimos años de la década de los cincuenta del siglo pasado hasta convertir el chamanismo en un fenómeno de moda como es a día de hoy.

Los motivos del cambio son diversos, y creo que en esa valoración cada vez más positiva estarían una serie de movimientos juveniles y contraculturales –*beatniks*, *hippies*, contracultura estudiantil y finalmente *new age*– en los que ahora no puedo detenerme.

También se produce una valoración más abierta y positiva sobre el chamanismo en la literatura especializada, sea antropológica o no. Echemos una mirada rápida sobre algunas cronologías. En 1949, Claude Lévi-Strauss, que ya por aquel entonces era una figura señera de la antropología francesa, publicaba en *Les Temps Modernes*, la revista por excelencia de la intelectualidad de su país, un artículo titulado «El hechicero y su magia», protagonizado por Quesalid, un falso chamán kwakiutl de Vancouver (Canadá), que a su pesar estaba convencido de la eficacia de las técnicas chamánicas que había aprendido como un topo y con la clara intención de desacreditarlas. En el mismo año (1949) publicaba otro texto, según mi opinión espléndido, que titulaba «La eficacia

simbólica». Se trata de la utilización terapéutica y psicológica de un largo canto chamánico que los chamanes cunas entonan para facilitar un parto que se presenta difícil. En ambos artículos, compilados en *Antropología Estructural* (orig. 1958), se comparan las técnicas chamánicas con el psicoanálisis, mostrando sus similitudes y diferencias.

Recuérdese que, en 1951, Mircea Eliade publicaba en francés *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, rápidamente convertido en un clásico. El inquieto y gran novelista y ensayista inglés, afincado en California, Aldous Huxley explicaba en *The Doors of Perception* (1954) su experiencia con la mescalina, librito que, traducido al castellano dos años después como *Las puertas de la percepción* (1956), se convertiría en guía de la generación psicodélica de *hippies* y contraculturales varios. De todas formas su interés iba más dirigido a la modificación o expansión de conciencia que al chamanismo. Pero como demostraría casi de inmediato el banquero y micólogo norteamericano Robert Gordon Wasson, pronto colega de Huxley, ambos fenómenos, la modificación o expansión de conciencia y el chamanismo, a menudo formaban una buena pareja. Eso quedó claro en el artículo pionero publicado en *Life*, revista de gran tirada, con el título de «Seeking the Magic Mushroom» (1957), en el que cuenta una velada con hongos enteógenos protagonizada por Eva Méndez, en realidad María Sabina, la sabia mazateca de Huautla de Jiménez en las montañas de Oaxaca. Volveré sobre el tema, pero esta vez desde la perspectiva de Gordon Wasson.

De todas formas, el espaldarazo definitivo al ámbito que nos ocupa –el neochamanismo– vendría dado con la publicación de Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan (A Yaqui Way of Knowledge)* en 1968. Si la prestigiosa University of California Press había publicado el original de Castaneda, traducido al castellano en 1974 con un denso y brillante prólogo de Octavio Paz, la Oxford University Press sacaba al mercado la compilación de Michael J. Harner, titulada *Alucinogens and Shamanism* (1973). El mismo Harner, ya reconvertido él mismo en neochamán remataba la faena con *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing* (1980).

En mi opinión, los hitos más claros en este proceso y que desarrollaré con un mayor detenimiento están asociados con Carlos Castaneda (y en menor medida, quizás, con Michael J. Harner) y con Robert Gordon Wasson, en otra dirección.

Los autores y textos mencionados ilustran algunas de las grandes vías que conducen al neochamanismo y que presentaré en tres apartados:

1. Cuando el antropólogo (pero también el psiquiatra, psicólogo o médico) que se ha interesado por el chamanismo acaba «convirtiéndose» él mismo en chamán y abandona, o no, su profesión anterior. El caso que desarrollaré para ilustrar esta modalidad es el más conocido y ya enunciado: el de Carlos Castaneda y Don Juan. También citaré, con mayor o menor extensión, otros ejemplos similares de otros tantos antropólogos.
2. Cuando la chamana o chamán nativo que normalmente ejerce su rol para los miembros de su sociedad, amplía su público de referencia por diferentes motivos – los económicos no son los menores– y comienza a trabajar para otro tipo de concurrencia, normalmente occidental. María Sabina fue, que yo sepa, la primera sabia que organizó una velada en la que participó R. Gordon Wasson. Este será el ejemplo que voy a desarrollar para ilustrar esta modalidad, ejemplo que también ha sido seguido por otros numerosos chamanes y chamanas.
3. La tercera variante, más reciente, es cuando algunos profesionales de las terapias alternativas o naturales, moviéndose en el contexto genérico del *new age*, descubren el neochamanismo como una nueva modalidad de terapia. En unos casos salen fuera, a regiones de tradición chamánica, para formarse, y en otros traen aquí a expertos nativos para aprender las técnicas y así legitimar su práctica terapéutica.

Las tres modalidades apuntadas son, en efecto, *ideal types*, y no acostumbran a darse de forma pura en la realidad, sino que las fluctuaciones o hibridaciones son frecuentes. Veamos ya el primer ejemplo.

Carlos Castaneda y otras conversiones al chamanismo

En el año 1968, un doctorando en Antropología de la Universidad de Los Ángeles, Carlos Castaneda, publicaba su tesis –*Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento* (1974)–, que se convirtió inmediatamente en un bum editorial sin precedentes en el ámbito de la antropología o, como prefieren otros, de la ficción antropológica.

En él, Castaneda cuenta que mientras trabajaba en una tesis sobre el peyote²⁰ conoció en una estación de autobuses a Don Juan Matus, un indio y brujo yaqui que se convirtió en su mentor y maestro iniciático. El libro narra la larga y estrecha relación de

aprendizaje en la que la autoridad del maestro sobre el neófito es absoluta. El discípulo obtendrá del maestro sabiduría y poder y, a cambio, ha de demostrarle un respeto y sumisión sin fisuras. El neófito asimila unos secretos que solo su maestro controla y el aprendizaje debe hacerse con respeto y temor, ya que, a menudo, es peligroso. El itinerario iniciático para convertirse en *hombre de conocimiento* es largo y también se le conoce como *camino del guerrero* o *camino con corazón*.

Don Juan sumerge a su pupilo en una «realidad no ordinaria», y la mejor forma de acceder a ella es a través de experiencias alucinógenas. El maestro y brujo yaqui utiliza tres sustancias diferentes: el peyote (*Lophophora williamsii*), que prefiere denominar como «mescalito», el toloache (*Datura inoxia* o *Datura meteloides*), conocida como «hierba del diablo» y un hongo, posiblemente el *Psilocybe mexicana*, que Don Juan designará como «humito».

A lo largo de muchas páginas del libro, el maestro va enseñando a su discípulo, al que a veces llama afectuosamente Carlitos, la necesidad de combinar estos tres aliados en el camino del guerrero y del hombre de conocimiento, así como las características fundamentales de las tres drogas rituales. Por ejemplo, «mescalito» te acepta o no te acepta. En una ingesta caracterizada por vómitos, convulsiones, temblores y llantos, «mescalito» se le presenta a Castaneda en forma de un perro negro que juega con él y acaban orinándose mutuamente. Esta es la señal inequívoca, según Don Juan, de que el peyote, transmutado aquí en forma de perro, ya lo ha aceptado.

El toloache, o hierba del diablo, es peligrosa porque hace probar el «poder» demasiado pronto. Hay que «domarla» con un lento ritual de recolección acompañado de una preparación posterior muy laboriosa. La ingesta de toloache –la aliada preferida del maestro iniciático de Don Juan, un brujo «diablero» muy poderoso y al que el viejo yaqui se refiere siempre como «mi benefactor»– le provoca espasmos nerviosos, una gran fatiga y el deseo de dormir. Finalmente el «humito» compuesto de una mezcla de setas, flores y semillas diversas que es preciso fumar con una pipa especial da a quien lo fuma capacidad de ver y llegar a ser un hombre de conocimiento.

En los tres casos, son las sustancias las que encuentran a las personas y no al revés. Las músicas y cantos asociados a cada uno son importantes y, de forma similar, son también las plantas las que enseñan las melodías pertinentes a aquellos que han decidido emprender el camino con corazón.

Al final del proceso se encuentra aquella sabiduría que conduce a la realidad no ordinaria y que da poder y conocimiento a quien la posee. Esa realidad no ordinaria es designada también como «realidad de consenso especial» para indicar su carácter restringido, accesible únicamente a aquellos que son capaces de transitar de un mundo a otro y así atravesar el umbral que separa la realidad ordinaria de la no ordinaria.

La segunda parte del libro, bastante más académica y pesada, aborda el análisis estructural de los datos presentados previamente y concluye con un resumen de su larga iniciación. Dice así:

«Desde el punto de vista de mi etapa personal de aprendizaje, pude deducir que, hasta el tiempo en que me retiré del aprendizaje, las enseñanzas de Don Juan habían fomentado la adopción de dos unidades de orden conceptual: 1) la idea de que existía un reino de realidad separado, otro mundo, que he llamado “realidad de consenso especial”; 2) la idea de que la realidad de consenso especial, o ese otro mundo, era tan utilizable como el mundo de la vida cotidiana.

Casi seis años después de iniciado mi aprendizaje, el conocimiento de Don Juan se volvió un todo coherente por primera vez» (Castaneda, 1976, pág. 280).

Hasta aquí, una síntesis rápida de *Las enseñanzas de Don Juan*. El éxito del libro, como ya apuntaba, fue inmediato y glamuroso y otros le siguieron,²¹ con un nivel de aceptación similar.

En cambio, las opiniones sobre Castaneda se dividieron, desde el principio, en dos posturas radicalmente contrarias: la de la crítica furibunda frente a la glorificación sin límites.²²

Sin entrar en detalles, creo que el magnífico prólogo de Octavio Paz a la versión castellana de *Las enseñanzas de Don Juan*, titulado «La mirada anterior», sitúa bien esa paradoja. El argumento defendido por el gran escritor mexicano es el siguiente:

«La desconfianza de muchos antropólogos ante los libros de Castaneda no se debe solo a los celos profesionales o a la miopía del especialista. Es natural la reserva ante una obra que comienza como un trabajo de etnografía (las plantas alucinógenas –peyote, hongos y datura– en las prácticas rituales de la hechicería yaqui) y que a las pocas páginas se transforma en la historia de una conversión. Cambio de posición: el “objeto” de estudio –Don Juan, chamán yaqui– se convierte en sujeto que estudia, y el sujeto –Carlos Castaneda, antropólogo– se vuelve el objeto de estudio y experimentación. No solo cambia la posición de los elementos de la relación sino que también ella cambia. La dualidad sujeto/objeto –el sujeto que conoce y el objeto por conocer– se desvanece y en su lugar aparece la del maestro/neófito. La relación de orden científico se transforma en una de orden mágico-religioso. En la relación inicial, el antropólogo quiere *conocer* al otro; en la segunda, el neófito quiere *convertirse* en otro.

La conversión es doble: la del antropólogo en brujo y la de la antropología en *otro* conocimiento» (Paz, 1974, pág. 11).

De forma similar, Octavio Paz reflexiona sobre esta «mirada anterior» considerando que no es otra que aquella forma de percibir la realidad fundamentada en un conocimiento no científico y alógico específico de muchos pueblos no occidentales. Es precisamente esta orientación lo que permite entrar en aquella «otra realidad», aquella realidad no ordinaria que la ciencia hegemónica no reconoce. El tránsito de una mirada a otra, de un paradigma científico a una concepción basada en parámetros mágicos y míticos, es lo que caracteriza la experiencia de Castaneda. De nuevo en palabras del Nobel de Literatura:

«Sus libros son la crónica de una conversión, el relato de un despertar espiritual y, al mismo tiempo son el redescubrimiento y la defensa de un saber despreciado por Occidente y la ciencia contemporánea. El tema del saber está ligado al del poder y ambos al de la metamorfosis: el hombre que sabe (el brujo) es el hombre de poder (el guerrero), y ambos, saber y poder, son las llaves del cambio. El brujo puede ver la otra realidad porque la ve con otros ojos, con ojos del *otro*» (Paz, 1974, pág. 12).

Hasta aquí la historia real, ficticia o novelada de Carlos Castaneda y de su maestro iniciático Don Juan Matus. Pero resulta que lo descrito y la «conversión» de la que habla Octavio Paz se repite casi de forma idéntica en una serie de otros casos, de los que he seleccionado cuatro. Son los de Michael J. Harner, Juan Núñez del Prado, Alberto Villoldo y Josep M^a Fericgla, que voy a presentar de forma más sintética.

Michael Harner, norteamericano, es autor de una monografía antropológica sobre los shuars que, en su versión francesa, que es la que conozco, se titula *Les Jivaros. Hommes des cascades sacrées* (1977, orig. 1972). Después de unos años como profesor de antropología en universidades norteamericanas y principalmente en la New School for Social Research de Nueva York, Harner deja la universidad para dedicarse en cuerpo y alma a su Foundation for Shamanic Studies, que desde los años ochenta del pasado siglo imparte cursos –el Harner Method Shamanic Counseling– sobre el llamado «*core shamanism*», es decir, chamanismo transcultural o esencial. El Harner de la época universitaria es el editor de una buena compilación, *Alucinógenos y chamanismo* (1976), y una vez lanzado a su nueva misión de formar neochamanes por todo el mundo, publica el famoso manual *La senda del chamán* (1987), en el que propone un conjunto de técnicas de salud y curación entresacadas de las diversas tradiciones chamánicas étnicas.

Últimamente ha publicado *La cueva y el cosmos. Encuentros chamánicos con otra realidad* (2015). Volveré sobre él en el epígrafe titulado «Neochamanismo transcultural».

Juan Núñez del Prado es peruano, antropólogo, profesor universitario y maestro de la tradición andina que divulga la cosmovisión de los q'eros (aquí escrito queros) indígenas y las tradiciones terapéuticas y espirituales prehispánicas. Hijo de un intelectual de prestigio –Óscar Núñez del Prado–, él mismo cuenta a una discípula suya norteamericana, Elisabeth Jenkins (1989), la historia de su cambio de rumbo intelectual:

«Yo era un antropólogo encerrado en mi cáscara, racionalista acérrimo en mi concepción del mundo. Tenía una beca de la Fundación Ford para estudiar las creencias religiosas de los indios andinos» (Jenkins, 1989, pág. 203).

Y eso fue así hasta que conoció a un informante quero –don Benito Qoriwaman–, con el que vive una experiencia inexplicable desde la lógica cartesiana occidental. De esta forma:

«Al mes siguiente sufrí una especie de colapso nervioso. Nada en mi anterior enfoque racionalista de las cosas lograba explicar esa experiencia. Finalmente me rendí y me convertí en discípulo de don Benito [...]. Trabajé con él durante diez años» (Jenkins, 1989, pág. 204).

De esta forma asimila un profundo conocimiento de la mitología y de la visión del mundo andino que, combinado con su sólida formación como antropólogo y siendo un excelente conocedor de la historia incaica, dan a sus talleres, cursos y seminarios un toque de autenticidad que no siempre es habitual en los ambientes neochamánicos.

En efecto, mientras estaba redactando estas páginas, tuve la oportunidad de asistir a un seminario sobre cosmología andina, impartido por el mismo Juan Núñez del Prado y su hijo Iván, ingeniero de profesión. El mismo Núñez del Prado sénior explica y escribe que: «La mejor manera que tengo para avanzar en mi camino es enseñarlo. Debo enseñar todo lo que sé. Esta es la ley de *Ayni*.»

Ayni es una palabra quechua que significa reciprocidad generalizada, que consiste en dar con generosidad y recibir con humildad. Ellos dos, padre e hijo, aprendieron este principio básico en la zona de Paucartambo, en el valle de Ausangate y junto a la nación quero, zonas extraordinariamente aisladas, pero que precisamente por su inaccesibilidad han conservado con la máxima pureza los principios de la «incanidad», que podría

resumirse en la orden de Viracocha, el dios inca por excelencia y fuente de todo lo metafísico (es decir lo que está más allá de la física), que dio un único mandamiento a los humanos: «practiquen el *ayni*».

Para ellos, la tradición andina, con un fuerte trasfondo de espera mesiánica, guarda tesoros simples y sencillos y transmite una concepción chamánica de la realidad basada en la energía que emana de la Pachamama (la Madre cósmica, más que la Madre tierra), de la que ellos son defensores y divulgadores convencidos.

El tercer ejemplo seleccionado es el de Alberto Villoldo, de familia cubana exiliada en Estados Unidos, donde se formó como psicólogo y antropólogo médico. Es autor de varios libros, de los cuales he leído dos: *Chamán, sanador, sabio* (2007) y *Las cuatro revelaciones* (2011), dedicados ambos a su mentor académico –Stanley Krippner– y a su maestro iniciático –don Antonio Morales–, viejo inca, quero, laika e hijo del sol, a quien sigue o acompaña durante veinticinco años.

Villoldo deja entrever que su conversión de científico a chamán terapeuta se produjo cuando, trabajando en un laboratorio biológico de la Universidad de San Francisco, se dio cuenta de que en la medicina occidental faltaba algo que resulta clave en la sanación chamánica: el poder del Espíritu (así, en mayúsculas). Dispuesto y decidido a conocer esta facultad:

«Renuncié a mi puesto en la universidad. Mis colegas pensaron que me había vuelto loco, que estaba echando a perder una prometedor carrera académica. Cambié mi laboratorio por un par de botas de excursionismo y un billete al Amazonas» (Villoldo, 2007, pág. 27).

Con orgullo muestra su *pedigree* terapéutico, ya que:

«Yo fui el primer antropólogo norteamericano que tuvo un contacto profundo con la nación Q'ero, los últimos incas, que viven en las aisladas cimas montañosas de los Andes [...]. Sus prácticas chamánicas se han mantenido intactas desde los tiempos de la conquista sin verse diluidas por las enseñanzas de los misioneros» (Villoldo, 2007, págs. 38-39).

Curiosamente, y a pesar de haber gozado de maestros tan eminentes como el ya mencionado don Antonio, doña Laura, la compañera chamana de este y otro quero de noventa años, don Manuel Quispe, Villoldo confiesa algo que resulta bastante paradójico. Dice así:

«[...] me gustaría aclarar que los métodos de sanación de este libro no son más que mi propia síntesis y mi propia interpretación de antiguas prácticas de sanación. No hablo en nombre de mis maestros, ni de los incas, ni de los chamanes nativos americanos. Aunque he tenido el privilegio de formarme con los mejores sanadores incas, no pretendo estar ofreciendo aquí un cuerpo de conocimientos de la tradición inca» (Villoldo, 2007, págs. 16-17).

En efecto la lectura de *Chamán, sanador, sabio* y los temas que trata: el campo de la energía luminosa, la anatomía del alma, los ríos de luz que inundan a quienes han tenido experiencias de muerte, el sistema de *chakras*, las huellas generacionales (en la línea de las constelaciones familiares) y otros similares no parecen temáticas vinculadas a la tradición inca, sino más bien a métodos de autoayuda y de sanación espiritual en la órbita del *new age* más puro y duro.

Un segundo libro, *Las cuatro revelaciones*, subtítulo *La Sabiduría, el Poder y la Gracia de los Guardianes de la Tierra* (2011), continúa en una línea similar, pero ahora aún más esotérica, pues aparecen unos misteriosos personajes: *los guardianes de la Tierra*. Según Villoldo, esos serían los antiguos chamanes de las Américas, que poseían un saber extraordinariamente profundo, pero que, con la invasión española, fueron masivamente encarcelados, torturados y masacrados por los conquistadores. Algunos, sin embargo, consiguieron huir y refugiarse en las zonas más recónditas del país de los querus, donde preservan secretamente su sabiduría. En un determinado momento y obedeciendo a las profecías mayas, hopis e incas acerca del tan esperado 2012 (el texto original inglés data de 2007), comenzaron a ofrecer sus enseñanzas, algunas claramente mesiánicas y milenaristas que pueden transformar el mundo para mejorarlo. Las cuatro grandes revelaciones de esos «guardianes de la Tierra», también llamados *laikas*, se pueden sintetizar en cuatro grandes sendas: 1) el camino del héroe, 2) el camino del guerrero luminoso, 3) el camino del visionario y 4) el camino del sabio. Los caminos mencionados se vinculan, además, con los animales de poder –la serpiente, el jaguar, el colibrí y el águila–, que, a su vez, simbolizan los cuatro mundos: el mundo físico, el mental, el del alma y el del espíritu.

Alberto Villoldo, que se autopresenta como un «guardián de la Tierra» y un *laika* conocedor de todos los secretos, sintetiza su propuesta de la forma siguiente: vivimos en un mundo caracterizado por una energía muy densa y materialista, pero es posible elevarse a otras cotas mucho más sutiles y espirituales, siguiendo los caminos de los ritos de iniciación que él mismo ha diseñado. Para enseñarlos creó la *Healing the Light Body*

School (Escuela de Sanación del Cuerpo de Luz) y después la Four Winds Society, que, mediante el pago de un suculento peaje económico, instruyen a aquel o a aquella que se siente atraída(o) por esas historias y le capacitan para convertirse en una neochamana o neochamán en ejercicio.

Pienso que una forma de volver a asentar los pies en el suelo puede ser el caso del último personaje seleccionado: Josep M^a Fericgla. La información que sigue no procede tanto de sus libros, algunos ya citados y otros que lo serán en algún momento posterior, sino de la transcripción de una entrevista que Txema tuvo la gentileza de concederme en el verano de 2013, en Can Benet Vives.²³

Josep M^a Fericgla es doctor en Antropología y casi licenciado en Psicología (dejó los estudios cuando le faltaban dos asignaturas por puro aburrimiento) y de entrada me manifiesta su antiguo interés por lo que no es explícito, es decir, aquello que configura la parte más invisible de la realidad. Será esta orientación de base la que le conduce hacia la antropología cognitiva, aquella que se interesa fundamentalmente por la dimensión simbólica y más intangible de las culturas. De esta forma descubre el chamanismo, técnica y método, que considera como una expresión explícita de lo invisible. Asimismo, comienza a experimentar con los estados expandidos de conciencia, tanto a través de la meditación como con tomas de LSD.

El interés teórico por el chamanismo y la vivencia de los mencionados estados de conciencia expandidos lo llevan a Ecuador, siguiendo la senda de la ayahuasca. Allí descubre que «el uso de sustancias psicoactivas y el chamanismo son fundamentalmente lo mismo, quizás porque la ayahuasca es el instrumento básico del chamán ecuatoriano».

Durante nueve años discontinuos hace trabajo de campo entre los shuars (los famosos jíbaros) y se ejercita con tres chamanes nativos y «me di cuenta de que para entender el chamanismo lo primero que se debe hacer es reconfigurar el *pack* cognitivo occidental y abrir espacios más intuitivos y dejarse guiar por aquellas percepciones más sutiles que son las que viven, crean y recrean los chamanes». Esas son, según el entrevistado, aquellas dimensiones invisibles, pero palpables, como puede serlo el inconsciente con sus arquetipos.

Para aflojar su armadura («*carcassa*» en el original catalán) cognitiva y analítica, recurre al trabajo etnobotánico que le permite desarrollar la intuición, instrumento de conocimiento imprescindible entre los shuars, que conocen seis formas distintas de intuición y las incorporan a su realidad cotidiana. Asimismo, cuando llegó a comprender

las metáforas de la cultura shuar, supo que estaba entendiendo su mundo y podía penetrar en el reino de lo invisible en el que se mueven los chamanes. Ese universo no es ni caótico ni fantasioso, como pudiera pensarse desde el exterior, sino que posee sus propias reglas, su gramática y su sintaxis.

Convencido de que «las personas escogen la carrera o la profesión, pero la vocación nos escoge a nosotros», deja la universidad (había sido profesor en Manizales, en la Universidad de Caldas en Colombia y de Salamanca en España) y comienza a trabajar en psicoterapia de grupos utilizando sustancias enteógenas diversas, principalmente la ayahwasca.

Instalado en su actual feudo de Can Benet Vives, una grande y hermosa finca en el parque natural de Montnegre-Corredor, funda una comunidad a la que llama L'Escola de Vida, que se regula a través de tres grandes doctrinas: la concepción chamánica del mundo (aprendida entre los shuars), la psicología junguiana y la espiritualidad sufi. Para él son tres visiones o perspectivas complementarias que se orientan a un mismo fin: «abrir la puerta para conocer o experimentar lo invisible que hay en la realidad».

En efecto, las tres tradiciones hablan de los dos mundos, del fenoménico y de aquel otro mundo que, de nuevo en palabras de Fericgla, «es el de verdad, el que genera los fenómenos que se ven a primera vista». Los énfasis son distintos; el sufismo, por ejemplo, potencia la vía del amor y de la espiritualidad; la psicología junguiana, por su parte, privilegia el inconsciente colectivo y los arquetipos «que viven a través de los humanos y nosotros estamos alimentados por ellos» y, en tercer lugar, la concepción chamánica que se expresa y visualiza a través de los estados expandidos de conciencia. A través de las vías mencionadas, se entra en el mundo de lo invisible que «unos llaman Dios, otros las energías de la selva y los de más allá los arquetipos del inconsciente colectivo». Asimismo, cuando alguien traspasa todas las capas o estratos del ego, se da cuenta de que en el fondo no hay nada, está el vacío y que esta conciencia de la nada resulta ser, paradójicamente, la auténtica experiencia del Ser.

Hasta aquí los casos paradigmáticos anunciados al principio del epígrafe. De todas formas, la fascinación por el chamanismo por parte de antropólogos y también de psiquiatras, psicólogos y médicos ha sido notable y continúa viva. Para no alargar excesivamente el tema, les dedico dos largas notas. La primera²⁴ informa sobre antropólogos y la segunda²⁵ sobre psiquiatras y psicólogos que han seguido la senda que acabo de detallar.

Otros públicos para los chamanes

Veamos ahora la segunda modalidad de neochamanismo que, como se recordará, voy a centrar en aquellas chamanas o chamanes indígenas «reciclados» en el sentido de organizar sesiones terapéuticas y rituales diversos para un público no nativo, de forasteros o extranjeros. También anunciaba que el ejemplo que voy a desarrollar es el de María Sabina, la sabia mazateca que ya conocemos, pero tratada ahora desde la perspectiva del banquero y micólogo norteamericano, Robert Gordon Wasson, que la dio a conocer.

El día 13 de mayo de 1957, Wasson publicaba en *Life* «Seeking the Magic Mushroom», con un inicio impactante y que resume bien esa primera experiencia vivida. Dice así:

«En la noche del 29 de junio de 1955, y en una aldea mexicana tan lejana que la mayoría de habitantes no hablan español, mi amigo Allan Richardson [su fotógrafo] y yo compartimos con una hospitalaria familia india una «comuni3n sagrada», en la que se adoraron, primero, y se consumieron, luego, ciertos hongos “divinos”. En la ceremonia religiosa los indios mezclan ritos cristianos y paganos en forma desconcertante para el cristiano pero natural para los indígenas. Dirigieron el ritual dos mujeres, madre e hija, ambas curanderas; y el oficio se celebró en lengua mixteca. Los hongos producen visiones a quienes los comen. Mi amigo y yo masticamos y tragamos las setas, y salimos aterrados del trance» (Wasson, 1957, pág. 1).

Buena parte del artículo está dedicada a explicar cómo Gordon Wasson había contactado con María Sabina (bautizada en *Life* como Eva Méndez), la preparaci3n de la velada nocturna a la que asistieron unas veinte personas, la limpieza de los hongos a los que se reza y se purifican con el humo del copal y, finalmente, su ingesta de sabor amargo y el olor rancio y penetrante de los mismos cuando son masticados lentamente.

Después, y ya totalmente a oscuras, comienzan las náuseas, seguidas de alucinaciones. Wasson describe sus visiones míticas o místicas: «veía los arquetipos, las “ideas platónicas” que fundamentan las imperfectas imágenes de la vida cotidiana» mientras la señora (Eva Méndez/María Sabina) comenzaba a cantar y danzar cadenciosamente.

La ingesta del teonanácatl, el hongo divino, la «carne de los dioses», como lo denominaban los antiguos mexicanos le hace pensar que:

«Las visiones debían de surgir sin duda de nuestro propio ser. Mas no recordaban nada que hubiéramos visto con nuestros propios ojos. En algún lugar recóndito del ser existe tal vez un repositorio donde tales visiones permanecen hasta ser conjuradas» (Wasson, 1957, pág. 9).

Con estas alusiones a los arquetipos del inconsciente colectivo de Jung, Wasson explica una segunda visita a Huautla de Jiménez, esta vez acompañado por Roger Heim, un micólogo internacionalmente conocido y director del Museo Nacional de Historia Natural de Francia, en París. Ambos descubren que los «niños santos» como María Sabina denominaba a los hongos, agudizan la memoria y la intuición, anulan la noción de espacio y tiempo y no generan adicción. También logran precisar mucho más su función y utilidad:

«Los hongos no se emplean como agentes terapéuticos. Por sí solos, no producen curaciones. Los indios los “consultan” cuando se sienten perturbados por graves problemas. Si alguien enferma, los hongos revelan la causa del mal, pronostican si el paciente sanará o morirá y prescriben lo que debe hacerse para acelerar la recuperación [...]. Los indios creen que los hongos abren las puertas de lo que llamamos percepción extrasensorial» (Wasson, 1957, pág. 10).

La publicación de Wasson causó un fuerte impacto tanto en el ámbito científico, como en el periodístico y en el contexto local, ya que un pueblo pequeño y tranquilo, en plena sierra mazateca como es Huautla de Jiménez, se vio invadido por una turba de *hippies* y otros aventureros a la búsqueda de emociones fuertes.

Las consecuencias de haber revelado los secretos chamánicos primero a Wasson y después a otros extranjeros fueron nefastas para la pobre María Sabina: un borracho la hirió con una pistola, le incendiaron la casucha en la que vivía, varios de sus hijos y otros familiares murieron de mala manera y ella continuó viviendo en la extrema pobreza.

Asimismo, comenta horrorizada que los jóvenes *hippies* no respetaban las costumbres tradicionales y comían las *cositas* (es decir, los hongos) de forma escandalosa. Esa falta de respeto y de miramiento ritual tienen, en palabras de la protagonista, unos resultados aciagos:

«[...] desde el momento en que llegaron los extranjeros a buscar a Dios, los *niños santos* perdieron su pureza. Perdieron su fuerza, los descompusieron. De ahora en adelante ya no servirán. No tiene remedio» (Estrada, 1977, pág. 119). Y continúa: «Antes de Wasson, yo sentía que los *niños santos* me elevaban. Ya no lo siento así. La fuerza ha disminuido [...]. Si Cayetano [el que acompañó por primera vez a Wasson hasta la sabia] no hubiera traído a los extranjeros [...], los *niños santos* conservarían su poder» (Estrada, 1977, págs. 120-121).

Cuando Wasson, que escribe el prólogo al libro de Estrada en el que aparecen las frases citadas, las leyó comenta:

«no sin angustia leo sus palabras [...]. Estas palabras me estremecen: yo, Gordon Wasson, soy hecho responsable del fin de una práctica religiosa en Mesoamérica que se remonta a milenios atrás [...]. Una práctica realizada en secreto durante siglos ha sido sacada a la luz, y la luz anuncia el final» (Wasson, 1977, págs. 21-22).

Pero inmediatamente justifica su decisión argumentando:

«Cuando mi primera velada con María Sabina en 1955, tuve que optar: ocultar mi experiencia o decidirme a presentarla dignamente al mundo. No dudé un momento. Los hongos sagrados y el sentimiento religioso concentrado en ellos por las sierras del México meridional tenían que ser dados a conocer al mundo y como era debido, sin importar lo que me costara» (Wasson, 1977, pág. 22).

Así finaliza su prólogo. Por la obra posterior de Wasson sabemos que continuó investigando sin descanso sobre el mundo de los enteógenos en general y el teonanácatl en particular, y siempre con un énfasis etnográfico claro, ya que siempre le interesó más lo que sabían, pensaban y hacían los campesinos y las clases iletradas de las sustancias enervantes que lo que trataban los sesudos y académicos trabajos sobre el mismo tema.

Cuatro años después de la publicación de Wasson en *Life* un periodista y ensayista mexicano, Fernando Benítez, estudioso de los pueblos y etnias indias de su país decidió viajar a la Sierra Mazateca, donde vivió algunas experiencias intensas que plasma en un libro que lleva por título *Los hongos alucinantes* (2006, orig. 1964).

La primera parte del texto es teórica, mientras que la segunda es más etnográfica. Allí Benítez contacta con Gordon Wasson, quien le recomienda huir de los farsantes que en Huautla ya mercadeaban con los hongos por la calle. El mensaje, expresado con gracia, es como sigue:

«Los hongos sagrados antes no se vendían en la calle, como no se venden las hostias, pero hoy se ofrecen en todas partes y constituyen un comercio que ya vale algunos miles de pesos. Hay que cuidarse de charlatanes y de los simuladores. María Sabina es una profunda conocedora de su profesión [...]. Por ello se la recomiendo» (Benítez, 2006, pág. 87).

Evidentemente, Benítez sigue su consejo, contacta con María Sabina, que le organiza una velada, y en su primera experiencia describe un ascenso hacia el cielo en un estado de euforia y éxtasis en el que se siente dios, seguido, con la misma intensidad, por un descenso a los infiernos con una sensación absolutamente angustiante y dolorosa. De todas formas, vuelve al siguiente año y repite la tentativa en la humilde casucha de la

sabia de los hongos, que se prepara para la velada fumando y bebiendo aguardiente sin parar, mientras él reflexiona:

«tomar hongos equivalía [...] a dar la vuelta en torno a uno mismo, [un] recorrerse uno mismo en un largo viaje donde no hay guías ni mapas, ni posibles itinerarios. Le tenía miedo a ese vuelo espectral sobre los escasos cielos y los abundantes infiernos que integran mi pasado, a la angustia irracional del trance y al mismo tiempo estaba decidido a sufrir la prueba ya que la experiencia del año pasado fue, con sus dolores y sus desgarramientos, una experiencia nueva que me ayudó a conocerme y de la que salí enriquecido espiritualmente» (Benítez, 2006, pág. 111).

A continuación sigue una espléndida descripción en la que Benítez cuenta sus sensaciones de la noche, del contexto, de su comunión con el paisaje y con la gente que participa en el ritual. También de la comprensión intuitiva que se le despierta de la antigua mitología mexicana; y el abandono de la lógica occidental y cartesiana, la capacidad que le impulsa a dejarse penetrar por el misterio, por los nahuales y, en definitiva, la plenitud del éxtasis y del delirio que la comunión con los hongos sagrados le ha provocado. En la misma dirección, recuérdese el texto de Henry Munn, «Los hongos del lenguaje» (1976), ya comentado.

En la línea iniciada por Don Juan Matus, con Carlos Castaneda, o por María Sabina, con R. Gordon Wasson, primero, y después con Fernando Benítez y otros después, de compartir los secretos del chamanismo y de abrir su terapia a extraños, hay otros numerosos ejemplos. Stanley Krippner (1998), psicólogo y profesor de «psicología del chamanismo» en el Center for Consciousness Studies de San Francisco, cita algunos chamanes como Rolling Thunder, un cherokee de nacimiento, adoptado por los shoshones, que elaboró unos ritos muy *sui generis* para tratar a músicos de rock, estudiantes universitarios y jugadores de fútbol. Otro ejemplo similar, citado por el mismo autor, es el de Wallace Black Elk, un chamán siux, que montó inipis, «fumadas» con su pipa sagrada o danzas al sol para estudiantes, sociedades profesionales o indios encarcelados.

También en los Andes se dan ejemplos similares. Uno de los más conocidos es el de Eduardo Calderón Palomino, un chamán o neochamán heterodoxo, conocido también como el Chino o Tuno Calderón y protagonista de la monografía *El chamán de los cuatro vientos*. El autor del libro, Douglas Sharon (1980), un antropólogo norteamericano que confiesa haber sido su ayudante durante un buen puñado de meses, explica con todo lujo de detalles las terapias sincréticas utilizadas por este neochamán

mestizo que incluyen la lectura de la coca, la cartomancia, la ingesta de ayahuasca y también el hongo teonanácatl y el peyote, así como el tabaco puro o mezclado con la *datura arbórea* conocida como «floripondio». Asimismo, el chamán de los cuatro vientos lee las entrañas de los pobres *cuis* o conejillos de Indias que previamente han sido diseccionados. Los pacientes del Chino son muy diversos, e incluyen tanto los habitantes de las ciudades como los turistas extranjeros que visitan Perú.

Otro representante del neochamanismo andino es Luis Espinoza, más conocido como Chamalú, que en los primeros años noventa vivió en Cataluña²⁶ y es autor de varios libros, de los cuales he leído: *El arte de chamanizar tu vida (Chejpacha)* (1991) y *Janajpacha. Los secretos del chamanismo andino* (1991). Los dos son prácticamente idénticos y voy a sintetizar únicamente el primero.

La tesis principal de Chamalú es muy similar a la de Alberto Villoldo (quizás sería más preciso decir que la de Villoldo es similar a la de Chamalú, ya que este último escribió bastantes años antes) y queda bien resumida en la introducción a *El arte de chamanizar tu vida*.

En la antigua tradición oral boliviana existía la predicción de la llegada de unos extranjeros (los españoles, evidentemente) con los que se iniciaría el Pachacuti, una especie de Kali Yuga hindú, marcado por el saqueo, la destrucción, la irreverencia, la frivolidad, la inmoralidad y la inhumanidad. Para salvarse de esta destrucción masiva, los amautas conocedores del chamanismo (y muy similares a los *queros* peruanos de los valles perdidos de los Andes o de los laikas y guardianes de la Tierra imaginados por Villoldo) se organizan en comunidades invisibles que podían conectarse con la Pachamama, cruzar el sagrado umbral y llegar a la puerta dimensional que posibilita el acceso a Janajpacha o Realidad Superior indígena (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 9). Dichas comunidades invisibles estaban constituidas por hombres y mujeres de conocimiento que preservaban aquella magia ancestral «alimentándose directamente de la energía de los árboles y las piedras, del Tata Inti y los manantiales» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 10).

A mediados del siglo XX, esas comunidades se vuelven gradualmente visibles y Chamalú, que por supuesto es uno de estos amautas redivivos, regresa para «redescubrir el sublime arte de vivir, la implementación del sagrado arte vivencial, donde se dan cita lo visible y lo invisible, lo posible con lo imposible, el instante con la eternidad, es decir,

volver a transitar los sagrados senderos de nuestros antepasados» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 11).

Siguiendo siempre a Chamalú, la cultura ancestral se fundamenta en una sabiduría natural que hace del contacto y disfrute de la Madre Naturaleza –la Pachamama– el eje esencial de la vida. Fundirse en cuerpo y alma con la naturaleza y abrirse a la tierra supone redescubrir el sagrado orden cósmico y la «dimensión profunda de esta vida donde todo es uno y todo está vivo» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 54).

Para Chamalú el imperativo está claro y dirigiéndose al occidental le conmina diciendo:

«chamaniza tu vida, apúntate al itinerario del sol donde no hay fracaso [...] reintégrate con la Pachamama, conviértete, a través de la conexión profunda en árbol, río, montaña o amanecer. Podrás volar desde cuando aceptes que no solo es real lo visible» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 39).

La estructura de los dos libros que he leído es simple: consiste en una alta valoración y en una idealización absoluta de la antigua civilización india de la que Chamalú se considera heredero directo y representante privilegiado, y, paralelamente, el rechazo y execración también absoluta de todo lo que huele a cultura occidental, origen y causa de una humanidad embrutecida, desesperada y sin futuro. «La vida moderna –escribirá Luis Espinoza– es un apestoso monumento a la estupidez» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 102). Para evitar tan aciago destino, propone apuntarse a la Comunidad Chamánica Janajpacha, con sede en Cochabamba, obviamente fundada y dirigida por él mismo, en la que «hablar con los árboles, bailar con la lluvia, escuchar al río o purificarse con la montaña es lo más natural» (Espinoza [Chamalú], 1991, pág. 141).

La última parte del libro, titulada «Las huellas de Chamalú», consiste en una descarnada y descarada publicidad de sus cursos, seminarios y talleres impartidos en Janajpacha: Comunidad Escuela Iniciática Basada en la Tradición Inka-Amaútica y el Movimiento Pachamama Universal. Actualmente, Chamalú va de abanderado de la ecología profunda.

Gerardo Fernández Juárez, antropólogo de la Universidad de Toledo que conoce mejor que nadie todo el entramado de *yatiris*, *ch'amakanis*, curanderos, chamanes y brujos de Bolivia, en los dos últimos capítulos de su libro *Hechiceros y ministros del diablo* (2012) trata del Mercado de las Brujas en la ciudad de La Paz («Brujas, amuletos y turismo internacional») y titula la conclusión «Idólatras postmodernos del patrimonio

inmaterial», en donde aborda estas cuestiones en profundidad. Señala la clara deriva de ese mundo tradicional a la mercantilización más descarada. Fernández Juárez analiza cómo en los últimos años el oficio de chamán se ha convertido en una profesión rentable para sectores marginales de las grandes ciudades. Explica que cada vez son más numerosos los campesinos pobres que emigran a las ciudades y se dedican al chamanismo dirigido a un turismo que busca las actividades chamánicas en los países de origen y puestos de moda en la constelación *new age*.

Luna Messeguer, una neochamana que como veremos pronto ha vivido largas temporadas en Cuzco, refuerza esa misma historia y comenta:

«Entonces allí [Cuzco], levantas una piedra y aparecen treinta chamanes, charlatanes que digo yo. Y es increíble: ceremonia de ayahuasca, cien euros, san Pedro, doscientos euros, o así. “Yo soy chamán” [...], una mafia total» (Entrevista personal, 2012).

Resumiendo, que según todas las evidencias, sobrevivir del tirón chamánico es mucho más rentable y descansado que vivir de cultivar milpas con la chakitakia...

En otras latitudes se repite una historia muy similar. Jan Kounen, un cineasta holandés, fascinado por esos mundos filmó, en 2004, un buen documental titulado *Other Worlds Ayahuasca* (en francés *D'autres mondes*). Explica que cuando tomó ayahuasca por primera vez le cambió la vida. La película gira en torno de un famoso chamán shipibo, Guillermo Arévalo, fundador del centro de terapias Anaconda Cósmica, en plena selva amazónica y similar a otros centros como Takiwasi, del ya citado médico Jacques Mabit, o Sacha Runa que dirige Agustín Rivas, otro albergue de clara orientación *new age* donde se combinan el chamanismo andino (o amazónico), el yoga y la tradición tibetana.

Dos libros de antropólogos franceses, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, de Jean-Loup Amselle (2013), y *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, de Vincent Basset (2011), analizan el fenómeno del turismo neochamánico en los dos contextos mencionados. El colofón a toda esta historia –la apertura de los chamanes/chamanas tradicionales al ancho mundo– es el Consejo Internacional de las Abuelas Indígenas entrevistadas por Carol Shaefer (2008) en el libro *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas que aconsejan al mundo*. En realidad, son más de trece ancianas las que se reúnen y viajan por todo el mundo dando a conocer su sabiduría nativa y aborígen con

un buen éxito de público y crítica en el mundo occidental, que, como veremos inmediatamente, ha convertido el chamanismo, junto con el neochamanismo, en un objeto de consumo y mercado. Dedico los dos epígrafes siguientes al tema.

Neochamanismo y *new age*

La tercera variante que conduce al neochamanismo es, según mi parecer, la representada por aquellos buscadores occidentales (a menudo denominados *seekers* en la literatura especializada) que en un determinado momento de su vida y por motivos diversos se sienten llamados a la vía neochamánica, que descubren como una terapia eficaz tanto para curar o restaurar las propias heridas internas como para tratar las dolencias, físicas o psíquicas de los demás.

Una pionera en esta dirección es la psicóloga norteamericana Elisabeth Jenkins, autora de un libro titulado *Iniciación en el corazón de los Andes* (1999). En la primera parte del libro, «La llamada de la Pachamama», cuenta cómo en un determinado momento siente una misteriosa incitación a viajar a Cuzco (Perú). Siguiendo esa voz, lo deja todo, familia, trabajo, novio, amigos y amigas, y al llegar a su destino, una curandera le confirma que ha venido al Perú para hacer un trabajo espiritual con los *apus*, que como ya sabemos son los espíritus de los cerros y de la naturaleza.

En la ciudad contacta con un grupo de aprendices de chamán que invocan a los *apus* y estos, aleteando, caen sobre los tejados de las casas donde están los reunidos. A través de fenómenos de canalización y mediumnismo, los espíritus se comunican con los asistentes y, una vez finalizado el encuentro, con un nuevo y ruidoso aleteo («con un gran batir de alas», se dice textualmente), regresan a los picos de las montañas en los que moran.

Después de esa primera experiencia, regresa a California, donde trabaja como vidente y en terapia familiar. Pero un profundo malestar consigo misma que no parece remitir la induce de nuevo a viajar a Cuzco para seguir «el Camino del Inca». Será el momento en el que conoce a Juan Núñez del Prado, que rápidamente se convertirá en su maestro de iniciación, proceso que será contado en la segunda parte del libro, titulada *Hatum Karpay: la gran iniciación*. De la mano de Núñez del Prado y con doce norteamericanos más escogidos por ella misma, penetra en el animismo cósmico andino, en el que «Todo sin excepción, las montañas, los árboles, las piedras, las plantas, los ríos e incluso los

edificios y las ciudades poseen una conciencia energética» (Jenkins, 1999, pág. 205). Ese universo energético es considerado como *Kausay pacha* y Jenkins vive con intensidad esa fusión con la naturaleza, tiene visiones y sueños, nota presencias, entra en trance y pierde la conciencia, siempre bajo la supervisión atenta de su maestro de iniciación. En el Machu Pichu, sanctasanctórum de la tradición incaica, ve, percibe y siente grandes presencias espirituales, y vive las energías masculinas de los *apus* y las femeninas de la Pachamama. Asimismo, experimenta los torrentes de energía que irradian los antiguos templos de la zona.

La última parte del libro de Jenkins desarrolla las expectativas milenaristas y mesiánicas del retorno de una Edad Dorada, personificada en el «Retorno del Inca» (cap. XV), que subyace en la cosmovisión andina de los quecos. Un libro posterior de la misma autora se titula *El retorno del Inca, un viaje de iniciación y profecías incas para el 2012*, que aún no he podido leer. Actualmente, Jenkins, que vive en Hawái, es cofundadora y directora de la Fundación Viracocha para la Conservación de la Sabiduría Indígena y dedica su vida a dar conferencias, cursos y talleres sobre el tema.

Una historia parecida es la que cuenta Luna Messeguer, una terapeuta gestalt que nació en Tarragona y que entrevisté en verano de 2012. Explica que en Madrid conoció a un chamán u hombre medicina peruano, formado con los ancianos *amautas* andinos, que la introdujo en la cosmovisión animista específica de los quecos. En esa época tuvo muchos sueños que le indicaban que debía ir a Perú, y en España se interesó por las plantas de poder, entre las que cita la ayahuasca, el cactus san Pedro, el peyote y el floripondio. Ya en Perú, y en la zona de Cuzco, conoce a una mujer medicina, una *altamisayo*, llamada Alejandrina, que la introduce en aspectos importantes del chamanismo andino. En primer lugar, aprende a conocer y «dieta» las plantas. Luna define el «dieta una planta» como un retirarse de la vida social para, a través de una alimentación controlada, la ausencia de sexo y de vínculos comunitarios, convivir intensamente con la planta en cuestión hasta sentirla en tu propio cuerpo, en tus sueños, es decir, experimentar una comunión tan intensa con la misma que la persona que dieta²⁷ acaba identificándose o siendo la misma planta en cuestión.

También, a través de Alejandrina, vive el vínculo con los *apus*. Encerradas en un cuarto oscuro la chamana, su ayudante y ella misma, «Alejandrina empieza a hacer unos cantos, empieza a rezar –rezamos un padrenuestro– y yo empiezo a escuchar el ruido de... el ruido de unas alas, como si fuese un águila que llegase [...], y se me presenta el

mismo *apu*, el mismo espíritu del *apu*. Yo no podía dar crédito a lo que allí estaba sucediendo». Después de una larga conversación con el espíritu –el contenido de la cual no se especifica–, «se vuelven a oír las alas y ellos (los *apus*) se van». Por el contexto de la grabación, deduzco que los espíritus se comunican con Luna a través de Alejandrina, que, profundamente dormida, hace de canal y al despertar no recuerda nada... También se habla de las ofrendas –no se citan las palabras «mesa» o «despacho»–, pero sí sus múltiples tipos: de agradecimiento, de salud, de petición de ayudas diversas, para alcanzar la armonía matrimonial, etc., y siempre con el trasfondo de vivir en armonía con la Madre Tierra.

Luna, finalmente, habla de la experiencia chamánica como una forma profunda de autoconocimiento que a ella le ha ayudado a entender la vida de una manera distinta. También protesta contra el actual turismo místico que invade Perú y que considera como la banalización y frivolidad de la sabiduría ancestral andina.

De las cumbres nevadas de los Andes, regresamos, con Corine Sombrun, a la húmeda selva de la Amazonia peruana. Sombrun, música, compositora y después terapeuta, que vive a caballo entre París y Londres, es autora de un libro titulado en castellano *Aprendiza de chamana* (2006). En él cuenta que en pleno duelo por la muerte de un/a compañero/a sentimental, visita una exposición de pinturas de Pablo Amaringo y Francisco Montes Shuma, realizadas bajo los efectos de la ayahuasca. Este último la invita a visitar su Jardín Botánico Sachamama (Madre de la Tierra), fundado en 1990 cerca de Iquitos. Allí le proponen una iniciación al chamanismo que sigue junto a una psiquiatra alemana y una productora de televisión norteamericana. Con dietas estrictas y aislamiento y con el aprendizaje de ícaros y limpiezas energéticas, comienzan a frecuentar los tres mundos, el de los animales, de los vegetales y el de los espíritus. Pero indudablemente el camino real para acceder a la otra realidad es a través de las visiones, que a su vez se activan con la ingesta de la ayahuasca. El chamán amazónico necesita de esta inspiración para desarrollar su labor terapéutica. Corine, en una de estas visiones, siente que:

«Mi conciencia abraza la selva. De pronto ya no hay barreras. La comprendo, soy la selva, la siento... Floto. [...] Recibo la energía de la selva con el corazón [...]. Nunca había sentido nada semejante. Estoy en un estado de gracia ligera y profunda. Equilibrio perfecto» (Sombrun, 2006, págs. 59-64).

En sus visiones también aparecen las serpientes que, según el chamán Francisco, son el símbolo por excelencia de la ayahuasca. En otras ingestas vuelve a insistir en su sentimiento de fusión con todos los elementos: el viento, la lluvia, la tierra, el agua, las plantas, los animales, los espíritus y su íntima identificación con todo lo que le rodea. La conclusión es que la liana celestial, como la denomina Claudio Naranjo (2012), es difícil de soportar físicamente, pero es la que más emociones profundas permite aflorar.

Después de descubrir en la Amazonia que posee aptitudes para el chamanismo, Corine Sombrun, acepta un encargo de la BBC World británica para hacer un reportaje sobre el chamanismo en las estepas de Mongolia. De ahí su nuevo libro titulado *Mon initiation chez les chamanes. Une parisienne en Mongolie* (2004), en el que narra su encuentro y aprendizaje con Enkhetuya, una chamana de la tribu tsaatana, pastores de renos de la región.

En la primera parte se nos cuenta la a veces difícil aclimatación al clima y a las costumbres de Mongolia, mientras que en la segunda parte del libro aborda los temas chamánicos propiamente dichos. Su maestra de iniciación, la mencionada Enkhetuya, interroga a los espíritus, que le comunican que realmente Corine ha sido designada por ellos mismos para este rol. En todo el proceso tiene un importante papel una antropóloga –Laetitia Merli– que por aquel entonces vivía en Ulan Bator y trabajaba en su tesis doctoral: *Le renouveau du chamanisme en milieu urbain*. Además de su rol de traductora, Laetitia filma todo lo que ocurre y principalmente los arrebatos del trance de Corine. Ella misma lo comenta diciendo:

«Cuando estás en trance, tu cuerpo no tiene conciencia. Por eso no notas ni el dolor, ni los olores, ni el frío, el calor y ya no tienes conciencia del peligro. De hecho, tu conciencia se va para ir a discutir con los espíritus» (Sombrun, 2004, pág. 119).

En sus sesiones de trance habla de «traspasar la puerta», clara alusión a sus viajes al más allá. En efecto, con su tambor, un vestido específico de chamana y unos zapatos de psiconauta, pierde la conciencia y entra en la negrura y el silencio del más allá donde percibe presencias humanas y muy especialmente la de un lobo, que resultará ser ella misma. Con su característico estilo de escritura sincopada, escribe:

«Mi pata. Mi pata de lobo se refuerza sobre sus garras. Potentes. Increíblemente potentes [...]. El tambor se para. Su sonido me hace caer [...]. El lobo continúa allí [...]. Desagradable. El haber dejado mi cuerpo al lobo...» (Sombrun, 2004, pág. 183).

Poco después ocurre algo muy parecido:

«Hay ritmo [se refiere al tambor]. Me guía. Me conduce. Al interior de mí misma. Un universo se abre [...]. Viajo [...]. Comienzo una travesía del mundo sin fondo. El lobo está allí. Me mira [...]. Yo aúllo su aullido. Yo soy un lobo. Su fuerza está en mí. Infinita [...]» (Sombrun, 2004, pág. 185).

Al volver en sí le cuentan que durante el trance ha enseñado los dientes a uno de los presentes y que eran dientes enormes, de loba, dispuestos a morder. La víctima amenazada huyó aterrada y ella acaba asumiendo que en el trance se convierte o metamorfosea en lobo. Una vez finalizada la iniciación, regresa a París, donde abre una consulta de chamana y nombra a Laetitia su *fūshig*, es decir, la asistenta que debe velar para que cuando entre en trance no se hiera o dañe a sí misma o a otros. Posteriormente, Sombrun publicó otro libro, *Les tribulations d'une chamane a Paris* (2008), que no conozco directamente.

Joseph Villarreal, más conocido como Standing Eagle, es decir Águila en Pie, es un neochamán mestizo que ha seguido el «camino rojo» de los indígenas norteamericanos, de quienes él mismo se considera descendiente y heredero. Ha escrito varios libros, de los que yo he leído dos: *Las puertas estelares. La gran rueda de la medicina de los indios norteamericanos* (1999) y *Los pasos del chamán inspirado* (2002), que parecen editados por su cuenta.

En el primero, de carácter más autobiográfico, Standing Eagle perfila su itinerario vital hasta descubrir en su madurez su vocación chamánica. En efecto, a pesar haber nacido en el seno de una familia con sangre india –yaqui, comanche y lakota–, tanto su padre como su madre rechazaron esa herencia y adoptaron el modelo de vida convencional norteamericano. El conserva vagos recuerdos de niñez con su abuela india y chamana con la que viajaba en tren, pero se educó y estudió para maestro y ejerció de profesor de secundaria. Así:

«Durante treinta años ni siquiera sentí el gran misterio que permanecía en mi interior. Entonces, cuando más cansado y desencantado estaba del sistema de vida americano, que me alejaba de mis raíces, llegó un anhelo intenso que me llevó a redescubrir el misterio» (Standing Eagle, 1999, pág. 33).

Casado, con hijos, y maestro de profesión, se siente vacío, con un insomnio crónico y sumido en una profunda depresión que a menudo le lleva a acariciar la idea del suicidio, redescubre su ser espiritual visitando una reserva lakota siux con motivo de una danza al

sol, en Dakota del Sur. Sufre una conversión, «un orgasmo cósmico», según sus palabras, en el que su ser se funde con la Unidad, en mayúsculas, lo que le permite reencontrar la identidad perdida. Será también allí cuando se le asigna su nuevo nombre de iniciado: Águila en Pie.

Después de ese descubrimiento de sí mismo: «Durante días y semanas viajé por los desiertos de Nuevo México en mi caravana sin saber nada, excepto que era un hombre espiritual y que estaba preparado» (Standing Eagle, 1999, pág. 133).

Visita a su abuela india de la que no sabía nada desde hacía treinta y cinco años, recupera la inocencia de su infancia, se armoniza con la Tierra y comienza a enseñar a los demás las técnicas chamánicas mediante un programa que denomina «La serpiente emplumada». Convertido en hombre-medicina (parece que sin maestro de iniciación), conduce ceremonias ancestrales lakotas en Santa Fe (Nuevo México) y después se traslada a Barcelona y Calafell, donde imparte talleres con el título de: «Descubriendo tu chamán interior» (Standing Eagle, 1999, pág. 174).

El otro libro *–Los pasos del chamán inspirado (2002)–* es más filosófico y en él Standing Eagle enfatiza lo que denomina las «puertas estelares», que son las que permiten y conducen a la vivencia de la Unidad (otra vez en mayúsculas) y de la sintonía cósmica, es decir, la comprensión inmediata y sin titubeos de que uno es parte del todo o, mejor aún, de que uno *es* el todo.

Gracias a la emergencia espiritual que ha conseguido y que enseña a los demás, el ser individual se conecta con la armonía cósmica y mediante esa sintonía regresa a la Unidad primigenia que él define diciendo:

«El estado de consciencia que ha sido históricamente la meta de la búsqueda del ser humano. Según los ancianos, y confirmado también por mi propia experiencia y por los grupos con los que he trabajado, los síntomas son universales: un silencio interior profundo, aunque el individuo esté involucrado en una actividad más amplia; percepción cristalina; habilidad de valorar lo más sutil de lo finito, percibiendo en lo cotidiano la conexión con el todo; un estado de gran placer y éxtasis en cualquier momento. La sensación es de percibir el Universo que es nuestro físico» (Standing Eagle, definición de la Unidad en el glosario del libro, 2002, pág. 187).

Un ejemplo más difícil de clasificar, puesto que en ningún momento la autora *–Marie-Josephine Grojean–* se autocalifica de terapeuta o chamana (aunque sí parece totalmente inmersa en el universo *new age*), es un libro curioso titulado *Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África* (2011).

La autora, una periodista francesa que en esta ocasión simula ser socióloga, cuenta un viaje a Burkina Faso (antiguo Alto Volta) con dos chamanes. El primero es un amerindio, Swiftdeer (Ciervo Veloz), medio cheroki y medio irlandés, adicto a la coca-cola, al tabaco americano, que viaja siempre con sus dos mujeres, Nightbird (Pájaro Nocturno) y Shydeer (Cierva Temerosa) y sin los problemas del «Corazón Loco» de Antonio Machín. La periodista es discípula suya. Swiftdeer ha conocido en París a un cocinero, Elie, que es, asimismo un curandero y chamán africano de la etnia dagara de Burkina Faso. Ambos chamanes deciden viajar a África con unas veinte personas – simpatizantes y seguidoras de uno u otro– para responder al deseo de las abuelas indias que han aconsejado vivamente «recopilar la sabiduría de todos los pueblos del planeta que todavía conservan el vínculo con la naturaleza» (Grojean, 2011, pág. 13).

La periodista, que aspira a convertirse en una «guerrera impecable», confiesa: «he venido a descubrir la sabiduría ancestral de los pueblos naturales de África, y esto en compañía de la sabiduría ancestral de los indios de América» (Grojean, 2011, pág. 14). Tanto sus intenciones como las del resto de aprendices de neochamanas o neochamanes se sitúan en la onda *new age* más radical. Una nueva cita textual lo apunta:

«Aunque mis expectativas eran confusas, buscaba abrirme a otra dimensión de la realidad. Como la mayoría de mis compañeros, soy una civilizada frustrada; frustrada de lo sobrenatural, de naturaleza, de tradición, de lo sagrado. Nuestro mundo moderno ha perdido el sentido de lo sagrado. Hemos venido a reconectar con una parte de nosotros mismos, original, salvaje, vital. Se trata de una búsqueda incierta, pero irreprimible, que nos invade. Aquí cobra formas a menudo misteriosas» (Grojean, 2011, pág. 171).

De todas maneras esos objetivos no siempre serán fáciles de alcanzar por las continuas rivalidades en las que están inmersos los dos chamanes que funcionan como machos alfa dentro de un gallinero con la obsesión de controlar a todo el grupo. Las fricciones entre Swiftdeer y Elie se propagan y contaminan a sus seguidores, americanos y franceses, lo que genera un clima de envidias, malentendidos, chismorreos, escasa cordialidad, peleas entre mujeres, peleas entre hombres, peleas entre mujeres y hombres, y todo ello aderezado en un ambiente de desorganización, aburrimiento y un descontento continuo. El día a día africano, con un calor insoportable, con una comida muy precaria y una suciedad ambiental más que considerable, según los parámetros convencionales occidentales, tampoco ayudan a levantar los ánimos.

Quizás una de las descripciones más emotivas es la búsqueda de la visión por parte de Marie-Josephine. Se prepara concienzudamente y consigue entrever un jaguar que llega de la sabana, un águila inmensa y una serpiente. En sus propias palabras:

«Durante este trance, mi pensamiento lógico ha cedido y he logrado percibir la agilidad de los saltos del leopardo, la potencia del vuelo del águila, la virulencia y la fuerza rítmica de la serpiente» (Grojean, 2011, pág. 278).

Lo cual no le impide aflorar un sano escepticismo cuando se plantea: «De todos modos, queda pendiente una cuestión: ¿de qué me servirá haber encontrado un leopardo, un águila y una serpiente?» (Grojean, 2011, pág. 271).

En otro extremo, es decir, en una postura de fe absoluta en el neochamanismo, se encuentra el antiguo estudiante mexicano de antropología Enrique González –Rubio–, que en sus prácticas de campo descubre a la sacerdotisa María Sabina y también a Carlos Castaneda y se convierte en un seguidor acérrimo de ambos,²⁸ idealizando sin ningún tipo de moderación el mundo indígena y la espiritualidad nativa prehispánica. Abandona la antropología y se lanza a la práctica de un batiburrillo de técnicas y métodos de autoayuda y crecimiento personal, teñidos de indigenismo y nativismo. Actualmente se dedica a la astrología y a otros saberes esotéricos en la onda *new age* y continúa escribiendo sin medida y sin clemencia, como reza el bolero, sobre todo lo divino y lo humano.

Para ir finalizando, Josep Vila i Tronchoni es autor de un libro titulado *Plantas maestras. Un camino de sanación. Deja que suceda* (2010), en el que explica de forma autobiográfica su iniciación a la ayahuasca y su posterior profesionalización como ayahuasquero. Después de una infancia y adolescencia que califica de tristes, de un amago de infarto y de sufrir una depresión, Josep busca en las terapias naturales y alternativas la solución a sus problemas. La lectura de un libro de un psiconauta, Juanjo Piñeiro, *En busca de las plantas sagradas* (1996), le impele a viajar a Perú, en contra de la opinión de su familia. Primero se decanta por el modelo andino del chamanismo, pero pronto se orienta hacia el amazónico. Josep Vila se va a la selva, busca un guía ayahuasquero y comienza a dietar. Edgardo, su maestro de iniciación a la ayahuasca, es, además, tirador de cartas, sanador y un campesino muy pobre. Conoce a otros y las experiencias con la ayahuasca mezclada con la chacruna hacen que simbólicamente muera y renazca a otra vida. Después de este primer viaje, regresa a Sabadell, para

volver al poco tiempo a Perú, esta vez a la zona de Pucalpa y Tarapoto. Con cada ingesta tiene sueños horribles y en una de ellas vomita una gran bola negra, que él interpreta como «la muerte del ego». En una de esas ceremonias reaparece el tema recurrente de la muerte iniciática. Dice así.

«Sentado enfrente, me vi a mí mismo, mirándome cara a cara. Entonces él, mi otro yo, empezó a hablar [...]. Ánimo, has venido aquí a morirte para renacer, solo el sufrimiento te enseñará a ser hombre» (Vila, 2010, pág. 167).

También ve a la «serpiente» y el chamán que le acompaña en aquellos momentos le aconseja: «No debes temer a la Serpiente, es tu arcano, es la sabiduría que tanto has temido elegir» (Vila, 2010, pág. 168). En el epílogo del libro habla de sus otros viajes a Perú, para concluir que:

«En mi cuerpo vibra hoy la energía de la ayahuasca, maestra de todas las plantas sagradas que sanó mi mente y mi cuerpo [...] soy de algún modo un hombre entre dos mundos con un pie en la ciudad de Sabadell y otro en la selva de Perú» (Vila, 2010, pág. 219).

He sabido de la historia de Josep Vila gracias a Santiago López Pavillard, quien en una excelente tesis reciente (2015), *La vida como proceso de sanación. Prácticas chamánicas del Alto Amazonas en torno a la Ayahuasca en España*, dedica el capítulo «Una dieta de tabaco en Iquitos. Perú», a Ernesto, un tabaquero amazónico, y a Josep Vila, su colega español, que coordina las «peregrinaciones» con intencionalidad chamánica desde España a la Amazonia peruana.

Por último, mencionar las hojas volanderas tan frecuentes en los últimos años de los chamanes, neochamanes o fantasmas que se anuncian como «profesores», «maestros», «futurólogos», «auténticos videntes», «ilustres videntes», «médiums africanos», «médiums espirituales», «curanderos videntes» y otros títulos rimbombantes que se ofrecen para solucionar todos los problemas habidos y por haber que aquejan al personal. En mi colección de unas cincuenta hojas que he ido recogiendo, principalmente en el parabrisas del coche, se destaca la experiencia y la absoluta eficacia de todos ellos. En ciertos casos, es innata y, en otros, adquirida mediante el aprendizaje de la Alta Magia Africana, que moviliza unos espíritus aliados, rápidos, eficientes e infalibles. Los ámbitos en los que mejor funciona coinciden exactamente con los enunciados en una canción del verano de finales de los setenta cantada por la gran Cristina y los Stop: la

inigualable «Tres cosas hay en la vida, salud, dinero y amor, y el que tenga esas tres cosas que le dé gracias a Dios». Y el que no las tenga, pues puede llamar a alguno de los móviles indicados en las hojas volanderas y en menos que canta un gallo conseguir la tríada ambicionada sin problemas y a unos precios más que asequibles.

Neochamanismo transcultural

En 1980, Michael Harner publicaba su libro *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, traducido al castellano como *La senda del chamán* (1987), en el que, a diferencia de los abordajes anteriores sobre el chamanismo –los chamanismos étnicos y culturalmente específicos–, el autor aboga por un modelo de chamanismo transcultural, lo que él llama un «*core chamanism*», «puro chamanismo», supuestamente esencial y universal. No es difícil adivinar que con este planteamiento Harner se inscribe decididamente en los presupuestos de la llamada *Philosophia Perennis*, es decir, aquella sabiduría que no tiene ni tiempo ni espacio propios, sino que es eterna y compartida por toda la humanidad.

En el «*Exordium*», es decir, la introducción, el autor explicita claramente sus intenciones:

«Uno de los propósitos de este libro es brindar al hombre occidental, por primera vez, la oportunidad de beneficiarse de estos conocimientos [chamánicos] en su búsqueda de tratamientos que complementen la medicina tecnológica actual» (Harner, 1987, pág. 20).

Asimismo:

«Los ejercicios que ofrezco en este libro representan mi interpretación personal de algunos métodos chamánicos, de miles de años de antigüedad, que yo he aprendido directamente de los indios del Norte y Sudamérica y que he completado con la información que brinda la literatura etnográfica, incluyendo la de otros continentes» (Harner, 1987, págs. 23-24).

Según Harner, el occidental puede aprender sin problemas las técnicas chamánicas de los distintos pueblos de la tierra y siempre privilegiando el mismo modo de aprendizaje: la experiencia personal. Y esa experiencia pasa necesariamente por lo que Castaneda denominó «realidad no ordinaria» y que el mismo Harner explica diciendo: «Al practicar el chamanismo, uno se traslada de lo que yo denomino Estado Normal de Conciencia

(ENC) a un Estado Chamánico de Conciencia (ECC)» (Harner, 1987, pág. 21). Para conectar esos mundos del más allá, el superior y el inferior, es necesario hacerlo a través de un estado alterado o expandido de conciencia, y para acceder al ECC, y en contra de la opinión mayoritaria, no son necesarias las drogas enteógenas.

Finaliza la introducción reafirmando que su principal objetivo es ofrecer un manual introductorio sobre métodos chamánicos de curación y preservación de la salud y declara con solemnidad que también él practica el chamanismo.

El libro, después de un capítulo introductorio titulado «Descubriendo la senda», en el que cuenta su experiencia de campo con los jíbaros o shuars amazónicos, dedica los restantes capítulos a los grandes temas que integran el universo chamánico: el viaje del chamán, los estados chamánicos de conciencia, los animales de poder, etc.

Para ilustrar el tema, voy a echar mano, no tanto del libro de Harner, sino de una conferencia y después un curso/taller titulados ambos «La senda del chamán», impartidos por Alicia Luengas Gates, fiel discípula de Michael Harner, miembro destacado de la Fundación de Estudios Chamánicos (Foundation for Shamanic Studies) y responsable de enseñar en España e Hispanoamérica. Complementaré su visión con otra autora Ángeles Arrien (2014), que también se mueve en las mismas coordenadas.

Alicia Luengas se presenta como una chamana mexicana con más de cincuenta años de experiencia en chamanismo. Nació en Sonora, en 1972 vivió siete años con los yaquis y después de conocer a Michael Harner, a quien considera su maestro, pasó a vivir en San Diego, California, donde se casó con otro chamán, seguidor de Harner y estadounidense. Dos veces al año viaja a España para impartir los cursos diseñados por la Fundación y también viaja a Argentina y demás países latinoamericanos con el mismo fin.

La conferenciante presenta el chamanismo como un método ancestral que propugna una única naturaleza en la que todo, absolutamente todo, está interrelacionado: la piedra, el sol, el agua, el fuego, el humo, el río, la catarata y, por supuesto, los animales y las plantas, que, además de estar vivos, nos envían mensajes que hay que saber interpretar. Así pues, a la hora de penetrar en un bosque o cortar una flor, hay que pedir permiso y manifestar un respeto a todo cuanto nos rodea, cosa que no es habitual en el mundo occidental.

Según la concepción chamánica que ya conocemos, hay tres mundos: el del medio en el que vivimos los humanos y el de arriba y el de abajo. En el superior viven los seres

energéticos y espirituales, guías, almas puras, maestros ascendidos, mientras que en el de abajo conviven en pacífica armonía los animales de poder: águilas, cóndores, colibríes, lobos, osos, bisontes, caballos, serpientes, dragones, delfines, etc. Tanto los superiores como los inferiores son aliados del chamán, que es aquel ser capaz de comunicarse según su voluntad con esas realidades paralelas que no se ven, pero que poseen una auténtica existencia. Alicia Luengas nos dirá en varias ocasiones que ella «ve» a sus animales de poder y a sus espíritus auxiliares con la misma nitidez con la que nos ve a nosotros. Insiste que tanto unos como otros están allí para ayudarnos: la hostilidad y la agresividad –concluye– son algo propio del mundo humano, pero no de los otros mundos, e insiste en que la comunicación con los seres del más allá no es algo imaginario o simbólico, sino algo absolutamente palpable, real y, según ella, obvio.

El *viaje chamánico* es el mecanismo privilegiado que permite el vínculo con esas realidades no ordinarias. Como también se ha dicho repetidamente, el cambio de percepción de un estado normal al estado chamánico de consciencia según la terminología de Harner se consigue de distintas maneras: a través del toque rítmico del tambor y las maracas, a través de la respiración holotrópica (Grof), mediante el ayuno y la purificación en un temascal o también con las danzas extáticas o la meditación solitaria. Otros lo consiguen a través de las plantas maestras, sagradas o de poder. Comenta que su maestro, Harner, se inició con la ayahuasca, pero después la dejó, y que ella misma nunca ha sentido su llamada, por lo que jamás la ha experimentado.

Para iniciar el viaje, su vehículo preferido es el tambor y también las maracas, que toca con intensidad, ritmo y precisión. En sus talleres también suele utilizar cristales y rocas talladas y los viajes a otros mundos no tienen límite. (Durante el taller en el que participé realizamos distintas prácticas en este sentido, pero en mi caso no resultaron muy fructíferas. En el mundo celestial busqué a Krishna y en el inferior me topé con un Unicornio, pero ambos pasaron olímpicamente de mí.)

Otras y otros colegas del taller tuvieron más fortuna y contactaron con animales de poder que son los que ayudan a materializar uno de los cometidos más importantes del chamán: la *curación*. Las enfermedades que el chamán puede curar son siempre espirituales, por lo que su acción no sustituye al médico, al psicólogo o al psiquiatra, sino que complementa las de estos profesionales. Alicia se apresura a decir que realmente quien cura son los espíritus auxiliares y los animales de poder que transmiten

al intermediario humano la sabiduría terapéutica necesaria. «Yo, por mí misma –dice, textualmente– no puedo hacer nada, son mis espíritus.»

Los motivos de las curas neochamánicas en la escuela de Harner tampoco difieren de lo ya sabido: en ocasiones se trata de extirpar algún maleficio que ha sido introducido subrepticamente en el cuerpo o la mente del paciente, y en otras se trata de recuperar el alma o parte del alma que se ha perdido o alguien ha robado y devolverla a su lugar de origen. También insiste en que el chamán jamás realizará una cura/terapia/adivinación si el paciente no la ha solicitado explícitamente.

A lo largo de los tres días que duraron las enseñanzas de Alicia Luengas, en diversas ocasiones los participantes cuestionaron sus afirmaciones. Por ejemplo, al interrogante: «¿el viaje chamánico es real o imaginario?» Contestación: «¿La información que has obtenido es útil para ti? Pues qué importa si son los espíritus o tu imaginación...». Segundo interrogante: «¿En el trabajo chamánico lo que vemos es cierto?» Contestación: «¡Qué más da! La validez está en lo que tú sientes. El chamanismo no es cuestión de fe, sino de experimentación. Si te sirve...».

Otra representante de esa concepción y que también se mueve dentro de la misma línea de la filosofía perenne y del neochamanismo transcultural es Ángeles Arrien, antropóloga y ensayista de origen vasco, afincada en California. Es autora de un texto titulado *Las cuatro sendas del chamán. El guerrero, el sanador, el vidente, el maestro* (2014, 6ª edición), cuya lectura ha supuesto una muy agradable sorpresa. En una carátula del libro leemos una buena síntesis del mismo que no me resigño a dejar de copiar parcialmente. Dice así:

«*Las cuatro sendas del chamán* revela la esencia de los cuatro arquetipos que se encuentran virtualmente en todas las tradiciones chamánicas –el guerrero, el sanador, el vidente y el maestro– y muestra cómo recorrer en la actualidad esas antiguas sendas.

Cada uno de esos principios está en nuestro interior y juntos conforman lo que Ángeles Arrien denomina el *cuádruple sendero*.

[...] Esta obra es el resultado de una profunda exploración transcultural de las sabidurías perennes de los aborígenes. Ángeles Arrien se ha sumergido en las culturas de los pueblos nativos de cada continente y ha extraído sus legados de tal forma que pueden ser incorporados y aplicados de manera práctica en el mundo contemporáneo» (Arrien, 2014).

El libro comienza con una declaración de los representantes de un primer Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (WCIP), reunido por primera vez en la Columbia

Británica en 1975, en la que estos recuerdan su glorioso pasado y se enorgullecen de sus antiguas culturas y civilizaciones. Pero este paraíso inicial tuvo un trágico final, puesto que:

«Entonces llegaron otros pueblos: sedientos de sangre, de oro, de tierra y de riquezas, llevando consigo la cruz y la espada, una en cada mano, sin conocer ni desear aprender los caminos de nuestros mundos, consideraron que estábamos por debajo de los animales, nos robaron nuestra tierra y nos separaron de ella, esclavizaron a los hijos del sol» (Arrien, 2014, pág. 17).

El manifiesto concluye con el voto de los representantes de los pueblos indígenas para recuperar las riendas de su destino y sus antiguas sabidurías. Y es en este contexto en el que la antropóloga Arrien descubre los cuatro arquetipos mencionados: la senda del *guerrero*, es decir, el camino vinculado con el poder y el liderazgo; la del *sanador*, centrada en el amor y la gratitud y encaminada a propiciar la propia salud y la del entorno; la del *vidente* que es el tercer arquetipo, el que desarrolla la visión interna y la intuición reforzando la creatividad personal, mientras que el *maestro* es aquel que ha buscado y obtenido sabiduría y sabe comunicarla a los demás.

Posiblemente, la conclusión que se obtiene de la lectura es que las temáticas chamánicas que aparecen son el pretexto para defender la tesis principal del libro: la necesidad de retornar a una vida más simple, natural y llana, recuperando la sabiduría ancestral de aquellos grupos indígenas ninguneados y masacrados por la autollamada civilización con su arrolladora e insaciable economía de mercado.

Para finalizar este epígrafe, es conveniente mencionar el reciente libro de Michael Harner (2015) titulado *La Cueva y el Cosmos. Encuentros chamánicos con otra realidad*, en el que el mismo autor comenta: «Desde la aparición de mi último libro, *La senda del chamán*, hace más de tres décadas, mi enseñanza ha sido fundamentalmente oral, en sintonía con las ancestrales tradiciones del chamanismo» (Harner, 2015, pág. 19).

El libro de Harner presenta una amplia muestra de informes recogidos y clasificados en un *Proyecto de Mapeo de Realidad no Ordinaria* (MRNO) desde la Fundación de Estudios Chamánicos en el que han participado más de cinco mil personas, todas ellas practicantes occidentales del chamanismo. En esos informes cuentan sus «viajes más allá del tiempo» y principalmente sus visitas al Mundo Superior, que Harner ha seleccionado por temas y que va comentando con su amplia experiencia. Casi a modo de testamento

vital escrito a sus 83 años concluye: «Soy antropólogo, chamanólogo, practicante del chamanismo y, en el caso de este libro, cosmólogo de las experiencias chamánicas occidentales. Nada más» (Harner, 2015, pág. 25).

Experiencias participantes en neochamanismo

Algunas generalidades

Desde el año 2006, en mis libretas de campo figuran descripciones detalladas de las diversas actividades en las que he participado, ya fueran organizadas por profesionales extranjeros o por neochamanas/os del país. Las primeras técnicas que voy a describir se orientan todas a limpiar o purgar el cuerpo o el alma y reciben nombres diversos, tales como: limpia, fuego chamánico, iluminación chamánica y alineamiento energético. Una síntesis breve sobre las mismas.

En una salida neochamánica a las montañas de Prades, tuvo lugar una «limpia individual», que llevaron a cabo los queros invitados para la ocasión, don Alejandro y doña Santusa, principalmente esta última. Son una pareja de indios quechuas que apenas hablan «cristiano», es decir, castellano.²⁹

La limpia se realiza en un riachuelo de aguas claras y frías y para el ritual son necesarias tres piedrecitas blancas que los participantes hemos buscado por los alrededores y una flor de color rojo que uno de los organizadores nos ofrece en una bandeja.

La maestra de ceremonias es, como ya se ha indicado, doña Santusa, que purifica en primer lugar a su marido, don Alejandro, que, con unos calzoncillos que podrían ser de los tiempos del cuplé, está en medio del riachuelo. Doña Santusa, situada frente a él con un recipiente lleno de agua del río en una mano y con una rama de boj que le sirve a modo de hisopo en la otra, parece rezar con devoción. Mientras, echa el agua por todo el cuerpo, comenzando por la cabeza, continuando por la parte frontal para pasar después a asperjar la espalda. Para finalizar la limpia, don Alejandro debe soplar con fuerza tres veces las piedrecitas, que a continuación arroja al río junto con la florecita roja. El ceremonial es muy similar para el resto de participantes que sumaremos la treintena: unos/unas entran en el agua helada totalmente desnudos, otras y otros lo hacen en bragas, tangas o calzoncillos, y tampoco falta quien entra en el riachuelo sin prácticamente desvestirse.

Mientras contemplaba el ritual titubeaba de si limpiarme también yo o ser sencillamente un observador participante. Le pregunto a mi mujer: «¿Vas a hacer la limpia?». La contestación es clara como el agua: «*Jo? Ni boja!* (¿Yo? ¡Ni loca!)». Continúo con la duda, pero el sonido rítmico del tambor que toca con fuerza uno de los participantes en la otra orilla y, sobre todo, el ver cómo otros se abrazan con los árboles (acción que siempre me ha impresionado vivamente) hacen que me decida con aquella típica reflexión: «Si no lo hago ahora, que tengo la oportunidad, ya no lo haré nunca, y seguro que un poco más tarde me arrepentiré», con lo cual me desnudé y recibí el bautizo limpiador en las aguas de un afluente del río Glorieta en plena montaña.

En el chamanismo o neochamanismo, la «limpia» puede realizarse con agua, pero también con fuego; es el caso del *fuego chamánico*, que protagonizó Auristela Guardia, una neochamana venezolana, discípula de Alberto Villoldo, ya mencionado anteriormente. Cuando este la vio, o mejor, contempló su campo áurico, le dijo: «Tú eres maestra, ¡apúrate!». Eso hizo, se formó como chamana y desde hace años imparte en Barcelona y Tarragona «La Rueda medicinal», formación que consta de cuatro talleres que duran aproximadamente una semana cada uno y reciben el nombre de: el Sur, el Oeste, el Norte y el Este. Auristela define al chamán/a como: «persona ordinaria con capacidades extraordinarias».

En una de sus estancias en Cataluña, la invitamos a dar una conferencia en la Facultad de Letras y, como complemento al acto académico, ella misma propuso organizar un fuego chamánico en el patio del campus. Con los permisos pertinentes de las autoridades académicas que no acababan de ver claro el evento, este tuvo lugar un atardecer de primavera de 2010.

Auristela, vestida con un poncho de vivos colores, sandalias y unas maracas en cada mano que no paraba de tocar, nos hizo colocar en un gran círculo —éramos 149 personas— mientras una pareja de expertos seguidores de la chamana encendían el fuego. Se nos pide que busquemos un bastoncito o ramita y que lo miremos fijamente para transmitirle con el soplo aquella idea, sentimiento o emoción que nos inquieta o nos hace sufrir. Cuando quememos el bastoncillo, con el fuego, por el principio de la magia simpática, quedaremos libres del desasosiego o temor que nos aquejaba. Eso a nivel individual. A nivel colectivo, dos personas, la más joven del grupo —una niña de unos ocho años— y el más viejo —un señor de pelo canoso de setenta y ocho—, hacen circular un grueso bastón

sobre el cual cada quien debe soplar con la misma intención, para después consumir las penas colectivas en el fuego chamánico purificador.

La neochamana, acompañada por el ritmo de tres tambores que no han dejado de tocar ni un solo momento, canta y baila con sus maracas y anima al personal, principalmente a sus seguidores, a entonar la canción fetiche que todos debemos cantar:

*«Nichi Tai Tai
En Iu Guai
Oranica, Oranica
Jei, Jei
Ou, Iu, Ai»*

La melodía es monótona y cansina y la repetimos hasta la saciedad mientras los participantes en fila india vamos quemando nuestras ramitas. A menudo, Auristela se coloca a la espalda del oferente y levanta ostentosamente los brazos para reforzar el simbolismo de protección y ayuda que emana del fuego. Asimismo, uno tiene que intentar asir el humo que desprende el fuego con los brazos y con las manos y dirigirlo a la frente, el corazón y el abdomen, donde se ubican algunos de los *chakras* más importantes.

Al final, y ya casi de noche, con un nuevo canto colectivo y danza ritual se despide el acto con una Auristela cansada, pero feliz por el éxito obtenido. En un aparte, me coge del brazo y me susurra: «Al año, cobramos entrada y tú y yo nos repartimos la plata».

En efecto, al año siguiente (mayo de 2011) volví a invitarla, y no precisamente para «repartirnos la plata», junto con un sacerdote maya, un austríaco de nombre Omrael Norbert Muigg, que disertó sobre la filosofía y la religión de los antiguos mayas de Guatemala.

Por su parte, Auristela Guardia explicó una nueva terapia –la *iluminación chamánica*– que calificó de visión contemporánea de una sanación ancestral. La iluminación consiste en un ritual para sanar aspectos emocionales del sujeto –tristeza, temores, dudas, estado depresivo, etc.– en el que intervienen los puntos cardinales, los animales de poder, la respiración de fuego o holotrópica, las plantas curativas o maestras, piedras y minerales específicos, todo lo cual permite «iluminar» el problema de fondo y activa su catarsis. Los diversos pasos del ritual los muestra a través de un vídeo protagonizado por ella misma y que comenta sobre la marcha. La secuencia a seguir es:

Determinar el motivo o problema que hay que resolver; abrir el campo sagrado con la invocación de las fuerzas arquetípicas; la apertura se realiza a los cuatro vientos (norte, este, oeste y sur) y también invocando al Sol, la Luna y, muy especialmente, a la Pachamama o Madre Tierra. Los cuatro vientos o puntos cardinales están simbolizados por animales de poder: sur (serpiente), oeste (jaguar), norte (colibrí) y este (cóndor); debe abrirse la mesa con todos los objetos medicinales de poder y activar al «sanador» que todos llevamos dentro; se convocan, primero, las aves, colibrí, cóndor y águila; una vez detectada la energía pesada en el campo luminoso, se devuelve la carga tóxica a la Madre Tierra, soplándola con fuerza y si es posible echándola sobre un fuego sanador; se convoca al jaguar para que acuda y devore los restos del problema; la sanación puede llegar a través de aguas sagradas mientras se respira intensamente; el ritual finaliza con el canto del ícaro «Nichi Tai Tai...», que abre el *chakra* del corazón por el que fluye con celeridad la energía sanadora.

Después de la Iluminación, habló el sacerdote austríaco-maya Omrael y la tarde debía finalizar encendiendo otro fuego chamánico como en el año anterior. Pero los hados, según Omrael, no eran propicios ni se daban las circunstancias adecuadas para encenderlo. Quizás porque en aquella misma hora debía empezar una semifinal de fútbol Barça-Madrid, que incluso sin la inestimable ayuda del fuego chamánico, ganó por goleada el equipo que merecía ganar.

El *alineamiento energético*, practicado por dos neochamanas brasileñas, Leticia Tui y Desirée Oliveira, y su socia catalana, Mei Samarra,³⁰ es un curioso método de sanación practicado a través de la canalización. El alineamiento energético tiene su propia leyenda de origen explicada en un folleto propagandístico, que voy a copiar para introducir el tema (que, dicho sea de paso, a mí no me resultó fácil de entender). Dice así:

«Hace más de treinta años, un farmacéutico interesado en fitoterapia, Aloysio Delgado Nascimento, decidió investigar y aprender los métodos de cura utilizados por las tribus indias brasileñas. Su intención era la de vivir seis meses con ellos, pero acabó prolongando su estancia durante catorce años, durante los cuales estudió y aprendió los rituales de cura. Observó que cuando había un indio enfermo en la tribu el chamán mandaba llamar a un indio sano. Mediante un ritual, traspasaba la emoción de la enfermedad del cuerpo del indio enfermo al del indio sano y conversaba con esta emoción. Así, el primero podía comprender qué emoción era la que estaba originando su enfermedad al verla manifestada en otro indio. Después el chamán trataba al indio sano que albergaba la enfermedad momentáneamente, y de esta forma sanaba a los enfermos.

Aloysio decidió traer la sabiduría india a la ciudad, libre de los rituales, en una terapia adaptada a nuestra civilización llamada alineamiento energético» (tríptico publicitario).

He asistido en un par de ocasiones a sesiones de alineamiento energético. Describiré el primer caso.

Las dos chamanas brasileñas escogen a una de las participantes, a la que bautizaré como Martirio, para alinearla energéticamente. Esta, que dice ser diseñadora de interiores, se tumba frente a Leticia Tui, una de las neochamanas, que la mira con fijeza. Se nos dirá que el «yo superior» de Martirio envía energéticamente información sobre su propia personalidad a la canal. La acción se compara a una especie de escaneo mental a través del cual, la canal puede conocer y empatizar con los problemas más profundos de la solicitante de alineamiento. El diagnóstico de Leticia es el siguiente: Martirio es una joven con muchas capacidades y posibilidades, pero con un nivel tan alto de inseguridad, principalmente en el ámbito laboral, que ella misma las lastra infravalorándose de forma indebida. La canal, ya plenamente instalada en la dimensión de la luz, pues es la que permite traspasar la información de una mente a otra, habla largamente de sus inseguridades y al final le pregunta a Martirio si se ve reflejada, o no, en el diagnóstico. Esta contesta: «Lo has clavado». Aquí comienza la catarsis propiamente dicha, en la que la neochamana canal, Leticia, hace suyos los conflictos de la paciente y en un largo monólogo –ahora íntegramente en portugués– expresa los sentimientos, emociones, percepciones, opiniones y contradicciones que vive Martirio con la finalidad de limpiar energéticamente y «alinear» correctamente su mente y su alma, a fin de liberarla de todas aquellas ataduras que le impiden vivir en paz consigo misma, objetivo final de la terapia. Para concluir, Leticia le pregunta a Martirio cómo está y la joven contesta que descolocada, pero contenta.

La sesión incluye el recitado de mantras, el toque de tambor y el canto de un hermoso ícaro y la indicación clara a que Martirio se conecte con el «Ministerio de Cristo», es decir, la energía o consciencia crística que hay en nuestro interior y que posee una dimensión muy sutil y regeneradora. Con un tierno y prolongado abrazo de las protagonistas, finaliza la sesión.

Ejemplos de otras actividades neochamánicas vividas en talleres diversos son, por ejemplo, la adivinación y la visualización también llamada contemplación.

La primera, la adivinación, se fundamenta en la concepción global de que el chamán (neochamán) trabaja con los espíritus de la naturaleza. También con la idea clave de que todo está interrelacionado, todo está vivo, y la misma energía conecta todas las cosas existentes. Por consiguiente, uno puede hablar o comunicarse con una piedra o con un

árbol indistintamente y resolver una adivinación con su ayuda. Alicia Luengas, en el taller ya mencionado de «La senda del chamán», explica un mecanismo sencillo para hacerlo. El demandante debe contemplar fijamente y con suma atención la piedra o canto rodado que previamente ha seleccionado y llevado al taller. Mientras acaricia el mineral, debe formular una pregunta en voz alta. La adivinación hay que hacerla siempre con un/una acompañante, llamado el secretario/a, una especie de *sparring* que ayuda a que la asociación de ideas que debe producirse a continuación sea fluida. Mi compañera de adivinación fue una muchacha de Granada que preguntó a la piedra por el futuro de una relación sentimental que parecía estar en punto muerto. Por mi parte, yo deseaba emprender el Camino de Santiago para ritualizar mi prejubilación y mi pregunta fue: «¿Conseguiré hacer todo el Camino de Santiago?» Mientras acariciábamos las respectivas piedras de adivinación y las mirábamos y remirábamos, comentábamos lo que estábamos intuyendo o percibiendo, ya fuera a través de la piedra que teníamos en la mano o por la «omnipotencia de las ideas» del padre Freud, y las respuestas, como era de esperar, se iban perfilando positivas en ambos casos: la relación sentimental de mi compañera de taller remontaría de su postración como el ave fénix y yo caminaría, como así hice, la peregrinación a Santiago.

La segunda técnica –la contemplación o visualización– se concretó en un taller titulado «Lánzate a volar», dirigido por Emilio Fiel. La práctica comenzó mirando fijamente –y sin gafas de ningún tipo– las nubes, pero también podía ser que el objeto de atención fuera una flor, un árbol centenario o un banco de piedra. En cualquier caso, se trataba de fundirnos con aquello que habíamos decidido observar y dejar atrás el mundo de la dualidad –yo soy yo y la flor es la flor o bien yo soy yo y la roca es la roca– para penetrar en el mundo de la unidad en la que la flor o la roca y yo somos lo mismo. Únicamente en estado de *samadhi* se produce esa experiencia advaita, que hace posible la comunión o fusión de mi yo con la flor o con la roca.

En otro orden de cosas bastante distinto, viví otras dos experiencias de carácter colectivo. La primera, ya mencionada, aunque indirectamente, al comentar la limpia, consistió en una salida con un matrimonio de paqos peruanos que presidían un colectivo de una treintena de simpatizantes con el neochamanismo andino por las montañas de Capafonts. El objetivo de la excursión-ceremonia consistía en hermanar los *apus*, o espíritus de los cerros andinos, con los que deben habitar en las montañas de Prades. El ritual específico para lograr tal objetivo consistió en la preparación de dos despachos uno

por la mañana y otro más solemne a media tarde en dos espacios –la Font de la Llúdriga (nutria) y la *Cova de les Gralles* (chirimías)– con una fuerza y calidad telúrica de primer orden. En ambos casos, la pareja de paqos –don Alejandro y doña Santusa– prepararon los despachos procurando siempre equilibrar los principios masculinos y femeninos a partir de las mesas que los participantes llevaban consigo y siguieron las prescripciones rituales de saludar a los cuatro puntos cardinales y entonar los himnos y canciones pertinentes. También se cuidó la parte de percusión y tambores y toque de didgeridoo, la preparación de las hojas de coca, el encendido del fuego y el aprovechamiento del humo como sahumero para el propio cuerpo. Las invocaciones fueron realizadas en quechua y únicamente unos pocos términos nos resultaron comprensibles –Pachamama, Perú, Machu Pichu, Ausangate, *apus*, *taita*, Tarragona, *inti*, *ajó*...– de las largas plegarias dirigidas a los espíritus de la naturaleza. Al atardecer, la humedad calaba los huesos y el frío en plena montaña era intenso, por lo que se decidió dejar la quema final de las ofrendas –el despacho– para otro día. Las responsables delegaron el compromiso en el paqo, asegurando que era hombre de total confianza y que materializaría el encargo con absoluta confianza.

La segunda ceremonia consistió en la activación de un tótem, construido en Liuramae, la finca que, cerca de Borja (provincia de Zaragoza), posee Emilio Fiel, neochamán y antiguo gurú de Arco Iris. La columna totémica es presentada como una antena de energía cósmica que religa los diversos mundos y se compara con otros lugares sagrados y de poder como el Machu Pichu, Tikal o el Tíbet, que tienen como misión ser «repetidores» de luz celestial y distribuidores de energía cósmica.

En la columna totémica, muy artística y laboriosamente esculpida, están representados los diversos mundos: en la parte inferior el mundo mineral con diversas piedras, cuarzos y minerales diversos. Le sigue el mundo vegetal, simbolizado por una copa de copal y diversas flores, y el reino animal, representado por los diversos animales de poder esculpidos en el tótem: el bisonte, los delfines, el jaguar, la serpiente-dragón y, coronando el conjunto, una gran águila con las alas extendidas. También figura una diosa desnuda con una cavidad (¿el útero?) en el que hay un altarcito que, a su vez, contiene minerales, flores, figurillas, cristales de roca y un pequeño fuego encendido, que parece ser un símbolo de fertilidad. Los rituales de activación del tótem consistieron en cantos y danzas concheras y diversos parlamentos de las autoridades y personajes invitados a la solemne ceremonia. Asimismo, una de las maestras del ritual enseña a los

participantes las danzas del tótem, representadas por los cuatro animales de poder más significativos: el bisonte, el delfín, el jaguar y el águila. Cada baile imita sus movimientos y cadencias, y los participantes aprenden unos pasos y unas coreografías, que en mi opinión son muy complejas, con una extraordinaria rapidez. Un fuego, encendido en un gran pebetero, y recuerdo de la visita a Liuramae de las trece abuelas, tiene la misión de iluminar esta nueva antena cósmica, que a su vez debe armonizar los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales, y todos los mundos que están en este³¹ en una representación simbólica de la Unidad y Completitud cósmica representada por el tótem de Liuramae.

Una sesión individual de sanación

Mayo de 2012. Tiene lugar en un pueblecito de Aragón, cerca de Borja y a 60 kilómetros de Zaragoza.

Cuando el neochamán me ve (le conocía de otro taller realizado en su centro), me saluda con un contundente: «¡Ya está aquí la vieja guardia!».

Me hace sentar frente a él, me mira fijamente con sus ojos penetrantes y, después de un convencional «¿Cómo estás?» que no espera respuesta, me dice que mi esquema corporal indica un físico sumamente débil («No tienes musculatura», lo cual es bien cierto y no hay que tener los ojos de gavilán o de chamán para darse cuenta) y que mi tono postural revela una indefensión e impotencia frente a la vida más que preocupante. (Me hace sentir como una especie de Woody Allen acobardado frente a todo.) Atribuye mi falta de virilidad a la influencia de mi madre: «Tu madre, de niño, se te comió con patatas, ¿verdad?». El toque psicoanalítico que no falte. A continuación me enchufa a un aparato (¡que tampoco falte la tecnología!) y observa que mis *chakras* están totalmente desequilibrados y que tengo una profunda herida en el plexo solar, pero me tranquiliza diciéndome que él, con sus poderes y habilidades, intentará subsanar este cúmulo de desaguisados que arrastro o soy.

Con los ojos vendados, me hace tumbar boca arriba y me enseña sin demasiado éxito, un tipo de respiración holotrópica para desbloquear las energías obturadas, mientras él da comienzo a un masaje por todo mi cuerpo, que es el más doloroso que me han hecho en la vida. Literalmente, veo las estrellas (como en los tebeos o en los dibujos animados infantiles). Me clava unos dedos que parecen garras y me arranca aullidos de dolor

mientras él, impasible, canturrea monótonamente un ícaro chamánico. Contesta a mis quejas y aullidos con un despectivo: «¡Algunos ya no soportan el dolor!», mientras continúa con sus zarpas masacrándome sin piedad. Para más inri tengo que recitar la fórmula «Yo soy» que, según parece, ayuda a circular la energía crística.

Total y resumiendo: cien euros por el masaje; para equilibrar los *chakras* me recomienda comprar un jade rojo (pero como no encuentran el rojo, me endosan una piedra blanca) que cuesta ocho euros; también un libro suyo (veinte euros, que me dedica: «Con cariño para Juan») y finalmente me recomienda una camiseta sobre el camino de Wirikuta de los huicholes de México que cuesta quince euros más. Pagué, pues, ciento cuarenta y tres euros por la sesión de sanación individual de desbloqueo de los *chakras*, que, desgraciadamente, continuaron tan bloqueados y desequilibrados como estaban, o quizás aún más.

Temascal

Recuérdese que la palabra temascal (también con «z» o «temazcalli») significa en náhuatl «cabaña del sudor». En los últimos años, la preparación de temascales en ambientes neochamánicos es algo frecuente. El objetivo de esta ceremonia colectiva es, fundamentalmente, lograr la limpieza y purificación en la esfera física, emocional, psicológica y espiritual de todos aquellos que participan en el rito.

El primer temascal al que asistí fue celebrado en Liuramae, dentro de un taller al que me he referido y titulado «Lánzate a volar». Antes de entrar en la construcción *ad hoc*, el conductor de la ceremonia nos explica que la oscuridad y alta temperatura que se alcanzará en el interior es una buena metáfora del retorno al útero materno, en este caso el de la madre tierra. También que el calor que generan las piedras incandescentes denominadas «abuelitas», y que serán colocadas en el centro del recinto al ser rociadas con agua, es el paradigma por excelencia de la fusión y vinculación con aquellos aspectos más telúricos de la madre naturaleza. Un mexicano, invitado a la ceremonia y amigo del conductor, comenta que, según la mitología azteca, en el inicio del mundo, únicamente existía la oscuridad, el caos y el calor, elementos específicos del temascal, que permiten, no obstante, el renacer a un nuevo día y a una nueva vida.

Digamos que en aquel caso³² la ceremonia siguió un patrón de neochamanismo tolteca y giró en torno del personaje carismático que la organizaba. Con su personalidad

arrolladora y autoritaria él mismo se convirtió en el único punto de referencia antes, durante y después del ritual purificador.

El último temascal al que he asistido se celebró el 14 de marzo de 2014, en el equinoccio de primavera, en una masía de un pueblecito del Tarragonés. La conductora fue una neochamana que habíamos entrevistado en un trabajo de equipo anterior y a la que bautizaré como Mujer Bisonte. A su colega masculino –recuérdese que en ciertos neochamanismos la complementariedad de sexos es imprescindible– también lo conocía de ocasiones anteriores y lo llamaré Lobito Greñado.³³ En esta ocasión, toda la ceremonia se desarrolló en un plano mucho más participativo por parte de los asistentes al ritual.

A media tarde (entre las cinco y las seis) vamos llegando a la masía, situada en un altozano y pintada con diversos colores. Allí vive la neochamana y en la parte baja de la finca hay un huerto y una explanada en la que se alza la estructura de un tipi construido con unos troncos entrelazados al estilo siux.

Cuando el grueso del personal –unas treinta y cinco personas– ha llegado, Mujer Bisonte nos reúne y nos explica sintéticamente en qué consiste el ritual. Nos lo presenta como un rito iniciático en el que una parte de nosotros mismos –la más tenebrosa y oscura, a la que siempre se refiere como «la parte chunga»– debe ser eliminada para que puedan florecer aquellas características más positivas que anidan en cada uno. Inscribe el ritual en el «camino rojo», modificado según los intereses específicos de la formación que ella misma, junto con su colega, Lobito Greñado, imparten. De entrada hay que propiciar a los *apus* –los tantas veces mencionados espíritus de las montañas y de la naturaleza en el chamanismo andino– para que bendigan el ritual colectivo que vamos a iniciar. Ella misma comienza la invocación dirigiéndose a uno de los puntos cardinales y a continuación tres miembros destacados del grupo nos hacen girar hacia las tres direcciones restantes mientras recitan sus propias súplicas.

Seguidamente, nos indica las tres labores previas al inicio del temascal propiamente dicho, que no empezará hasta que oscurezca.

La primera parte consiste en la preparación del fuego en el que se calentarán las piedras volcánicas –llamadas también las «abuelitas»–, y la coordinación de esta fase corre a cargo de una «mujer de fuego», a la que denominaré Alpaca Loca. Esta planifica concienzudamente la tarea y quedo gratamente sorprendido de ver cómo se prepara una fogata según los procedimientos ancestrales prescritos.³⁴

La segunda labor consistía en revestir y cubrir la estructura del tipi en el que iba a celebrarse el rito en honor de la Pachamama. Para ello, y siguiendo las instrucciones de la chamana conductora se bajan de la masía una gran cantidad de mantas con las que se empieza a cubrir el suelo y después, y de forma muy laboriosa, la totalidad de la estructura hasta cubrir las partes más difíciles, como es la techumbre. También aquí la labor fue realizada a conciencia para evitar cualquier agujero que habría supuesto el escape de calor exigido para la ceremonia.

La tercera actividad, más lúdica y en la que participaron unas pocas mujeres, se centró en adornar una tortuga, esculpida con tierra amasada y a unos pocos metros de la entrada del tipi. Las artistas decoran la tortuga con flores, ramas, hojas vegetales y conchas de caracoles y caracolas («*caragolines*» en catalán) de color blanco. Viven su tarea con gran cariño, poniendo en ella un cuidado exquisito.

Una vez concluidas las actividades mencionadas, se abre un largo periodo de espera de unas dos horas o quizás más, dedicado a la música, al canto o, también, a lo que cada quien prefiere hacer. Un grupo de tres o cuatro personas según el momento, encabezados por Lobito Greñudo, tocan el tambor, el didgeridoo y cantan con un entusiasmo que parece inagotable. Indudablemente, la más animada y marchosa es una muchacha andaluza, simpatiquísima, y que se viste con unos pantalones que imitan la piel de leopardo. De ahí que en el diario aparezca con el nombre de «la leoparda». Pues bien, Leoparda canta y toca sin descanso las letras del repertorio del grupo, que transcribo en nota.³⁵

Si alguien las ha leído observará que difícilmente ganarían ninguna englantina de plata en los juegos florales del pueblo más remoto, pero Leoparda les imprime un ritmo y un sentimiento que compensa sobradamente esas limitaciones, digamos, literarias o poéticas.

Además de cantar, las y los aspirantes aprovechan la larga espera para dormitar o meditar junto al fuego; para ofrecer sus mesas a las llamas que representan a la Pachamama; hay quien se desahoga llorando largamente e implorando la compasión de los *apus* y tampoco falta –caso de Alpaca Loca– quien se contornea y baila con frenesí al ritmo del tambor de Lobito Greñudo, acompañado por la voz de Leoparda.

Son más de las nueve de la noche –recuérdese que habíamos empezado alrededor de las cinco de la tarde– cuando Mujer Bisonte nos invita a entrar al tipi. A diferencia de los otros dos temascales en los que la entrada en la cabaña del sudor acostumbraba a ser a

pelo, aquí se nos aconseja entrar con un pareo, bragas, calzoncillos, bañador, etc. Son pocas/os los que no lo hacen así, aunque en el interior la gente puede desvestirse del todo. El acceso se hace por un turno riguroso de hembra/varón y antes de entrar una de las ayudantes se encarga de sahumar al personal con el humo del copal, pasándolo por distintas partes del cuerpo, con un énfasis claro en los genitales y la planta de los pies. Hace frío, pero la recepción es lenta y Mujer Bisonte, apostada en el umbral, va colocando en círculo a los participantes en el interior.

Una vez todos instalados, «la mujer de fuego» entra las «abuelitas», que son saludadas con gritos de alegría, destacándose por encima de todos la voz inconfundible de Leoparda, que con júbilo fervoroso exclama: «¡Abuelitas guapas!», como si las piedras incandescentes fueran la Virgen del Rocío y ella una romera piropeando a la Blanca Paloma de Almonte.

En el interior del tipi, la ceremonia se estructura en cuatro partes, conocidas como las cuatro puertas. En cada puerta se entran hasta nueve «abuelitas», que serán rociadas con el «agua de vida», lo que provocará las altísimas temperaturas que purifican cuerpos, mentes y almas y generan la catarsis deseada.

A cada puerta le corresponde un simbolismo explícito que es comentado sobre la marcha. La primera puerta –creo recordar que era la del Sur– está simbolizada por la serpiente. El animal totémico que se arrastra por las llanuras y los cerros de la Pachamama. Mujer Bisonte conduce directamente esta primera parte del ritual y nos conmina a ser conscientes de la parte «chungu» (recuérdese que así define los aspectos tenebrosos, negativos y sombríos de nuestra personalidad) para favorecer el renacimiento de nuestras facultades más luminosas. En esta puerta, como en las restantes, se cantan cuatro canciones al tiempo que suena el tambor y el didgeridoo. Concluida la misma, se abre la única entrada del tipi, con lo cual penetra un poco de aire fresco del exterior y se entran otras «abuelitas» incandescentes. Con el cierre de la puerta, se inicia esta segunda fase, que posee un significado fuertemente catártico y se insta a que los participantes expulsemos mediante gestos, gritos y exclamaciones *ad hoc* lo «chungo», es decir, el conjunto de sentimientos, actitudes y predisposiciones negativas, así como los malestares diversos que nos aquejan, el orgullo, los malos rollos con uno mismo, con la pareja, con los amigos, con los compañeros de trabajo..., es decir, con todo aquello que nos amarga la existencia y nos impide alcanzar el equilibrio y la deseada armonía vital. Lobito Greñado es quien conduce esa segunda puerta –el

Oeste, simbolizada por el jaguar– y desarrolla la tesis, bien extendida en el mundo *new age*, según la cual es nuestra mente la que genera los fantasmas y los monstruos que la pueblan y la atormentan.

La puerta tercera –la del colibrí y el Norte– se dramatiza positivamente como una forma más confortable y sana de vivir nuestra vida, siempre con la inestimable ayuda de la Pachamama. En este sentido debemos expresar un deseo intenso de cambio, simbolizado como una semilla que inmediatamente debe ser regada. Por ejemplo: «Quiero plantar en la vida la semilla de la amistad y la regaré con ecuanimidad», o «Quiero plantar en mi vida la semilla del amor y la regaré con pasión», incluso un «Quiero plantar en la vida la semilla de una vejez sin complejos y la regaré como pueda», etc.

Evidentemente, plantando y regando las semillas de los treinta y cinco participantes, esa puerta, presidida simbólicamente por el pequeño colibrí, se alarga considerablemente. Después de entonar las cuatro canciones pertinentes, se abre la puerta y en esta ocasión alguna de las responsables asperja con el «agua de vida» nuestros cuerpos sudorosos.

En la última y cuarta puerta –el Este, con el águila como animal de poder–, se repite la secuencia, pero las últimas «abuelitas» son ya saludadas con menos ánimos. Incluso la voz de la incombustible Leoparda parece mucho más débil y alicaída. Es la «*hora dels adeus*», de la despedida y de los agradecimientos pertinentes por el hermoso temascal vivido. Recuerdo bien uno de los comentarios de los participantes:

«Yo no sabía encontrar mi lugar en el mundo, lo cual me hacía sufrir y ser un desgraciado. Gracias a Mujer Bisonte [y en otros casos a Lobito Greñudo] descubrí y entré en el camino chamánico que me ha permitido ver cuál es mi objetivo vital y me ha devuelto el equilibrio y las ganas de vivir».

Se cantan las últimas canciones y se organiza una salida también ordenada, simétricamente inversa a la entrada. Después del sofoco vivido durante horas, un buen chapuzón en una acequia de agua helada y un plato de sopa de miso y el beber agua abundantemente señalan el final del ritual hacia la una de la madrugada y el regreso a casa.

Experiencias con ayahuasca

La última microetnografía de este capítulo está vinculada a la ingesta de la ayahuasca. He tenido un par de experiencias en este sentido, siempre relacionadas con talleres o seminarios de expansión de conciencia en el mismo centro.³⁶

Como ya se ha apuntado en repetidas ocasiones, la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) es una de las plantas de poder más populares en los ambientes neochamánicos o del *new age*. También he reseñado que la mencionada liana amazónica es consumida por numerosas etnias amazónicas, fundamentalmente, con finalidades terapéuticas, de sociabilidad y, en definitiva, como una forma de adaptarse y ayudarse a vivir en un medio que puede resultar muy hostil.

Todas esas cosas y principalmente su iniciación al chamanismo entre los shuars de Ecuador fue lo que explicó el Conductor a una concurrencia de médicos, terapeutas transpersonales, psicólogos, biólogos y consumidores habituales de sustancias psicoactivas distribuidos en un espectro de contraculturales, ecosofistas, *new agers*, *hippies* e indignados. Asimismo, comentó que el objetivo principal de la ingesta de ayahuasca era derrumbar la coraza del ego, y también difuminar los límites del espacio y del tiempo, para posibilitar un estado no convencional de consciencia que, a su vez, facilite una limpieza de cuerpo y mente, y una revisión biográfica a fondo. En diversos momentos de la velada se nos dirá que la ayahuasca y las sustancias psicoactivas en general no hacen más (ni menos) que activar las emociones, sentimientos e ideaciones que ya están dentro de cada uno y que hay que dejarlas aflorar libremente. El mismo Conductor describe las cuatro fases de la estructura ritual de una ingesta: la entrada, la experiencia del caos, la experiencia de la muerte y la regeneración personal y grupal. O dicho en términos más psicoanalíticos: se trata de abrir el mundo interno para ver y observar qué es lo que allí ocurre, y a partir de ahí, reestructurar los desequilibrios entrevistos y enriquecer la propia personalidad desde esa experiencia profunda.

Finalizada la introducción teórica, nos colocamos en fila y, como quien va a tomar la comunión —esa fue la expresión utilizada—, nos acercamos a dos colaboradores del Conductor que con un vasito van repartiendo el brebaje a los participantes. La ayahuasca es negruzca, áspera, amarga y de un gusto francamente desagradable.

Después de la consumición volvemos a nuestros asientos y la liturgia continúa. Se van apagando progresivamente las luces y en el centro hay dos velas que lanzan un resplandor muy intenso (o eso es lo que me parece). A pesar de las setenta y pico de personas que participamos en la ceremonia, el silencio es absoluto. Cada diez o quince

minutos se escucha un suave sonido de ramas que alguien, supongo que el Conductor, sacude rítmicamente a modo de maracas y que acompaña con el silbo de una melodía, siempre idéntica. El olor de incienso (o ¿copal?) que quema en abundancia en el centro ayuda a crear la atmósfera ideal.

A nivel físico o corporal, la ingesta me produjo pocos efectos: ni vomité, ni tuve ganas de hacerlo; tampoco la necesidad habitual de defecar. Por lo que respecta a la mente y sus correlatos psicológicos, pronto entré en una especie de embriaguez suave y agradable que me condujo a una sensación de relax, serenidad y paz conmigo mismo. Tenía la sensación de soñar despierto, pero un soñar sin sueños. No tuve las visiones de serpientes de colores vivos que esperaba tener (a pesar de que las serpientes siempre me han causado un repelús intenso), sino que la cosa se limitó a permanecer en un estado de serenidad en el que notaba un agradable transcurrir del tiempo sin más.

Mientras permanecía en este estado, nos avisaron de que iban a encender las luces para quienes desearan tomar una segunda dosis. Casi todos nos apuntamos. Después, de nuevo, la oscuridad, el silencio (únicamente interrumpido por aquellos que acudían precipitadamente a vomitar o al servicio) y el paso tranquilo de las horas. Deseaba poder acostarme en una cama cómoda para gozar más intensamente de ese estado de nirvana o de serenidad intensa, pero vacía de contenidos. Permanecí en ese estado de embriaguez, dulce y relajado, indiferente a todo, hasta el final.

Sobre la una de la madrugada suena una música suave, primero de instrumentos antiguos, después las melodías de las arias de una cantante de ópera con una voz espléndida y, finalmente, el famoso *Cant dels ocells* interpretado por Pau Casals en el no menos famoso concierto del violoncelista para los Kennedy en la Casa Blanca. En la grabación se percibían los suspiros del músico y en buena medida ese fue el detonante para regresar a la realidad convencional. En esta, los neófitos, siguiendo la tradición del centro, recogimos y lavamos los baldes de los vómitos ajenos y recogimos las mantas utilizadas durante el ejercicio.

Al día siguiente, también por la noche, se repite el mismo ritual. El servicio de orden de la casa nos desea un «buen trabajo», insistiendo en la idea de que la ingesta es un trabajo tanto psicológico como espiritual, y se nos invita a salir fuera a contemplar la noche. Realmente, la luna llena es espectacular y la ingesta efectuada estimula a vivir y fundirse con la naturaleza. De todas formas, el frío es tan intenso que la dicha dura poco

y todos regresamos al interior a dormir con nosotros mismos y con nuestro inconsciente.

Finalizada la ceremonia, comentamos lo ocurrido y las experiencias resultan muy variadas: desde el mal rollo total a la indiferencia y el no enterarse de mucho en otros casos, a la extrema felicidad de unos pocos afortunados. Un participante antiguo y fiel del centro comenta que la sustancia funciona a partir de tres parámetros: el estado de la persona que la ingiere, la calidad de la liana hervida y cocinada y el *setting* o el contexto en el que se ingiere.

Dos años después de esta experiencia, la repito en otro taller, «Las tres vías del corazón» (2013), y desde el principio todo cambió. La ingesta –también realizada al estilo sacramental– me supo fatal. De entrada percibí el olor, el gusto y la textura de la ayahuasca como algo sumamente desagradable y asqueroso que me producía casi de inmediato una intensa sensación de mareo, con náuseas y unas bocanadas intensas que me dejaron las tripas revueltas. Noté también las ruidosas arcadas de los que salían a vomitar y la vaga esperanza de poder gozar de una fructífera expansión de conciencia se desvaneció a marchas forzadas.

El malestar físico me condujo rápidamente a otro malestar, el psicológico, en forma de confrontación directa con mi infierno interior. La experiencia de caos era brutal y me arrastró directamente al colapso y al pánico. Me vi a mí mismo fragmentado en mil pedazos y tuve la sensación de vivir una sesión de psicoanálisis salvaje. Capté en mi interior unas pulsiones inconscientes (?) que me repugnaron y, con una crudeza avasalladora, percibí mi vida como un auténtico sinsentido, una nada total y un vacío aterrador que me recordaron al sátiro Sileno cuando sentenciaba que «lo mejor es no haber nacido».

Maldije la sustancia que me presentaba sin vaselina los aspectos más desagradables de mi existencia y percibí la imagen arquetípica de la Gran Señora, la Ayahuasca en mayúsculas, personificada con sus colores selváticos que me tenía amordazado y esclavizado. En mi delirio pensé que deseaba devorarme o despedazarme.

Una de las pocas sensaciones agradables que conservo de la velada es que, cuando a trompicones, salí fuera a contemplar la noche, los árboles del bosque y las estrellas me pareció de una belleza infinita y cargada de vida. Las hojas refulgían y, por contraste con mi infierno interior, capté con una profundidad inusual la belleza del mundo exterior. Metafóricamente, el cielo fuera y el infierno dentro, pero a diferencia del título del

hermoso libro de W. Blake *Le mariage du ciel et de l'enfer* (1946), mi cielo y mi infierno no se casan, sino que el infierno todopoderoso aplasta al pequeño y lejano cielo.

Mi aspecto debía de ser patético, pues el Conductor se me acercó y, sonriendo, me dijo: «Te ha subido, ¿no?». Y añadió: «Hoy ha subido a mucha gente».

Con unas ganas locas de estar solo, odiando a todo el mundo –y a mí mismo más que a nadie–, me acosté en mi camastro, mareado y hecho polvo. Pasé la noche fatal, con un sudor frío y pegajoso, temblando continuamente y con unas visiones caóticas y lúgubres que me impidieron dormir.

A la mañana siguiente, uno de los entendidos y habituado a la ingesta me comentó que la ayahuasca tiene eso, que tú nunca sabes con antelación si la ganas o la pierdes, ni si excitará tus ángeles o tus demonios interiores.

De este forma y para concluir, en una misma sesión colectiva, unos pueden no enterarse de nada, otros se colocan pura y simplemente, a unos terceros les da un mal rollo tremendo (como a mí) y finalmente están aquellos que gozan de su «trabajo interno» y vislumbran durante unas horas las mieles de la gloria y las bienaventuranzas del paraíso.

Recapitulación

A modo de síntesis, tanto para los chamanismos como para el neochamanismo, pienso que se puede afirmar que la concepción chamánica de la realidad es siempre muy similar, y se materializa en la imagen de un cosmos caracterizado por su integración y su holismo. Las diversas esferas con las que el pensamiento occidental aborda la visión del mundo y lo clasifica –mundo mineral, vegetal, animal, humano y sobrehumano–, distinguiendo cada uno de los demás en forma de comportamientos estancos, se difuminan en la concepción chamánica y las fronteras se diluyen favoreciendo la interpenetración de los estamentos o niveles mencionados. Recuérdese, en este sentido, que a través del proceso de dietar una planta, el chamán o neochamán puede convertirse en ella, o en estado de trance, metamorfosearse en jaguar, en lobo o en cualquier otro animal de poder. Asimismo, quien se maneja en esta concepción y a través de diversos procesos ya apuntados, puede identificarse o convertirse en agua, río, nube, humo, planta, cerro o cueva, o metamorfosearse directamente con la madre cósmica (Gaia o la Pachamama), fundiéndose con el Todo o, mejor aún, siendo Todo, en una línea muy similar al «Tú eres Eso» de la doctrina advaita vedanta hindú que trataremos casi al final del libro.

En la concepción animista del chamanismo, todo, como indica su nombre, tiene alma o ánima y posee vida: el subsuelo, la piedra, el río, el sol, las estrellas, las nubes, el aguacero, el fuego, el humo y ya no digamos el mundo vegetal y animal. Todo, absolutamente todo, goza del mismo principio de la vida y está empapado por la energía cósmica que fluye a raudales por doquier. El origen de esa energía puede ser telúrico (de nuevo la Madre Cósmica) o celestial (Viracocha, Wakan Tanka, el Gran Espíritu, Dios, etc.) y en muchos casos la energía vivificadora es el resultado de la unión de ambas fuerzas; de la Tierra y el Cielo.

Pero, no solo todo está vivo y se nutre de la misma energía universal, sino que todo cuanto nos rodea envía sus mensajes que pueden ser leídos o interpretados por aquellos que conocen los códigos pertinentes. El chamán o la chamana son precisamente aquellos que poseen esa sabiduría que les permite descifrar las conexiones energéticas que cruzan la existencia, pero que no siempre son ni fáciles ni evidentes de percibir si no se posee el tercer ojo o el sexto sentido.

Algunas películas ilustran bien esta visión del mundo animista y arcaica y las primeras que me vienen a la mente son *La selva esmeralda* de John Boorman (1985) o *Avatar* (2009) de James Cameron, director este último con formación antropológica. A pesar del maniqueísmo explícito en el que se asienta el film –la maldad de los «civilizados» frente a la bondad de los «primitivos»–, en el universo primigenio de Pandora, sus cinco mundos –el mineral, el vegetal, el animal, el humano y el de los espíritus– se alían en una profunda interacción defensiva para repeler el ataque y la invasión de la que han sido objetos.

De la cosmovisión podemos pasar al protagonista central de la misma, el chamán o neochamán que, como también se ha visto, es quien puede transitar desde la concepción convencional de un cosmos fragmentado a otra realidad unitaria y caracterizada por su completitud. Como también se ha puesto de relieve, el chamán es aquel ser que ha experimentado una llamada del más allá, de los espíritus, en general genuina y vivida como auténtica (como en todas las profesiones también hay chamanes y neochamanes que son unos farsantes o unos fantasmas), que le ha conducido a una iniciación específica. En ese proceso se involucran el mundo de las plantas, de los animales y de la propia tradición social y repercute en aspectos materiales, sociales, emocionales y espirituales de quien lo vive y experimenta. Con ganas o sin ellas, recuérdese que la vocación al chamanismo no siempre es vivida con gozo, el o la protagonista adquiere las capacidades para traspasar el umbral de lo humano y acceder al mundo de los espíritus, con quienes establece unos vínculos estrechos.

El tránsito o peaje de un mundo a otro –de la *realidad ordinaria* a la *realidad no ordinaria* (Castaneda) o del *estado normal de conciencia* al *estado chamánico de conciencia* (Harner)– implica una serie de modificaciones importantes en lo que podríamos llamar las formas de comprender el mundo y las facultades humanas convencionales para hacerlo. En primer lugar, aquellas parejas de opuestos convencionales tales como: mundo de aquí/mundo de más allá; mundo exterior/mundo interior; vigilia/sueño; cuerpo/mente/alma; realidad objetiva/realidad mítica; etc., se debilitan o desaparecen, y el sueño, la visión, la imaginación o, como antes apuntaba, el tercer ojo o el sexto sentido pasan a ocupar un primer plano en la nueva percepción holística de la realidad y, junto con la intuición, la videncia o la canalización pasan a ser facultades o capacidades más valoradas que el conocimiento que se obtiene de los sentidos o por el pensamiento lógico consciente.

El trance³⁷ –o el éxtasis como lo llamaba Eliade y otros– es, naturalmente, el estado ideal en el que todas estas fuerzas y poderes entran en acción. También hemos identificado las diversas maneras de entrar en trance: la música y, muy especialmente, el retumbar del tambor; el baile extático; los ejercicios ascéticos prolongados; la respiración holotrópica, holorénica o de fuego; la ingesta de sustancias alucinógenas como el tabaco, la ayahuasca, el peyote, los diversos hongos alucinógenos, así como las daturas, especies que abundan en la Amazonia, los Andes, las llanuras y bosques de América del Norte o de Siberia, según los casos. Todo lo dicho son mecanismos privilegiados para entrar en el estado chamánico de consciencia, también llamada conciencia alterada, modificada o expandida. Es en ese estado cuando las capacidades numinosas del chamán llegan a su expansión máxima y le permiten vislumbrar lo que Rudolf Otto denominó el «*mysterium tremendum et fascinans*», reservado no únicamente al chamán, sino también al místico, al médium, al visionario o al profeta. También Aldous Huxley intuyó y vivió esa sabiduría en la que «hay un oscuro conocimiento de que todo está en todo, de que todo es realmente cada cosa». Es decir, una sabiduría global, holística y perenne, por la que son pocos los que se aventuran y cuyos laberintos están lejos de la comprensión del común de los mortales.

Otra cuestión complementaria es, en mi opinión, la idealización que desde el ámbito neochamánico sobre todo se ha hecho del mundo del chamán, de su persona y de su contexto. En este sentido, no solo es visto como el depositario de una sabiduría ancestral, sino también como el paradigma del «buen salvaje» rousseauiano que vive de forma natural, alejado de la artificiosidad moderna y que respeta el entorno siguiendo los principios de la ecología profunda. Los «pueblos naturales» de los que el chamán es guía y líder carismático son los que viven en las selvas, en las punas, en los desiertos y en otras zonas difíciles de habitar, pero que precisamente por la fragilidad de su entorno mantienen un vínculo respetuoso con la naturaleza, no la contaminan y conservan una profunda conexión con el ambiente. Algunas de las prescripciones chamánicas o neochamánicas que regulan el vínculo con el mundo adyacente implican un grado de respeto impensable en la concepción convencional occidental: recuérdese que para entrar en un bosque, cortar una rama, una flor, bailar junto a un árbol de poder o abrazarlo o incluso coger una piedra hay que solicitar el permiso pertinente a los *devas*.

La alta valoración de la conservación de determinadas naturalezas «primitivas» frente a la contaminación y destrucción del medio ambiente impulsadas por el capitalismo y el

desarrollismo corren parejas a la fascinación por la vida tribal, la vida comunitaria en las malocas o en pequeñas bandas, y así muchos grupos o simpatizantes neochamánicos y sus dirigentes se autocalifican de «tribus» y entre ellos se perciben como miembros de las mismas.

En mi opinión, esa fascinación por lo primitivo va ligada con lo que Sigmund Freud denominó la «omnipotencia de las ideas» y el pensamiento mágico que, por ejemplo en el caso del chamanismo esencial, se reflejaría en planteamientos del tipo: «ahora deseo ir al mundo celestial volando, pues, ningún problema, emprendo el vuelo y lo visito». En otras palabras, la creencia de que el poder de la mente y de la imaginación es absoluto y que aquello que se desea puede conseguirse y materializarse simplemente por el hecho de desearlo. La identificación entre aquello que uno imagina y desea y lo que realmente es, caracteriza, según Freud, al *niño*, al *primitivo* y al *neurótico*. Todo parece indicar que habría que añadir una cuarta categoría de fieles creyentes en la «omnipotencia de las ideas»: la de los *new agers*, en general, y de los chamanes y neochamanes, en particular.

Pienso que el resultado de lo apuntado en estas últimas páginas nos conduce directamente al meollo de la tesis del libro: la de que tanto el chamanismo como el neochamanismo constituyen variantes del «retorno al paraíso» o de la «nostalgia de los orígenes». Mircea Eliade, con quien hemos iniciado el capítulo y el retrato robot del chamán, alude directamente al tema diciendo:

«En muchas tradiciones, la amistad con los animales y la comprensión de su lengua constituyen síndromes paradisiacos. En el principio, o sea en los tiempos míticos, el hombre vivía en paz con los animales y entendía su lengua. Solo después de una catástrofe primordial, comparable a la “caída” de la tradición bíblica, el hombre se volvió lo que es hoy: mortal, sexuado, obligado a trabajar para alimentarse y en conflicto con los animales. Al prepararse al éxtasis, y durante el éxtasis, el chamán suprime la condición humana actual y re-encuentra, provisionalmente, la situación inicial. La amistad con los animales, el conocimiento de su lengua, la transformación en animal, son otros tantos signos de que el chamán ha reintegrado la situación “paradisiaca” perdida en el albor de los tiempos» (Eliade, 1993, pág. 95).

En el epílogo de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Eliade vuelve a insistir en el tema de la «nostalgia del paraíso» (Eliade, 1993, pág. 387) que, según él caracteriza en buena medida la metafísica indígena. Posteriormente, otros autores, de entre los que destacaría Ken Wilber en *Después del Edén* (2008), Robert M. Torrance en *La búsqueda espiritual* (2006), y Manuel Almendro en *Chamanismo. La vida de la mente nativa* (2008) abundan en las mismas figuraciones simbólicas: la del chamanismo

y neochamanismo como reflejos de la Unidad y Completitud iniciales en un sistema bien articulado y definido en el que el Hombre, la Naturaleza y Dios están armónicamente compaginados. Esa armonía, esa plenitud y ese estado de paz cósmica constituyen, indudablemente, la imagen más viva y contundente de la etapa paradisiaca de la que gozó la humanidad *in illo tempore*, es decir, en el tiempo mítico de los orígenes.

3. La vía de la gnosis

La gnosis clásica

Definición, fuentes y contexto doctrinal

Gnosis significa «conocimiento» en griego y por consiguiente un *gnóstico* es aquel que conoce.³⁸ Pero hay que añadir, inmediatamente, que el conocimiento y saber gnóstico tienen un marcado carácter religioso y espiritual que los acerca mucho más a la fe que al conocimiento razonado.

Según A. Piñero y J. Montserrat, dos expertos que serán omnipresentes en las páginas que siguen: «toda gnosis parte de la creencia firme en la existencia de un Dios absolutamente trascendente, existencia que no necesita ser demostrada» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 39). Asimismo, el saber gnóstico es un medio –más exacto sería decir que es *el* medio– a través del cual unos elegidos –los «pneumáticos» o «espirituales»– alcanzan la redención y la salvación.

En la historia de las religiones, gnosis o gnosticismo son conceptos que se reservan a «un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el siglo I de nuestra era y que florece con esplendor en el siglo II» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 33). Este sincretismo, como veremos, bebe directamente de las grandes religiones monoteístas del momento –judaísmo y cristianismo–, pero también con abundantes pinceladas paganas, y aborda los grandes temas de reflexión y especulación de la época: la divinidad (teología), el origen del mundo y de los cielos (cosmología y astrología), sobre los seres de los mundos intermedios (ángeles y demonios), la realidad humana (antropología) y la posibilidad de ciertos hombres –los gnósticos– de salvarse (soteriología y escatología). Asimismo, la tesis que sustenta todo el edificio especulativo es de claras resonancias platónicas: todo cuanto existe y puede ser conocido en este mundo no es sino el reflejo degradado y envilecido de un ámbito superior y divino. Lo que para Platón era el mundo de las ideas, para los gnósticos es el *pleroma* (del griego, lleno, pleno, es decir, el mundo de la plenitud y la completitud). El deseo de acercarse o conocer esa plenitud es imperioso y en nueva cita textual de Piñero y Montserrat:

«es como una *nostalgia de los orígenes* y procede del anhelo humano por alcanzar la unidad del conocer y del ser, el deseo de fusión del hombre con el Ser por antonomasia, del que se cree proceder» (Piñero y Montserrat,

2011, pág. 39, el énfasis es mío).

Resumiendo: «gnosis» es el conocimiento «perfecto» sobre todas las cuestiones mencionadas y que se diferencia y opone al conocimiento ordinario. Los que detentaban el primer saber se autoconsideraban «miembros de un grupo elitista que posee un conocimiento religioso exclusivo» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 35). Además de exclusivo, era percibido como «ciencia» revelada dirigida a esa élite. Desde su perspectiva, la sociedad estaba compuesta por ignorantes y conocedores y esos últimos se diferenciaban entre conocedores ordinarios y profundos. El gnóstico era, por supuesto, el conocedor profundo de todos los misterios teológicos, cosmológicos y antropológicos, el sabio por excelencia.

Las fuentes de la literatura gnóstica se distribuyen entre los siglos I y IV d. C. y en buena medida los grandes textos originales se han perdido. Algunos autores dividen esas fuentes en directas o indirectas, también denominadas primarias o secundarias.³⁹ Otra forma de clasificación, que es la que voy a tener en cuenta aquí, considera el origen doctrinal de las mismas: paganas, judías y cristianas.

Entre los textos de *origen pagano*, el más conocido es el *Corpus Hermeticum* y *Asclepio* con el famoso «Discurso de Hermes Trimegisto: Poimandrés». De inspiración pagana, pero claramente emparentado con apócrifos cristianos y de la llamada literatura hermética.

Las fuentes judías están representadas fundamentalmente por escritos hebreos o arameos conocidos como los *textos de Qumrán*, o también los *manuscritos del Mar Muerto* o del *desierto de Judá*. En castellano han sido traducidos y editados por Florentino García Martínez, investigador del Center for Religious Studies y del Qumrân Institute, de Groningen, en los Países Bajos.

En una detallada y erudita introducción, Florentino García cuenta que en el origen del descubrimiento están los beduinos de la zona que accidentalmente hallaron los textos en cuestión. Una versión relata cómo un pastor que seguía los pasos de una cabra descarriada encontró la primera cueva con manuscritos. La otra narra algo similar, pero que fueron tres los pastores que en una cueva encontraron diversas jarras de manuscritos que vendieron a un anticuario de Belén. Esto ocurrió a finales del año 1946 o a principios de 1947.

Cuando poco después se confirmó la importancia del hallazgo y por consiguiente también el valor monetario del mismo, comenzó una competencia entre instituciones especializadas –École Biblique Française, la American School of Oriental Research y el Museo Palestino–, que, a partir de 1949, organizaron exploraciones conjuntas o por separado por la inhóspita región. Los beduinos que conocían a las mil maravillas el terreno y sus quebradas y cuevas por haber vivido allí desde siempre, redoblaron también sus búsquedas de algo que representaba una auténtica fortuna para ellos. Con la guerra árabe-israelí de 1967 y la ocupación del territorio por parte de los judíos, el gobierno de Israel confiscó los manuscritos que estaban en poder de un anticuario de Belén, el máximo intermediario de la compraventa de dichos documentos, y decidió construir un museo para conservar los manuscritos, el llamado Santuario del Libro. En él se almacenan y exponen gran parte de los 850 manuscritos conocidos hasta el momento.

El estudio de los documentos de Qumrán ha demostrado que pertenecieron a un grupo sectario –los esenios– que habían vivido en la misma localidad y habían acumulado diversos textos que, a diferencia de los de Nag Hammadi, en Egipto, a los que inmediatamente me referiré, poseen una unidad interna considerable. Muchos documentos parecen haber sido copiados en el *scriptorium* de la misma comunidad esenia, una asociación casi monástica, rigorista, ascética y de tradición apocalíptica que, para huir del mundanal ruido, se habían refugiado en las soledades del desierto de Judá, donde aguardaban un fin del mundo que consideraban inminente.

Casi por las mismas fechas que en Qumrán –los especialistas hablan ahora de una horquilla entre 1945 y 1947– se producía otro hallazgo, esta vez en el Alto Egipto, en la región de Quenoboskion en un lugar llamado Nag Hammadi. Allí, dos hermanos que trabajaban en el desierto encontraron, también por casualidad, una gran jarra de cerámica, cuidadosamente sellada y que había permanecido debajo de una gran roca durante centenares de años.⁴⁰ Cerca del lugar había existido un antiguo cenobio que seguía la regla de san Pacomio.

Al igual que en Qumrán, también sobre Nag Hammadi hay una leyenda de origen o, mejor dicho, una historia rocambolesca de asesinatos, venganzas de sangre y ocultamiento de los trece libros que contenía la jarra. Uno de los jóvenes descubridores –Mohamed Ali, el mismo nombre que posteriormente tomó Cassius Clay, el boxeador– enseñó algunos de los materiales hallados al sacerdote copto del pueblo, quien, a su vez, los mostró a un hermano suyo, que era historiador ambulante y que ya intuyó la

importancia del hallazgo. Mientras, la madre de los descubridores iba arrancando algunas páginas de los manuscritos para avivar su estufa... La noticia llegó al Departamento de Antigüedades de Egipto, que decidió la incautación del material y su traslado al Museo Copto de El Cairo, en el que su conservador comenzó a estudiar los textos y, convencido de la extraordinaria importancia de los mismos, intentó parar el sucio trasiego de volúmenes que ya existía entre los anticuarios del país. La llegada de un joven erudito francés, Jean Doresse, confirmó todos los pronósticos y puso de relieve el valor de unos textos gnósticos escritos en copto y totalmente desconocidos hasta aquel momento. El mismo Doresse comenzó su estudio y publicación.

Las obras de la biblioteca de Nag Hammadi, a diferencia de los manuscritos de Qumrán, no son homogéneas e incluyen tratados estrictamente paganos como *Asclepio*, que, como ya he señalado, pertenece a la gnosis hermética, obras judías no cristianas o con un barniz cristiano, textos del judaísmo helenístico de carácter esotérico y, lógicamente, los tratados gnósticos cristianos propiamente dichos.

Tres grandes investigadores –Antonio Piñero, Josep Montserrat y Francisco García Bazán– prepararon la edición española, publicada en tres volúmenes por la Editorial Trotta. Asimismo, los dos primeros, Piñero y Montserrat, firman una magnífica introducción general que orienta al lector sobre cómo poder interpretar las complejas y variadas especulaciones gnósticas. Añadiré que para quien no está familiarizado con ellas, como es mi caso, los razonamientos gnósticos pueden resultar tan enigmáticos como sorprendentes y con unas afirmaciones que sencillamente descolocan al lector que ignora la desbocada imaginación de los mismos.

Digamos, sin entrar en detalles, que en este mundo abigarrado de papiros, códices y fragmentos destaca el *Codex Askewianus* (llamado así por el nombre de su primer propietario), que contiene el tratado de *Pistis Sophia* (Fe Sabiduría), editado por F. García Bazán.⁴¹ En esas fuentes primarias, mis preferencias concretas se han decantado por «El himno de la perla», la «Carta a Flora de Ptolomeo» y «El libro del gran discurso iniciático». Otros textos más difíciles de roer son: «Apócrifo de Juan», «La hipóstasis de los Arcontes», «Evangelio de Tomás» y «Evangelio de la Verdad». Finalmente, un texto absolutamente enloquecido y que parece redactado por un demente, un loco de atar, es el titulado «Sobre el origen del mundo».⁴²

Los hallazgos de Qumrán y de Nag Hammadi constituyen las fuentes primarias más importantes sobre el gnosticismo antiguo. Pero también son útiles las fuentes

secundarias, representadas fundamentalmente por los heresiólogos cristianos, es decir, los defensores de la ortodoxia, de entre los cuales destacan tres: Ireneo de Lyon (siglo II), autor de una obra clave titulada *Adversus haereses*; Hipólito de Roma (siglo III), autor de una *Refutatio* (también conocida como *Elenchos* o *Philosophumena*) y, en menor medida, Epifanio de Salamina (siglo IV), autor de *Panarion*, que incluye la bella «Carta a Flora de Ptolomeo».

Los citados escritores antiheréticos redactan obras polémicas contra sus oponentes gnósticos, de los que reproducen y copian sus obras con el objetivo principal, en palabras de Montserrat, de «desvelar el sistema especulativo anticristiano que se esconde bajo las apariencias de la ortodoxia» (Montserrat, 1983, pág. 33).

También Plotino y su discípulo Porfirio refutaron las tesis gnósticas en su conjunto, aunque en muchos casos parecen defender unos principios doctrinales similares. Veamos, pues, ciertos aspectos del contexto en el que se desarrolla la gnosis.

El «gnostikós», el conocedor por excelencia con la connotación de iniciado, nunca se definía a sí mismo como «gnóstico», sino como «elegido», «espiritual» o «pneumático». ¿Por qué? La contestación está estrechamente vinculada con la consideración negativa que la Iglesia ortodoxa dirigía contra los gnósticos, tachándolos de heterodoxos y herejes.

Como es bien sabido, a partir del edicto de Milán, dictado por Constantino en el año 313, una de las primeras prioridades de la Iglesia, tanto la occidental como la oriental, fue la de fijar el corpus de verdades y dogmas de obligado cumplimiento y diferenciarlo de aquellas otras creencias que debían ser rechazadas. El mismo Constantino convocó en Nicea, una pequeña ciudad próxima a la futura Constantinopla, un concilio con el fin de debatir esas cuestiones. Esto ocurrió en el año 325.

Determinar y fijar la teología oficial y proclamar la doctrina ortodoxa no era una cuestión fácil. Según Evangelista Vilanova (1984), hasta el siglo IV, lo que era ortodoxia, herejía o cisma, tenía unas fronteras inciertas y el cristianismo preniceno (Montserrat, 1983, pág. 36) era doctrinalmente muy variado y, si bien el episcopado fue imponiendo su autoridad en cuestiones doctrinales y de disciplina, faltaba un criterio firme que definiera lo que era ortodoxo y lo que no lo era.

Según E. Vilanova, la fijación de la doctrina oficial no era una cuestión puramente neutral, sino que los diversos grupos que ya integraban la Iglesia intentaban presionar para imponer sus propios criterios y el canon sagrado y la ortodoxia acabaron siendo el

reflejo de los intereses sacerdotales, episcopales e imperiales del momento. En palabras de Vilanova, que traduzco: «la ortodoxia es la interpretación del mundo que hace una determinada religión, que comporta [...] una ética (en el sentido de praxis) que quiere ser la traducción en la vida cotidiana de los enunciados de la ortodoxia» (Vilanova, 1984, pág. 100). De esta forma, la ortodoxia fija un corpus, un discurso religioso que explicita la visión, o una visión del mundo que, a su vez, determina cómo las personas deben comportarse. Y todo ello se fundamenta en un sistema de autoridad, de coacción y de manipulación simbólica. En este proceso de uniformización –continúa E. Vilanova–, «el símbolo se convierte en unívoco, la apertura del símbolo es sustituida por el culto de la fuerza» (Vilanova, 1984, pág. 101) que desemboca en la teología oficial. Esta se niega al diálogo con los heterodoxos (aquellos que piensan de forma distinta sobre las mismas cuestiones) y los estigmatiza en nombre de una autoridad indemostrable que la lógica triunfante se arroga.⁴³ En síntesis: código doctrinal y código moral (visión del mundo y *ethos* en la terminología de Geertz) son impuestos al mismo tiempo a los miembros de la comunidad y se presentan como la condición *sine qua non* para obtener la gracia y la salvación.

Casi todos los autores que he leído en esta dirección señalan las numerosas dificultades y titubeos de papas, obispos y pastores a la hora de definir las «verdades de la fe» y la espinosa búsqueda para la fijación de una doctrina definitiva.

También fue en este proceso y contexto cuando el concepto o calificativo de «apócrifo» adquiere un relieve especial. Según Aurelio de Santos, autor del clásico *Los evangelios apócrifos* (1975), los romanos se habían servido del concepto para designar los libros que utilizaban los adeptos o iniciados en algún misterio como, por ejemplo, los *Libros sibilinos* o el *Ius Pontificum*. Posteriormente, apócrifo adquirió connotaciones negativas y pasó a significar «libro de origen dudoso» cuya autoridad se impugnaba. Para los cristianos, el concepto de apócrifo designaba aquellos escritos de los que se desconocía el autor o también aquellos otros textos poco recomendables por ser sospechosos de herejía.

Todas esas cuestiones y otras se dirimieron en el Concilio de Nicea (siglo IV) en el que, como ya se ha apuntado, se fijó el canon: quedaron etiquetados como auténticos aquellos libros del Antiguo y Nuevo Testamento que las autoridades eclesiásticas decretaron como sagrados e inspirados, y como apócrifos aquellos otros que no pasaron el examen, ya fuera porque se veían dudosos o porque eran explícitamente rechazados

por su contenido doctrinal. Aurelio de Santos recurre para explicarlo a Eusebio, obispo de Cesárea que vivió entre los siglos III y IV, quien «al tratar de los libros del Nuevo Testamento, después de enumerar los que unánimemente son aceptados por todos (*protocanónicos*) y los que aún son objeto de discusión (*deuterocanónicos*), habla de otros que son *bastardos y espúreos*» (De Santos, 1975, pág. 2), es decir, apócrifos y heréticos. En tal categoría fueron cayendo los escritos de los gnósticos que nos van a ocupar.

El sincretismo como elemento definitorio de la gnosis

El carácter sincrético de la especulación gnóstica es un rasgo característico que han señalado o enfatizado todos los estudiosos del tema. Si a ello añadimos el carácter fragmentario y disperso de muchas fuentes se entenderá la dificultad de establecer las bases, las influencias y los hilos o núcleos argumentales de los que se nutre el gnosticismo clásico.

Seguramente, es Hans Jonas quien ha desarrollado con más brío la tesis del sincretismo. De acuerdo con este discípulo de Heidegger que escribió su tesis sobre el tema con el título de *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística* (2000) y, posteriormente, un texto clave *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (2003), la gnosis no se explica si no es en función de la multiplicidad de doctrinas diversas que la configuran.

Desarrollaré el tema sintetizando la primera parte de *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño*. Para Jonas, la conquista de Oriente por parte de Alejandro Magno (334-323 a. C.) marca un punto de inflexión en el mundo antiguo, en el que Occidente (el mundo griego que giraba en torno al mar Egeo) y Oriente (cuna de las antiguas civilizaciones que se extendían desde Egipto a India) entran en un contacto estrecho cuyo resultado final es la orientalización de Occidente y la helenización de Oriente, respectivamente.

Esta simbiosis era nueva y una de sus primeras repercusiones fue la adopción de la lengua griega en las ciudades helenísticas del próximo Oriente: Alejandría en Egipto, Biblos en Siria y Gadara en Transjordania. Asimismo, la filosofía helenística fue profundamente influida por el monoteísmo judío, por la antigua religión de Babilonia

con sus rasgos astrológicos y por el dualismo mazdeísta, de raíz iraní, que caracterizaba la religión persa.

Según Hans Jonas, de la escuela helenística procedían los aspectos más filosóficos y racionales, mientras que Oriente proporcionaba una mitología más simbólica, espiritualista y especulativa que él mismo a veces califica de irracional.

A este trasfondo de hibridación habría que añadir la expansión de los cultos místéricos e iniciáticos, la aparición del cristianismo y el desarrollo de las corrientes gnósticas paganas, judías y cristianas, que, a su vez, se mezclaban e incardinaban con las filosofías trascendentales del último periodo de la antigüedad, representadas por el neopitagorismo y el neoplatonismo.

Sintetizando: los sistemas gnósticos que se extienden desde el siglo I al IV d. C. constituyen un compendio de todas esas influencias, resultado sincrético de Oriente con la filosofía griega, pero a pesar de la tremenda diversidad de influencias, según Jonas, existe una unidad subyacente que él califica de «principio gnóstico» o «espíritu gnóstico» (Jonas, 2003, pág. 61) que unifica y traba la totalidad de la doctrina.

Hasta aquí Hans Jonas. Por su parte, A. Piñero y J. Montserrat, en uno de los epígrafes de su introducción general titulado «Origen del pensamiento gnóstico» (2011) también especifican detalladamente las fuentes y en su caso distinguen: a) *motivos de procedencia irania*, entre los cuales destacan el dualismo cósmico y religioso, el zoroastrismo, con sus categorías de bien/mal, divinidad/mundo, pneuma (espíritu)/materia en el ser humano. También la concepción de un dios absolutamente extraño y desconocido y cómo la liberación de la materia se produce a través del conocimiento (*jnāna*); b) *motivos de procedencia judía*, tales como la especulación cosmogónica centrada en los primeros capítulos del Génesis, la temática del hombre primordial (eón celeste o Adán); la apocalíptica judía con su idea germinal del mesías, salvador o revelador gnóstico. Jonas, por su parte, enfatiza la influencia del judío Filón de Alejandría, la filosofía del cual incorpora elementos platónicos y estoicos, el lenguaje de los cultos místéricos y la terminología de un nuevo misticismo, y todo ello bajo un prisma esencialmente judío. Agustín Andreu, el prologuista de *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* (2000), considera que Filón reúne en su obra los tres mundos: el heleno, el judío y el gnóstico.

En tercer lugar, c) *los motivos de procedencia griega*, principalmente vinculados al *Timeo* de Platón, en el que aparece la figura del Demiurgo, capital en el gnosticismo; la

temática del dualismo alma/cuerpo de resonancias órficas y pitagóricas y la utilización de conceptos estoicos, tal como aparecen, por ejemplo, en el *Poimandrés*. Josep Montserrat, en su introducción general a los dos volúmenes titulados *Los gnósticos* (1983), remacha esa idea cuando escribe: «A través de una exégesis alegórica, inspirada en Filón pero mucho más radical, los gnósticos leían en el Génesis la generación de las hipóstasis divinas, la degradación del *pneuma*, su inserción en el alma del hombre y la obra del Demiurgo. ¿Cuál era la mediación de esta exégesis? Una lectura, también muy peculiar, del platonismo y, sobre todo, del *Timeo*» (Montserrat, 1983, pág. 37, subrayados en el original). Poco después, insistiendo en la misma dirección señala: «El platonismo de los gnósticos no se reduce a una colección de temas paralelos desligados entre sí [...] su fe es la de la Iglesia; su filosofía, la de Platón» (Montserrat, 1983, pág. 39).

A modo de culminación de todas estas influencias, figura lo que Piñero y Montserrat (2011) denominan d) *la aportación del cristianismo*, con algunos elementos absolutamente fundamentales extraídos tanto de la exégesis del Antiguo Testamento (principalmente, el ya citado libro del Génesis), como de los evangelios canónicos y una notable composición de nuevos evangelios rápidamente incluidos en la categoría de apócrifos. De todo ello, se deduce que «el gnosticismo es un sistema de pensamiento conscientemente sincrético y que no es una herejía intracristiana» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 103, subrayados en el original).

Un último aspecto a comentar es un tema sobre el cual los especialistas no acaban de ponerse de acuerdo: el de si el gnosticismo es un sistema dualista o, por el contrario, monista. Para Hans Jonas, «estas corrientes sostienen un *dualismo* radical de los ámbitos del ser –Dios y el mundo, espíritu y materia, cuerpo y alma, luz y oscuridad, bien y mal, vida y muerte– [...] la religión general del periodo es una religión *salvífica, dualista y trascendente*» (Jonas, 2003, págs. 65-66, subrayados en el original). A. Andreu, el ya citado prologuista de la tesis de Jonas, habla de un «dualismo desgarrador», que asimila al dualismo de la gnosis pagana (mandeos, herméticos y maniqueos) y también a las corrientes cristianas heréticas (valentinianos, basilidianos y marcionitas) u ortodoxas (Clemente, Orígenes o el Niseno) (Andreu, 2000, pág. 33).

Frente a la contundencia de estas afirmaciones, Josep Montserrat (1983) y después A. Piñero y J. Montserrat (2011) argumentan que: «[...] el Absoluto, objeto de la especulación gnóstica avanzada, rechaza por su misma definición a todo lo que se escape

de él» (Piñero, 2011, pág. 41). Así, a diferencia del maniqueísmo en el que desde los orígenes existen dos principios iguales y contrapuestos, la Luz (el Bien) y las Tinieblas (el Mal), en el gnosticismo hay un único principio «léase Uno, Bien, Padre, Trascendencia» que, fruto de un complejo proceso de degradación, engendra el Mal, la Diferencia y el Error. Su conclusión es que: «En general, los sistemas gnósticos piensan en términos dualistas solo “de tejas abajo”, es decir, en el ámbito del universo, de fuera de la divinidad [...]» (Piñero, 2011, pág. 41), pero en absoluto cuando se refieren a la Divinidad Suprema, siempre celosa de su soledad, Unidad y Completitud que no necesita de nada ni de nadie para existir eternamente.

Las doctrinas gnósticas

A pesar de que existen algunas buenas síntesis generales de las doctrinas gnósticas,⁴⁴ inicialmente pensé en realizar mi propio resumen en base a los textos leídos. Pero pronto desistí del empeño, ya que, lego en la materia como soy, me sentía inseguro y fácilmente me perdía en las complejidades de esas doctrinas. De ahí que decidiera seguir la excelente introducción general de Antonio Piñero y José Montserrat al primer volumen de *Textos gnósticos* (2011). Completaré sus argumentos con las aportaciones de Hans Jonas (2000 y 2003), José Montserrat (1983) y Agustín Andreu (2000), citados también en líneas anteriores.

Casi todos estos expertos comienzan tratando el núcleo fundamental o eje esencial del edificio simbólico gnóstico: Dios. «Hay un Dios –escribe Andreu– absolutamente trascendente e inefable, extraño a este mundo de la materia y de la generación [...] dejando al hombre con la conciencia de que necesita hablar de Dios y que sin embargo no puede hacerlo de tan lejos que cae» (Andreu, 2000, pág. 34). Marción (siglo II) fue el primer pensador cristiano (aunque cismático) que proclamó el «Evangelio del Dios Extraño» y antes que él ya lo habían hecho los mandeos.⁴⁵ Este Dios es, en su esencia, indefinible, inefable y «es la absoluta trascendencia, es un ser perfecto, supraexistente, único, que vive en sí mismo en alturas invisibles e innominables, infinitos siglos de magna paz y soledad» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 42). Cualquier imagen que los humanos puedan formarse en Él será falsa, pues como el Ein-Sof de la Cábala, «está más allá del ser y de la misma unidad» (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 42).

Pero, a pesar de su inmutabilidad, «en Dios hay una inclinación a crear, decía Orígenes, y es que siendo Espíritu no puede menos de crear, de desdoblarse, de darse a otros y en otros, de fabular mundos... dirá Leibniz, en quien resuenan temas cabalísticos» (Andreu, 2000, pág. 42). Emerge así la cara femenina de ese Dios supremo, que es como su cónyuge y que los gnósticos denominan de diversas formas: Conciencia, Pensamiento, Paz, Silencio, etc. Esa faz de la Divinidad de connotaciones femeninas es, de acuerdo con mis guías intelectuales, variable y «en unos sistemas se muestra como la compañera del Uno [...] en otros se muestra como el eón (entidad divina procedente del Uno), Sabiduría o el Pneuma –Espíritu (que en hebreo es femenino)– que desempeña un papel importante en la generación del cosmos» (Piñero y Montserrat, 2011, págs. 42-43). Así pues, según Andreu (2000, pág. 36), en la unicidad del Dios supremo se vislumbra ya una cierta dualidad que, en forma de Sofía (Sabiduría) o Logos, se manifiesta y proyecta fuera de sí mismo.

Esta manifestación o proyección se produce a través de un proceso de emanación que desde el Uno genera las entidades divinas que en su conjunto son lo que se denomina el Pleroma, es decir, la plenitud de la divinidad (Piñero y Montserrat, 2011, pág. 43). La forma concreta a través de la cual se produce la emanación divina son los llamados «eones», entidades o personificaciones del mundo superior que funcionan siempre por parejas y tienen la capacidad de engendrar. Hay una clara gradación en la que los seres son cada vez más imperfectos según el lugar que ocupan en una escala descendente. Las metáforas sexuales acompañan esas parejas de eones que forman las Tétradas (de cuatro), las Ogdóadas (de ocho) o las Dodécadas (de doce) primordiales, parejas divinas que practican un activo comercio sexual a través de la llamada «ley de conyugio» o sencillamente «conyugio» o «sicigias», a través de las cuales se crean nuevos seres dentro del Pleroma. Ni que decir tiene que las fornicaciones y apareamientos divinos tienen siempre un halo inefable y para el gnóstico solo la pareja y aún más la androginia, es perfecta.

El mundo del Pleroma, con sus activos eones, es anterior al tiempo y, como emanación que es del Dios supremo, tampoco tiene límites. Pero a pesar del carácter casi perfecto de la esfera pleromática, la especulación gnóstica le atribuye una caída similar a la que se nos cuenta en el Génesis protagonizada por Adán y Eva. En este mundo superior el «fallo» o «degradación», en el sentido de pecado, es protagonizado por el último eón, que lleva por nombre Sophia (Sabiduría) o Logos. En efecto, Sofía,

dominada por una pasión ilícita y loca y sin someterse a la ley del conyugio prescrita, intenta llegar al conocimiento del Uno, ella sola y antes de tiempo. Ese paso en falso la deja fuera del Pleroma. Si Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso, Sofía lo es de la Plenitud que le correspondía. Piñero y Montserrat comentan que «cosmológicamente, ese “pecado” del eón lapso [...] significará el principio de la materia, del universo todo y es también el origen del mal visible y perceptible, que radica en último término en la materia» (Piñero, 2011, pág. 45). Y como la materia es producto directo de un pecado, será considerada un desecho, un aborto, aunque se trate de la materia primordial a partir de la cual se crea el mundo corpóreo.

De forma complementaria, Andreu (2000, pág. 35) señala que, junto al Dios extraño, hay otro ser poderoso, emanado de Sofía (aunque no he conseguido comprender cómo), que será el encargado de crear el mundo tal como lo conocemos. Se trata del *Demiurgo*, personaje que con el mismo nombre ocupa el lugar de creador en el *Timeo* de Platón. Así que, ese creador del mundo, asimilado por algunas corrientes gnósticas con el Dios bíblico, es un ser divino inferior que recibe también los nombres de Arconte o Yaldabaot. En cualquier caso, él no crea la materia, sino que trabaja, como buen artesano que es, una materia preexistente e incorpórea vinculada con Sofía y le da las mismas formas ideales y divinas que ya existían en el Pleroma. Algo similar, pues, a la creación del Demiurgo del *Timeo*, que crea a partir de las formas existentes en el mundo de las ideas del que habla Platón. Siguiendo una exégesis esotérica, se produce el tránsito del Pleroma (la plenitud de una región divina y trascendente constituida por ideas hipostasiadas y eternas) al *Kenoma*, el mundo fragmentado del tiempo y del espacio en el que nos ha tocado existir. La multiplicación de formas, característica del *Kenoma*, es vista en la doctrina gnóstica como un desgarramiento que contiene el germen de todo cuanto es negativo y mortífero. El universo terrestre (como después *Maljut* en la Cábala) es la última emanación de la potencia divina, dominio de los arcontes que, según Jonas, crearon al hombre con el expreso propósito de mantenerlo cautivo en «una vasta prisión cuya celda más profunda fuera la tierra, el escenario en el que se desarrolla la vida del hombre. En torno a esta celda y por encima de ella, las esferas cósmicas la circundan dispuestas como cortezas concéntricas» (Jonas, 2003, pág. 77).

En la creación del hombre, el Demiurgo maneja tres tipos de sustancias distintas: la más elevada es la *espiritual*, pneumática y divina, que procede directamente del Pleroma, pero de la que existen centellas y chispas en el mundo kenomático; la sustancia *psíquica*,

engendrada por la sabiduría inferior que se encuentra en los estadios intermedios entre el espíritu y la materia y que es propia del Demiurgo. Finalmente, la tercera sustancia es la puramente material, o *hílica*, que imprime su huella en los aspectos más materiales del cosmos (Piñero, 2011, pág. 69). Cuanto más densa y material es la sustancia, más lejos está del Dios absolutamente extraño, que para ciertas corrientes gnósticas nada tiene que ver con la naturaleza creada ni tampoco con el hombre.

Este último, el Hombre, aquí en mayúsculas, es un compuesto de *carne*, *alma* y *espíritu*. Encerrada en el alma está el espíritu o pneuma, llamada también la chispa divina que procede del Pleroma.

También en el caso del hombre existe en la esfera del pleroma la imagen de un Hombre Primordial o Arquetípico, conocido como el Hombre de luz o el «Adán de luz» que, en virtud del principio de la sicigia (recuérdese que es la necesidad de pareja en la terminología que nos ocupa), tiene a su lado una mujer espiritual, la Eva superior. De la misma forma que el Demiurgo y sus ángeles crearon el mundo material imitando la imagen del mundo celeste, también ahora, maravillados por la visión del reflejo de este «hombre de luz» arquetípico, hicieron lo mismo modelando el primer ser humano destinado al kenoma. Adán, creado en el sexto día, será el primer hombre que posee en su interior una centella espiritual no muy intensa que los arcontes han introducido en su cuerpo terrenal. Inicialmente, Adán, constituido por las tres sustancias –la espiritual, la psíquica y la material o corporal–, fue colocado en el Paraíso. Pero allí olvidó su elemento espiritual de una forma similar al alma del mito platónico que cuando cae en este mundo, con el fuerte impacto, pierde la memoria del mundo de las ideas del que procede. Este será el gran momento de la serpiente, venerada por los grupos gnósticos de los ofitas y los naasenos como propiciadora del conocimiento o gnosis olvidada. En palabras de Piñero y Montserrat: «Entonces [se refieren a la aparición de la serpiente a Adán y Eva] se abrió el intelecto de ambos, pues cuando comieron brilló en ellos la luz del conocimiento... [y se] percataron de que estaban desnudos respecto al conocimiento. A raíz de su acceso al conocimiento [realizada contra la voluntad de los arcontes], estos expulsaron a la pareja humana del paraíso» (Piñero, 2011, pág. 77).

Fuera del paraíso, Eva concibe a Caín y Abel a través de la sicigia (ayuntamiento con la pareja pertinente, es decir, Adán) y concibe a Set, que es el padre y el origen de los hombres espirituales.

En efecto, las doctrinas gnósticas distinguen tres tipos de hombres, simbolizados por los tres primeros hijos de la pareja original: Caín, Abel y Set. Los descendientes de Caín son los *hílicos* (de *hyle*, materia en griego) o puramente carnales que no reciben ni una pizca de la centella divina. La segunda categoría con los *psíquicos*, descendientes de Abel que sí reciben del Demiurgo su propio hálito anímico o psíquico. Finalmente, los descendientes de Set son los hombres superiores, los denominados *pneumáticos* o espirituales, que además de la parte psíquica se les insufla la chispa divina y con ella la capacidad de la gnosis o conocimiento perfecto. Hílicos, psíquicos y pneumáticos se corresponden exactamente con los paganos (hílicos); judíos y cristianos tibios (los psíquicos) y los que viven la auténtica fe del conocimiento (los pneumáticos).

La categoría a la que pertenece cada quien determina su capacidad de salvación. Los hílicos o paganos lo tenían crudo, pues no eran más que materia, carentes de cualquier destello anímico y por consiguiente destinados a la aniquilación pura y simple. A los psíquicos les aguardaba una salvación intermedia dependiendo de su buena conducta con respecto a las leyes morales. Finalmente, los espirituales o pneumáticos, los únicos conscientes de su centella espiritual y divina, tenían la salvación garantizada por naturaleza y no por su conducta. De todas formas, el camino a seguir para alcanzarla no era precisamente la típica senda de vino y rosas, sino que, como veremos a continuación, estaba plagada de dificultades y riesgos.

La gnosis como vía de salvación

Para desarrollar esta temática, fundamental desde la perspectiva que guía las páginas de *La nostalgia de los orígenes*, seguiré de cerca a Henri-Charles Puech, que en el extenso prefacio de su libro *En torno a la gnosis* (vol. I) y también en «Fenomenología de la gnosis» (textos en los que resume sus cursos en el College de France de 1952 a 1957) diseña con una gran erudición y precisión los grandes pasos en este camino de salvación. Así, mientras no se indique lo contrario, la información sobre la experiencia espiritual vivida por el gnóstico en su búsqueda de la salvación procede del autor mencionado, al que en ciertas ocasiones complementaré con las aportaciones de Hans Jonas, José Montserrat y Jean Doresse. El ordenamiento de las diversas fases lo estructuraré por puntos siguiendo mi propio criterio.

1) La gnosis, como ya se ha apuntado, aparece desde sus inicios, no solo como una actitud psicológica o intelectual, sino como una vocación existencial y vital que compromete «la vida, el destino, el ser mismo del hombre entero» (Puech, 1982, pág. 15). Es decir, la gnosis es un estilo de vida concebido como un conocimiento que implica una ciencia liberadora y salvadora: «un saber que es en sí mismo y por sí mismo salvación» (Puech, 1982, pág. 235).

2) Para el gnóstico, la condición humana es algo deplorable y una prueba palpable de la existencia del Mal. El gnóstico rechaza su cuerpo que percibe como un objeto ajeno a sí mismo, algo que le resulta extraño. En los textos gnósticos, el cuerpo se asimila a un cadáver, a una tumba, a una prisión y en otros registros a un dragón devorador o al mar tempestuoso cuyas marejadas y tempestades amenazan con engullir a los sujetos implicados. En cualquier caso, el cuerpo es percibido como un parásito que aplasta el alma y la vuelve pesada y densa. En otras imágenes es asimilado a un fardo que arrastra al alma hacia abajo y es causa de problemas, trastornos y desgarramientos (Puech, 1982, págs. 246-247).

3) Junto con el cuerpo está el mundo. Su imagen no es mucho más halagüeña ya que es descrito como «una fortaleza herméticamente cerrada, rodeada de unos muros o de fosos de apariencia infranqueables; una prisión; una noche o inmensas aguas tenebrosas; una cloaca, un desierto» (Puech, 1982, pág. 250). Las imágenes de Alcatraz o de Guantánamo se despiertan en la mente del lector moderno del tema. El mundo y el tiempo, que es algo fundamentalmente mundano, es un lugar de fragmentación, caducidad, imperfección y muerte, lo que genera una sensación de malestar y de angustia vital difícil de superar o trascender. En síntesis: vivir en un cuerpo carnal en este valle de lágrimas que es el mundo es una auténtica catástrofe que genera en el gnóstico unas malas vibraciones que le corroen de forma permanente.

4) El resultado más claro de la extrañeza y extranjería que el gnóstico vive respecto a sí mismo y del mundo en el que le ha tocado habitar se traduce en que «poco a poco se va imponiendo una convicción fundamental: somos “extraños” al mundo y el mundo es “extraño” a nosotros» (Puech, 1982, pág. 251). En otras palabras, ser equivale a vivenciar un hastío existencial y percibir la maldad en estado puro ya que la vida no es otra cosa que iniquidad y vileza. El gnóstico percibe que ha sido arrojado a la tierra, donde deberá permanecer cautivo, oprimido y humillado a causa de su cuerpo y de su condición mundana y temporal. De ahí, una vivencia potente que se traduce en aquel

«Estoy *en* el mundo, pero no soy *del* mundo» (Puech, 1982, pág. 251), frase que he escuchado a diversos informantes y en distintas ocasiones a lo largo de esta investigación.

5) La reacción contra este malestar prístino es el disgusto, el desprecio y la hostilidad frontal a la condición humana misma y la negación consiguiente a aceptarla tal como se presenta. Esta desagradable sensación de vivir donde uno no debería se acompaña de una serie de interrogantes del tipo: ¿De dónde he venido? ¿Dónde estoy? ¿A dónde voy? O también: ¿Qué era yo? ¿Qué soy yo? ¿Qué seré yo? Se supone que la gnosis proporciona la respuesta al triple interrogante último y desvela al individuo su pasado, su presente y su futuro, al tiempo que le revela su esencia auténtica y le hace conocer o reconocer *quién* es él en realidad (Puech, 1982, págs. 241-242).

6) No sorprenderá que el gnóstico, sumido en esas cavilaciones, manifieste un deseo perentorio de evadirse de donde está: «huir del mundo, salvarse o ser liberado y salvado del mundo» (Puech, 1982, pág. 256). Descubre que su auténtica naturaleza le conduce a otra patria (que no es la de aquí) y, por consiguiente, su alma anhela huir, escapar hacia el Pleroma, pues siente una profunda nostalgia de su situación inicial. A su mente acuden las imágenes de Adán y su consorte Eva en el Paraíso, lo que le evoca su auténtica patria y le aviva el deseo de regresar a ella cuanto antes. Imagina gozar definitivamente del estado de *apatheia*, de la imperturbabilidad, y liberado de los sentimientos de exilio, pecado y extranjería que le atenazan.

7) Pero ¿cómo regresar al Paraíso, al Pleroma, a la auténtica patria? Pues a través de la huida, la fuga. Piñero y Montserrat describen el camino que no resulta fácil:

«El ascenso del alma superior del gnóstico al Pleroma o Cielo se concibe como un viaje del “espíritu” (a veces simplemente denominado “alma”) a través de las esferas planetarias. Como sus arcontes, o jefes, son enemigos acérrimos del gnóstico y no desean verse privados de su presa, se encargarán de poner las mayores dificultades posibles al espíritu que asciende al Pleroma» (Piñero, 2011, pág. 86).

Jean Doresse remacha la idea y comenta:

«Si se trata de un elegido provisto de todos los sacramentos de la gnosis, su ascenso a través de cada uno de los cielos se desarrolla sin obstáculo ni retorno, puesto que está en condiciones en cada estadio de presentar a los “aduaneros” que guardan el pasaje los “sellos” y las palabras misteriosas que obligan a estos a abrir la puerta» (Doresse, 1979, pág. 43).

Aun así, el camino de ascenso a través de los eones, los cielos y los mundos intermedios puede resultar difícil y los riesgos del gnóstico para abrirse camino hacia el pleroma a veces recuerdan las películas de Indiana Jones superando, prueba tras prueba y obstáculo tras obstáculo, hasta alcanzar con éxito el objetivo final.

8) Para emprender el camino de ascenso se requiere una experiencia interior profunda, una suerte de iluminación que permite al gnóstico reinstalarse en la verdad, recordar y alcanzar la conciencia de sí, redescubrir su «yo» verdadero y vivenciar sin titubeos la certidumbre de la propia salvación; salvación que únicamente proporciona el auténtico conocimiento, es decir, la misma gnosis.

Para el gnóstico, pues, la salvación es un acto eminentemente intelectual y los sacramentos, a diferencia del cristianismo ortodoxo, desempeñan un papel relativamente secundario. De todas formas, el bautismo, el *sello* (una marca en el lóbulo de la oreja derecha, que se consideraba un signo de pertenencia), la eucaristía, el beso o abrazo cultural que acompañaba diversos ritos, o incluso la llamada «cámara nupcial»⁴⁶ se practicaban con mayor o menor asiduidad según grupos y sectas.

9) Piñero y Montserrat comentan que la iluminación interior que vivenciaba el gnóstico era como una resurrección anticipada. En cita textual: «al recibir la “iluminación”, el pneumático ya ha resucitado. El rescate (resurrección) es caer en la cuenta de que se posee la naturaleza divina» (Piñero, 2011, pág. 87), y se acepta el proceso consciente de desembarazarse de la materia y, por consiguiente, del propio cuerpo. La segunda resurrección, asunto exclusivo del pneumático, ocurrirá después de la muerte cuando su espíritu entre y se funda definitivamente en el Pleroma (Piñero, 2011, pág. 88).

10) Los mismos autores precisan que, a pesar de que el ser humano «espiritual» esté predispuesto por la naturaleza a la salvación, es dogma de la gnosis que ni siquiera esta clase de hombres espirituales puede procurarse por sí mismo tal salvación. Esta es pura gracia y debe venir de fuera, de la Divinidad. Normalmente adquiere la forma de una «llamada», que como veremos, realiza un mensajero del mundo de la luz enviado para salvar a los hombres espirituales que han vencido aquella ignorancia que también es consustancial a la inmensa mayoría de los humanos.

11) La actitud vital del gnóstico es indudablemente individualista, elitista y aristocrática. Él se percibe a sí mismo como un «perfecto», un escogido que a diferencia del resto de los mortales –los psíquicos y más aún los hílicos o carnales– no podrán

salvarse ni regresar a los orígenes de los que proceden. Los tantas veces citados Piñero y Montserrat añaden que esta autopercepción del gnóstico era muy similar a la que caracterizaba a los miembros de cultos y religiones mistericas, que también se sentían diferentes al resto de los hombres, lo que les impulsaba a gobernarse por la disciplina del arcano, es decir, el mantener en silencio y en secreto sus creencias frente a todos los demás (Piñero, 2011, pág. 91).

12) También la moralidad del gnóstico presentaba unos perfiles distintos con respecto del resto de mortales. Si bien su actitud venía caracterizada por la hostilidad hacia el mundo y el desprecio por los lazos mundanos, todo ello podía desembocar en dos posturas contrarias y extremas: la del ascetismo y la del libertinaje. Así, mientras que la mayoría de los gnósticos optaban por un ascetismo estricto, a menudo vinculado con el llamado encratismo –la condena explícita de la sexualidad, del matrimonio y de la procreación–, otros, parece que minoritarios, se decantaban por la postura contraria: la del libertinaje, fundamentada en el argumento de que lo que ocurre en el cuerpo –en este caso, gozar de total libertad sexual– nada tiene que ver con el espíritu, por lo que el pneumático puede permitirse aquellos excesos corporales que le apetezcan sin que esto represente menoscabo para su pureza espiritual. Jean Doresse hace referencia a determinados ágapes gnósticos en los que la posesión en común de las mujeres servía de punto de partida para prácticas heterosexuales orientadas a obtener esperma y menstros que luego eran usados en extrañas comuniones (Doresse, 1979, pág. 53). Basílides, los ofitas y un tal Marcos, un maestro gnóstico experto en el arte de la seducción, serán acusados por los heresiólogos quienes les afean sus excesos y pecados carnales cometidos impunemente.

13) Hans Jonas señala que para el gnóstico la existencia terrena, además de envilecerle, es una mezcla de «torpor», «sueño», «embriaguez» y «olvido». El mismo Jonas indica que «la imagen del sueño es quizá la más frecuente y de mayor aplicación. El Alma dormita en la Materia. Adán, “cabeza” de raza y símbolo de la humanidad, yace en un sueño profundo [...] los hombres, en general “duermen” en el mundo» (Jonas, 2003, pág. 103). Pero en un determinado momento aquel predestinado que ha sido elegido desde el más allá recibe «la llamada externa, divina [que] despierta, excita el núcleo interno y superior del hombre, ebrio o adormecido por los encantos aparentes de lo material [...] y lo dispone para la salvación» (Piñero, 2011, pág. 79).

14) Esa llamada a la salvación es obra del Salvador o Redentor enviado al mundo desde el Pleroma. Pero de la misma forma que el ascenso del gnóstico está plagado de peligros, el descenso del enviado divino tampoco es fácil, ya que, y de nuevo según Piñero y Montserrat, «atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra –sin que los arcontes del Demiurgo [sus ángeles] que las gobiernan lo conozcan y puedan impedirle o molestarle en su descenso– y llegará a la tierra con la misión primordial de recordar a los hombres espirituales que tienen dentro de sí un elemento divino, consustancial con la divinidad». Este salvador, denominado también en la literatura gnóstica como el «Hombre Extraño», el Enviado e identificado con el nuevo Adán, Set o Jesucristo, engloba en su persona los rasgos de diversos personajes mítico-religiosos. La llamada consiste, según Jonas (Jonas, 2000, pág. 116), en el recordatorio efectuado al perfecto de su origen divino y que este debe despertar al conocimiento auténtico, seguir con diligencia la convocatoria a la salvación y renunciar de una vez por todas al mundo y a sus pompas, que en realidad no son más que un espejismo en un desierto oscuro y mortífero.

15) Así pues, la gnosis como vía de salvación implica el rescate de la chispa o centella divina perdida en la materia y que permite al elegido recuperar su «yo» intemporal y situarlo de nuevo en la situación original. El hombre que se salva es aquel que se unifica y que regresa al reino de lo espiritual, del cual, una parte de su ser –el espíritu– ya procede. Ese lugar paradisíaco, el Pleroma, es el espacio de luz, iluminación, descanso eterno y felicidad en el que se congregarán todos los pneumáticos por los siglos de los siglos.

16) A modo de conclusión de este epígrafe nos queda por señalar que los diversos aspectos descritos hasta aquí se acompañan de una imaginería y de un lenguaje alegórico y simbólico de un barroquismo exuberante. El Antiguo Testamento ofrece numerosas imágenes: la serpiente, el árbol de la ciencia del bien y del mal, el Dios (en realidad, el Demiurgo para los gnósticos) que ignora dónde está Adán. Hans Jonas analiza tres grandes ejemplos, que titula: «Eva y la serpiente», «Caín y el Creador» y «Prometeo y Zeus» (Jonas, 2000, págs., 125 y ss.) e insiste en la alegoría sobre la serpiente como iniciadora de la gnosis aquí en la tierra. Asimismo, en el capítulo III de *La religión gnóstica* (2000), titulado «Imaginería gnóstica y lenguaje simbólico», presenta una detallada exégesis de algunos conceptos esenciales, como son los de Extraño (también denominado el Dios extraño, el Otro, el Desconocido, el Sin Nombre), el Más Allá,

Exterior, este Mundo contrapuesto al otro mundo; los eones o mundos de los mandeos, la habitación cósmica con su imagen visual de la celda cerrada, oscura y baja. También los conceptos y significados simbólicos y alegóricos de luz y oscuridad, vida y muerte, el Uno y los muchos, la caída, el hundimiento y la captura que conducen al laberinto de este mundo hostil. También las alusiones a conceptos clave como los de: Salvador, el Hombre Primordial, Sophia, el Demiurgo, los arcontes y por supuesto el tantas veces citado Dios desconocido o Extraño que da título, o mejor subtítulo, al libro de Hans Jonas tantas veces citado.

La cábala hebrea

Encuentro con la cábala y el cabalista

Durante muchos años mis conocimientos sobre la cábala o kabalá se limitaban al Rabbi Löw, protagonista de la película de Paul Wegener *El Golem* (1920) contextualizada en el gueto judío de Praga. En julio de 2006, en un curso de verano con un título a lo Woody Allen, «La cábala judía. Aquello que nos despierta tanta curiosidad y que nunca acabamos de hablar», la cosa comenzó a cambiar.

El curso, como tantos otros, resultó irregular y transcurría sin demasiada pena ni gloria hasta que apareció un personaje –Mario J. Saban– que con su primera conferencia cambió el panorama de manera radical. El doctor Saban, argentino afincado en Barcelona, se presentó como un judío sefardí, descendiente de una familia de Toledo expulsada de España por el decreto de 1492 de los llamados Reyes Católicos, y con sus tres o cuatro clases compensó con creces el tedio de otras sesiones y el precio de la matrícula.⁴⁷

Posteriormente le invité a un ciclo de conferencias organizado por el Institut Tarragonès d'Antropologia (ITA) y el Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social (DAFITS) e inicié con él una «bella amistad», como en Casablanca (1942), no interrumpida hasta el momento. Recuerdo especialmente un viaje a Israel en el que visitamos Safed, la patria de los cabalistas. Si Girona, la tierra en la que nací, había sido un núcleo importante del pensamiento cabalístico y místico medieval y el Call judío unos de sus actuales atractivos turísticos, Safed o Zefat, una pequeña ciudad de la Galilea superior tuvo el mismo papel cincuenta años después de la expulsión de los sefardíes españoles. Allí se encuentran los centros o las tumbas de cabalistas tan notables como Moisés Cordovero, Isaac Luria, Joseph Caro o Simon Bar Jojay.

Durante varios años, entre 2008 y 2012, Mario Saban vino a Tarragona a dar cursos y seminarios sobre la cábala judía, a los que asistí puntualmente. En 2011 publicó su primer libro sobre el tema titulado *Sod 22. El Secreto*, subtulado *Los fundamentos de la cábala y la tradición mística del judaísmo* (2011). Poco después fui tutor-director de su segunda tesis doctoral (la primera fue sobre Maimónides), que se publicó con el título de

Maasé Bereshit. El misterio de la Creación (2013). Debo confesar que, a lo largo de la elaboración de la tesis, el tutor –en este caso yo mismo– fue el discípulo de su alumno, pues básicamente me limité a garantizarle un marco académico que le permitiera investigar sin cortapisas académicas ni ideológicas, cosa que, según parece, le había ocurrido en otros contextos universitarios anteriores. Si esa segunda tesis fue defendida en el Departamento de Antropología de la Rovira i Virgili, posteriormente, una tercera tesis doctoral, recientemente publicada por Kairós, con el título de *La cábala. La psicología del misticismo judío* (2016), versó sobre el otro gran misterio de la cábala –el Maasé Merkabá– y fue elaborada en el seno del Departamento de Psicología de la Ramón Llull, en Barcelona.⁴⁸

En resumidas cuentas: lo que sé (o lo poco que sé) sobre cábala se lo debo a Mario Saban. Sus cursos, los consejos bibliográficos que me ha dado y las conversaciones que he mantenido con él a lo largo de estos años de amistad personal e intelectual merecen mi reconocimiento más profundo y sincero.

Las líneas que siguen a continuación no pretenden ni mucho menos ser un tratado original sobre la cábala judía, para lo cual no me considero en absoluto competente ni preparado. Más bien deben estimarse como el comentario sobre algunos de los grandes temas de la tradición cabalística que me han resonado especialmente a partir de la lectura de los textos gnósticos. Eso me lleva a plantear una última cuestión antes de entrar en el meollo de la cuestión. Aunque son muchos los autores que sitúan el universo de la cábala dentro del ámbito más general del misticismo, el gran ensayista y crítico norteamericano Harold Bloom, en un espléndido artículo titulado sencillamente «Scholem» (1999) (veremos que Gershom Scholem es el máximo historiador sobre el tema), defiende la tesis de que la cábala es un sistema de conocimiento –es decir, una *gnosis*– y lo explicita en la siguiente cita que cierra su reflexión:

«“Misticismo” es una palabra que he evitado en este ensayo, ya que la Cábala parece ser más una tradición mítica e interpretativa que una tradición mística [...] la Cábala difiere [...] del misticismo cristiano u oriental, en que es más un modo de especulación intelectual que una manera de unión con Dios. Como los gnósticos, los cabalistas buscaban el *conocimiento* pero, a diferencia de ellos, buscaban el conocimiento en el Libro» (Bloom, 1999, pág. 219, subrayado en el original).

Aunque no sea experto en el tema, por lo que he leído sobre gnosis, neoplatonismo y cábala me apunto convencido a la tesis de Bloom.

A continuación expondré sintéticamente algunos de los grandes temas cabalísticos utilizando, fundamentalmente los dos primeros libros de mi mentor (menos el tercero ya que cuando se publicó yo ya tenía redactadas estas líneas), el artículo de Bloom sobre Scholem, también parte de la obra extensa del mismo Scholem y otros textos que he leído –y algunos trabajado más a fondo– en los últimos siete años.⁴⁹

La cábala: algunas generalidades y el Árbol de la Vida

Cábala o cabalá (y también con k y con dos b, kabbala) significa «recibir» y más específicamente «recibir la tradición». Según otras definiciones, la cábala es el «estudio del todo» de lo visible y de lo invisible y también del infinito.

Según Saban, la cábala empieza donde acaba la filosofía, es decir, donde finaliza lo racional y comienza el misterio o *Sod*, en hebreo el secreto y el último nivel de interpretación. En efecto, para acceder a los textos sagrados del judaísmo –la Torá o el Talmud–, hay cuatro grandes niveles de interpretación: el *peshat* es el primero, y consiste en la comprensión literal del texto, la narrativa pura y simple; el *remez* es el segundo nivel e implica situar el versículo en su contexto más amplio y considerar los interrogantes que nos sugiere; el *derash* –el tercer nivel– presupone la perspectiva alegórica y la exégesis rabínica, es decir, las interpretaciones de la ley escrita, la Torá, que se han dado a lo largo de las generaciones, lo que se denomina *midrash* o *midrashim*; el último nivel y el más profundo es *sod*, «el sentido oculto que no se revela en forma inmediata y que se encuentra después de un gran entrenamiento personal. En el nivel del *sod*, ya no hay una exigencia simplemente intelectual, sino una exigencia de transformación personal integral» (Saban, 2011, pág. 197).

Uno de los grandes cabalistas medievales, el aragonés Abraham Abulafia añadía un quinto nivel, el *sod* de *sod*, con lo cual indicaba que los niveles de profundidad en la interpretación de los textos sagrados son insondables, carecen de límites y a cada generación se le asignan unos grados específicos de desciframiento del sentido oculto, es decir, del mensaje auténtico y verdadero que el texto encubre.

La cábala, con su fascinación por las veintidós letras del alfabeto hebreo y sus combinaciones múltiples, por los números, los colores, la alquimia y los símbolos y alegorías de tipo oracular, mágico y misterioso y por las posibles permutaciones, combinaciones y metamorfosis de todo el entramado, parte de la tesis según la cual

existen dos mundos distintos: el mundo de la *Alef* (de la Unidad, el Pleroma de los viejos gnósticos) y el de la *Bet* (la fragmentación, el *kenoma* o sencillamente el Mundo tal cual es). Como es bien sabido, la Alef es la primera letra del alfabeto hebreo y simboliza lo primero, la infinitud, la completitud y la unidad, lo que la diferencia de la Bet, que representa el mundo en el que vivimos los mortales, caracterizado por la fragmentación. Ambos mundos están marcados y atravesados por unas cualidades de energía distintas: una energía pura, sutil y espiritual en el caso de la Alef y unas realidades energéticas cada vez más densas, menos sutiles y más materiales a medida que se desciende por las esferas escalonadas que constituyen el mundo de la Bet.

Otras dicotomías básicas entre ambos mundos son que el primero es el de la potencia pura mientras que, en el segundo, las potencias son en acto; la Alef encarna la verdadera y auténtica realidad, que es el mundo de la esencia y del espíritu, mientras que la Bet, ejemplifica el mundo ficticio, la máscara de la realidad auténtica, aunque los mortales, cuando vemos, olemos y tocamos la materia, no somos conscientes de su falta de entidad. En buena medida, el mundo de la Bet es similar por su carácter subordinado a la caverna de Platón, desde la cual se vislumbra el lejano mundo de las ideas que es el auténtico y eterno. También aquí resuena la imagen hindú de *maya*, aquella realidad ficticia pero atrayente que los pobres mortales confundimos con la realidad verdadera que, según afirman, es la espiritual.

Digamos que la misión principal del cabalista consiste en suturar y unificar las dimensiones desgarradas o fragmentadas del mundo de la Bet para facilitar el ascenso hacia el único mundo auténtico, que, como venimos insistiendo, es únicamente el de la Alef. Este proceso de unificación que los cabalistas denominan la *devekut* no es un puro ejercicio intelectual, sino que posee implicaciones emocionales, psicológicas y experienciales que, como señalaba en una cita Sabán, envuelve la totalidad de la persona.

Pero ¿cómo la potencia pura y esencial de la Alef, es decir, Dios, el Infinito, el Ein-Sof (o En Sof en otras grafías), se manifiesta y conecta con el mundo de la Bet? La respuesta clave es: por *emanación*, de forma similar a como el Dios extraño de los gnósticos o, en su lugar, el Demiurgo, generan por emanación los diversos mundos, concepto también clave en las *Enéadas* de Plotino.

El cómo, el porqué y cuándo esto sucede constituyen seguramente los interrogantes clave de la especulación cabalística y los tres grandes textos clásicos de la cábala –el *Sefer-Yetzirah*, el *Sefer-ha-Bahir* y el *Sefer-ha-Zoar*– se ocupan de ello. El primero,

Sefer-Yetzirah o *Libro de la Creación*, situado cronológicamente entre los siglos II y IV d. C. (aunque atribuido para darle realce a rabí Akiva, martirizado por los romanos en el siglo I), apunta de forma rudimentaria a la noción de *sefirot*, la máxima expresión, como pronto veremos, de las emanaciones divinas que estructuran la realidad.

Manuel Forcano, editor y traductor del *Llibre de la Creació* al catalán, comenta que se trata de una especulación cosmológica de origen impreciso, de difícil datación, de autor desconocido, de estilo lacónico y de sintaxis oscura, quizás el texto más enigmático de la literatura hebrea de todos los tiempos. A pesar de estas características, o acaso gracias a ellas, ha fascinado a los estudiosos de la espiritualidad judía durante siglos y desde el momento de su publicación (Forcano, 2012, pág. 9).

Casi diez siglos después, en los círculos cabalísticos de la Provenza, principalmente en Lunel y Posquières, bien vinculados con el centro cabalístico de Girona de Isaac el Cec, se escribe el *Sefer-ha-Bahir*, en el que el sistema de las sefirot aparece, según H. Bloom, de forma muy similar a los números primarios pitagóricos y a las propiedades, poderes divinos o luces celestiales que modelan la obra de la Creación.

Aryeh Kaplan, uno de los grandes comentaristas de la cábala y cabalista él mismo, explica que «*bahir*» significa claridad o resplandor. A pesar de ello se trata de un texto de muy difícil comprensión, y Moshé Cordovero (1522-1570), director de la escuela de la Cábala de Safed, comenta: «Las palabras de este texto son resplandecientes (*bahir*) y brillantes, pero su resplandor puede cegar el ojo» (Kaplan, 2005, pág. 9).

A nivel de contenidos doctrinales, el *Sefer-ha-Bahir* continúa perfilando el tema del árbol sefirótico, las letras del alfabeto, los treinta y dos senderos de sabiduría y trata e introduce otros aspectos –que ya eran conocidos en la especulación oral de los cabalistas de su tiempo– como, por ejemplo, los «trabajos de la Carroza» o Merkabá, el Gilgul o reencarnación transmigratoria de las almas, los nombres de Dios, el *Tzimtzum*, es decir, la autoconstricción de la luz divina que posibilita el vacío, del cual y gracias a la voluntad creadora del Ein-Sof se generan nuevos mundos.⁵⁰

Poco después de la edición más bien restrictiva del *Sefer-ha-Bahir*, la reflexión culminaba con el *Sefer-ha-Zoar* (*Libro del Esplendor*), escrito por Moisés de León en Guadalajara entre 1280 y 1286 y que muy pronto se convirtió en una obra de referencia obligada, ya que, según Bloom, «se trata de un libro decididamente grandioso del esoterismo occidental» (Bloom, 1999, pág. 204). En el *Zoar* encontramos, también, la

presentación de los símbolos dominantes, en la terminología de Victor Turner, de la especulación cabalística: el *Árbol de la Vida* o árbol sefirótico.

Mario Saban aborda el tema diciendo:

«El símbolo central de la mística judía es el *Árbol de la Vida* [...], [que] es la manifestación del infinito divino en el campo de la finitud. Dios es el Infinito [Ein-Sof]. Para llegar al campo de la finitud, Dios se contrae. Ese campo de la finitud se denomina *Árbol de la Vida*.

El *Árbol de la Vida* contiene diez dimensiones [*sefirot*] y veintidós canales que conectan las diez dimensiones. Las diez dimensiones energéticas se denominan *esferas*, y aquellos caminos que unen las diez dimensiones, *canales*. A la suma de las diez dimensiones y los veintidós canales se conoce como los treinta y dos senderos secretos de la sabiduría» (Saban, 2011, pág. 53).

El mismo autor precisa que las diez *sefirot* (en singular su nombre es *sefirá*) son dimensiones de la realidad que contienen o expresan un grado distinto y escalonado de la energía divina que se manifiesta en el mundo de la *yetzirah*, es decir, el mundo de la realidad creada. Cada *sefirá*, como en una doble cara de la moneda, tiene una expresión externa y mundana, al igual que interior y personal. A pesar de que el sistema sefirótico se presenta, como veremos inmediatamente, de forma estructurada y ordenada, no ocupa ningún espacio físico concreto, sino que las *sefirot* deben ser entendidas como energías espirituales de diversa pureza y potencia y que se conectan y entrelazan entre ellas según su mayor o menor grado de inefabilidad o densidad.

De esta forma, la combinación de las *sefirot* en el *Árbol de la Vida* es tanto el mapa exterior de todo cuanto existe como un plano o guía interior de las energías internas que constituyen la *personalidad* de cada sujeto. Es decir, modelo teórico para entender la estructura del mundo y guía psicológica para comprendernos a nosotros mismos.

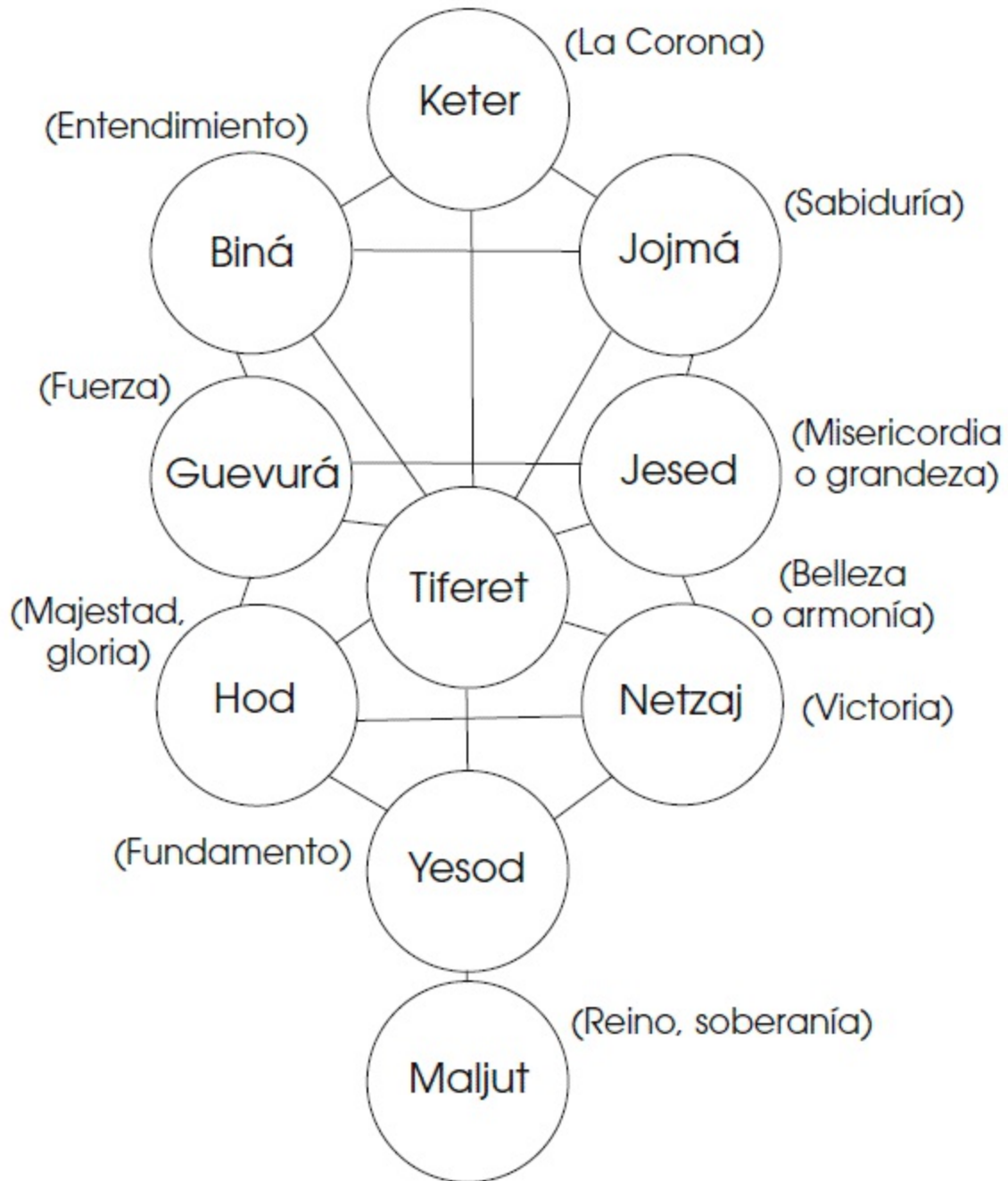
El autor de una buena introducción a la cábala, *El canto del alma*, el Rabí Iejiel Bar Lev (2009), define las *sefirot* como «el instrumento del que se vale la voluntad divina para revelarse». Pero ¿cómo se revela el lejano Ein-Sof o Infinito con su obra, es decir, con el mundo de la creación?

Una larga cita de Harold Bloom aporta elementos fundamentales para la comprensión del problema. Dice así:

«La Cábala clásica comienza con una visión neoplatónica de Dios. Dios es el *En-Sof* («infinito»), incognoscible y no susceptible de representación, cuyas imágenes son todas meras hipérboles. Dado que *En-Sof* no tiene atributos, su primera manifestación necesariamente es como *ayín* (la “nada”). El Génesis había dicho que Dios creó el mundo a partir de la nada. La Cábala recogió esto como una afirmación literal, pero lo

interpretó de una manera revisionista como si quisiera decir exactamente lo opuesto. Dios que era “ayín”, creó el mundo a partir de “ayín” y así, creó el mundo *a partir de Sí mismo* [...]. Para Plotino, la emanación es un proceso que *parte* de Dios, pero para la Cábala el proceso debe ocurrir dentro de Dios mismo [...], como dice Scholem: “el Dios que se manifiesta es el Dios que se expresa” lo que quiere decir que las *sefirot* son complejas figuraciones de Dios, tropos o giros del lenguaje que sustituyen a Dios» (Bloom, 1999, pág. 205, subrayados en el original).

Sintetizando, las *sefirot* son imágenes o emanaciones de la esencia divina en su proceso de creación y acostumbran a presentarse de acuerdo con el siguiente esquema:



Fuente: Mario J. Saban

Voy a pasar ahora a comentar cada *sefirá*, siguiendo fielmente a Bloom (1999) y Saban (2011) principalmente. El primero ofrece, en mi opinión, una visión más cosmológica del Árbol de la Vida, mientras que el segundo enfatiza más los aspectos psicológicos y éticos. Veámoslo.

- **Keter, la corona o corona suprema**

En la interpretación de Bloom, la «corona» es la voluntad original del Creador y resulta difícilmente distinguible del En-Sof, el ser y la nada, causa de todas las causas y ninguna causa más allá de la acción. Saban, por su parte, habla del Reino de los Cielos, del Infinito y de la Divinidad, es decir, algo inabordable, pero precisamente por serlo origina el deseo, nunca extinguido en el ser humano, de ascender hacia la «corona», Keter, en donde se encuentra la «Verdad».

- **Jojma (Hojmah), sabiduría⁵¹**

Debajo de Keter, y a su derecha, Jojmá, que según Bloom «se traduce por lo general como “sabiduría”, pero que se entiende mejor como algo parecido a la meditación de Dios, a Su contemplación de Sí mismo [...] La *imago* freudiana del padre es una traducción contemporánea bastante cercana» (Bloom, 1999, pág. 208). Saban, a su vez, enfatiza la capacidad del ser humano para aprender y para convertirse en sabio. Jojmá es aquella intuición, superior a la racionalidad, que nos permite percibir la unidad de todo cuanto existe y comprender cómo el mundo de la Bet, caracterizado por la fragmentación y el desequilibrio, depende y es tributario del mundo de la Alef, la unidad primigenia representada por Keter y el Ein-Sof. En otro lugar, añadirá que «el arquetipo que se corresponde a la Jojmá es el Padre (Adam), que tiene la energía de fecundar», pero para ello necesita la Madre-Biná (Saban, 2016, pág. 81).

- **La Biná (Binah), inteligencia o entendimiento**

Biná se sitúa a la izquierda de Jojmá y se corresponde con la imagen de la madre. «Binah –según Bloom– suele traducirse por “inteligencia”, pero quiere decir más bien un entendimiento pasivo [...]. Binah es concebida a veces como un espejo –muy dentro de una tradición gnóstica– en el que Dios disfruta contemplándose» (Bloom, 1999, págs. 207-208). Para Saban, «Biná es la capacidad de clasificar mi sabiduría a fin de que el receptor comprenda la que deseo transmitir» (Saban, 2011, pág. 60), o también: «el Entendimiento (Biná) nos introduce en el mundo de las formas para poder captar la realidad desde nuestra finitud» (Saban, 2016, pág. 83). Citando a Eduardo Madirolas, especifica que la Biná «es el aspecto receptivo y femenino del intelecto divino».

De la unión de Jojmá (el Padre) con Biná (la Madre) nace un hijo *Daat*, el conocimiento, que es el resultado de la unión o fusión de la sabiduría con la inteligencia. Saban añade que cuando la energía sin formas (Jojmá) se une a las formas (Biná) aparece el Conocimiento (Saban, 2016, pág. 86), que es la puerta de acceso a Keter. A pesar de la

importancia de *Daat*, el conocimiento, no figura como una *sefirá* y se sitúa en el espacio vacío inferior a las dimensiones ya citadas de *Jojmá* y *Biná*.

Las tres *sefirot* mencionadas hasta el momento –Keter, *Jojmá* y *Biná*– representan la dimensión superior del árbol y muestran el equilibrio entre la razón, la intuición y la intelectualidad. Bloom lo resume en pocas y certeras palabras: «Podemos llamar a Keter, la autoconciencia divina, a *Hojmah*, el principio activo del conocimiento, y a *Binah*, lo conocido, la reflexión sobre el conocimiento o el velo a través del cual brilla la “sabiduría”» (Bloom, 1999, pág. 208).

Las tres dimensiones siguientes, *Jesed*, *Guevurá* y *Tiferet*, las tres *sefirot* intermedias, pertenecen al ámbito de lo emocional. Detengámonos un momento sobre ellas.

• ***Jesed (Hesed)*, amor, misericordia, grandeza o bondad amorosa**

Jesed se sitúa a la derecha, en el lado del padre y, según Bloom, «es el amor en el sentido particular del amor del pacto de Dios, *caritas* o “gracia” en la interpretación cristiana». Saban, por su parte, reflexiona e interpreta *Jesed* como una dimensión del sí mismo que activa la capacidad de un dar o mejor un darse bondadoso y misericordioso a los demás, pero sin olvidarse de uno mismo.

• ***Guevurá o Din*, fortaleza, fuerza, severidad o juicio riguroso**

Para Bloom, *Din*, como él denomina esta *sefirá*, es el equivalente cabalístico de la *ananké*, la necesidad órfica o platónica traducida en la ley del cosmos. En catalán se ha traducido *guevurá* por *seny*, una especie de capacidad o ponderación mental que ayuda a pensar, discernir y planear correctamente las cosas y evitar la desmesura. *Guevurá* implica, según Saban, adquirir la conciencia de los límites, para ponerlos a los demás y a uno mismo. En una de sus clases, Mario Saban nos comentaba que «es fuerte aquel que se domina a sí mismo», es decir, aquel que es capaz de aplicar la disciplina a su propia vida.

• ***Tiferet*, belleza, armonía, clemencia, corazón**

Tiferet es la sexta *sefirá* y nos introduce, según Bloom, «en el reino estético de la “belleza» de Dios, que es, para la cábala toda la belleza que existe. *Tiferet* es el principio de la mediación, que reconcilia lo “superior” y lo “inferior” en el árbol y que une también el lado derecho y el izquierdo, masculino y femenino» (Bloom, 1999, pág. 209). Para Saban, *Tiferet* es la *sefirá* de la interioridad y de la introspección personal, que conduce a la plenitud y a la paz interior. En *Tiferet* «soy el que estoy siendo» y me reconozco en paz, equilibrado y en armonía conmigo mismo.

Tiferet está en el centro del árbol y, por una parte, completa la tríada emocional superior con Jesed y Guevurá (o Din) y, por otra, introduce la siguiente de *Netzaj*, *Hod* y *Yesod*.

• ***Netzaj*, la victoria (de Dios), la perseverancia**

Netzaj emana de Jesed y según Bloom «representa el poder de crecimiento de la naturaleza, en una especie de apoteosis de fuerza masculina» (Bloom, 1999, pág. 209). Según Mario Saban, «esta es la dimensión de la exteriorización de las emociones. Lo que comúnmente denominamos como “lenguaje emocional”, el arte, la música, la danza, etc.» (Saban, 2016, pág. 94). En otro lugar (Saban, 2011, pág. 70) nos dirá que *Netzaj* podría definirse con un «yo soy lo que siento» a través de mis energías emocionales.

• ***Hod*, la majestad, la gloria**

En el lado izquierdo de *Netzaj* está *Hod*, la contrapartida femenina que emana de Guevurá/Din, en una especie de equivalente a la fuerza de la «madre naturaleza» según la entendían los románticos. En una interpretación bastante distinta, Saban entiende *Hod* como la fuerza del lenguaje estructurado, la potencia de los conceptos, las letras y las palabras que, en el judaísmo en general y en la cábala en particular, tienen una significación especial. Si Tiferet significa «soy lo que soy» y *Netzaj* «soy lo que siento», *Hod* es «soy lo que digo».

Las dos últimas dimensiones del Árbol de la Vida son *Yesod* y *Maljut*.

• ***Yesod*, los cimientos, el fundamento**

De la combinación de *Netzaj* y *Hod* surge *Yesod*, los cimientos, según Bloom, en el sentido más primario de la sexualidad humana, especialmente la masculina (Bloom, 1999, pág. 209). También, para Saban, *Yesod* representa la energía sexual del «ego» y la unión de las energías del receptor (femeninas) y del dador (masculinas). «El misticismo judío –comenta Saban– ha trabajado de forma muy intensa la simbología de la copulación permanente entre lo masculino y lo femenino» (Saban, 2016, pág. 97). En *Sod 22. El Secreto* concluía: «Mi yo en *yesod* se construye a partir de tres fuerzas fundamentales: la primera representa la fuerza de las emociones de *netzaj*; la segunda, la fuerza del lenguaje conceptual de *hod* y la tercera, la fuerza material de *maljut*» (Saban, 2011, pág. 73).

• ***Maljut (Malkut)*, el reino, la soberanía**

En opinión de Bloom, la décima y última *sefirá*, *Maljut*, es la más fascinante, es el reino, entendido como la inmanencia de Dios en el mundo. De ahí que *Maljut* sea denominado

como la «madre inferior», es decir, la realidad física y material que constituye el universo. También para Saban «Maljut representa la más pura materialidad, la densidad de toda la energía. Este es el elemento clave de la tradición judía, la acción práctica en la materialidad, la importancia de los hechos. No solamente pensar, no solamente sentir, sino lograr la *materialización del Reino de los Cielos aquí en la Tierra*» (Saban, 2016, pág. 99, subrayado mío). En Maljut, la última contracción de la divinidad, aparece el Mal, pues «las diez dimensiones pertenecen al Árbol de la Vida, sin embargo en *maljut* se manifestó el Árbol del Bien y del Mal» (Saban, 2011, pág. 73).

Hasta aquí, el Árbol de la Vida de la cábala clásica comentada por mis dos mentores y guías intelectuales: Harold Bloom y Mario J. Saban. Pero el Árbol como símbolo dominante se complejiza hasta lo indecible, pues, además de las diez *sefirot* ya vistas, entran en escena las veintidós letras del alfabeto hebreo que constituyen los llamados «senderos», con lo cual las treinta y dos dimensiones «son puertas que definen los diferentes tipos de energía que se manifiestan en la creación divina. Al estudiar las diez *sefirot* y los veintidós canales de conexión estamos estudiando esas treinta y dos dimensiones» (Saban, 2011, pág. 202). Pero eso es solo el inicio de la maraña, pues cada *sefirá* y también los senderos se vinculan con los arquetipos bíblicos –es decir, los patriarcas y otros personajes de la Torá con los que cada letra se asocia– y también aparecen las alegorías y símbolos de los colores, de los cuatro elementos de la naturaleza (tierra, agua, fuego y aire), los vestidos, un simbolismo sexual omnipresente en toda la especulación teológica, cosmológica y antropológica, así como una angelología compleja, los mantras y otros objetos de meditación, los setenta y dos nombres divinos, las partes y órganos del cuerpo, los signos musicales para leer correctamente la Torá, el significado de todo ello según el universo de que se trate (y recuérdese que son cinco) en una espiral inacabable de relaciones y vínculos o de repulsiones y rechazos que siempre tiene que ver con el objetivo final: el conocimiento de la Unidad y la Plenitud que caracterizan la parte superior del Árbol de la Vida, es decir, el mundo de Keter y de Ein-Sof, que constituyen un polo de atracción irresistible para el estudioso y el practicante de la cábala hebrea.

Interrogantes y reflexiones finales

En la especulación cabalística aparecen una serie de interrogantes que la misma cábala intenta contestar. Mario Saban planteó en sus cursos interrogantes del tipo: ¿por qué hemos nacido?, ¿por qué vivimos?, ¿por qué fuimos creados? En otro registro, el cabalista se pregunta: ¿por qué en el Edén había dos árboles, el del Bien y del Mal y el Árbol de la Vida?, ¿por qué Adama (que significa el «terrestre») y su compañera Java (Eva) comieron del segundo árbol y no del primero?, ¿por qué Adama inicialmente era hermafrodita? o también: ¿el hombre era feliz en el Paraíso? La contestación no es segura, ya que si lo hubiera sido plenamente no habría probado el fruto que lo confrontó con su conciencia. Además: ¿por qué hemos de morir?, ¿qué es la nada?...

Algunos de estos interrogantes están directamente vinculados con uno de los grandes misterios de la cábala: el *maasé Bereshit* o misterio de la Creación, cuyo eje de reflexión fundamental es el cosmos que se aborda a través del Árbol de la Vida y las *sefirot*, como ya hemos visto. Pero, asimismo, algunos de los interrogantes o las contestaciones a los mismos nos orientan hacia el segundo gran misterio, el de la *Merkabá* o la *carroza celeste*, que en buena medida es la experimentación de los enigmas de la creación en el ser humano. Mi mentor comentaba en uno de sus cursos que dos grandes pensadores de origen judío –Einstein y Freud– se habían decantado, respectivamente, por la explicación de los misterios del cosmos (*maasé Bereshit*), el primero, y por los misterios del corazón o del alma humana (*maasé Merkabá*) en el caso de Sigmund Freud.⁵²

Veamos ahora unas pocas pinceladas sobre la *Merkabá* siguiendo a Gershom Scholem, que dedica la segunda conferencia de su libro *Las grandes tendencias de la mística judía* (2006) al tema, con el título de «El misticismo de la *Merkabá* y el gnosticismo judío». Intentaré resumir a Scholem, comentado, a su vez, por Roland Goetschel (2002).

Este último autor, siguiendo a Scholem, define la *Merkabá* como una forma de «esoterismo místico de los elegidos fundado sobre la iluminación y la adquisición de un conocimiento muy elevado de las cosas celestes y divinas» (Goetschel, 2002, pág. 31). En otras palabras: la *Merkabá* es una doctrina esotérica que persigue la redención y la salvación.

Tanto Scholem como Goetschel, insisten desde el principio en la relación de la literatura de la *Merkabá* con el gnosticismo, entendido específicamente como el conocimiento de los misterios divinos. Pensado así, el misterio de la carroza o del carro divino es similar a la ascensión del alma del gnóstico desde la tierra en la que vive,

pasando por las esferas de los ángeles planetarios y del Demiurgo, hasta llegar, finalmente, al carro divino, trono, morada o palacio de Dios (términos semejantes y equivalentes a los que se manejan en la literatura de las *hejalot*, como así se conocen los libros que tratan de las moradas o palacios celestiales que recorre el visionario) y alcanzar finalmente al séptimo palacio, donde poder gozar del resplandor que desprende la luz divina.

El objetivo del ascenso es, pues, visualizar los secretos del mundo divino y celestial, tal como fueron mostrados al profeta Ezequiel, que describe sus visiones de la gloria divina en el primer capítulo de su libro, que lleva por título «Visión de la gloria de Yavhé» (Ezequiel 1, 1-28). Pero el viaje de ascenso del neófito que recorre los cielos y los palacios celestiales está plagado de peligros y riesgos, por lo que este, para no sucumbir, debe estar convenientemente entrenado y preparado. Normalmente, el aprendiz de místico emprende el viaje en estado de éxtasis, y así como el gnóstico antiguo se encontraba con los arcontes y el Demiurgo y sus secuaces que le impedían el paso de todas las formas posibles, el místico de la *Merkabá* debe enfrentarse con demonios y ángeles hostiles que a cada paso le reclaman contraseñas para continuar el ascenso y debe proveerse de los sellos necesarios para poder pasar de un palacio a otro. Recuérdese que son siete y que es fácil equivocarse por la sucesión interminable de aposentos, antecámaras y cámaras en cada palacio, con lo cual no siempre se alcanza el objetivo final: llegar al mundo o palacio del trono, que es el de la plenitud absoluta en el que el místico puede contemplar la majestad y la gloria de Dios en todo su esplendor.

A modo de conclusión del apartado dedicado a la cábala, propongo tres lecturas diversas y complementarias que titularé:

- a. La cábala como senda de autoconocimiento espiritual.
- b. La cábala como senda de experimentación vivencial.
- c. La cábala como senda de interiorización y unificación.

a) La cábala como senda de autoconocimiento espiritual

Recuerdo que en Jerusalén⁵³ el rabí Daniel ben Itzjak, director de la Universidad Virtual del Judaísmo, impartió una conferencia sobre el Árbol de la Vida con una perspectiva psicoanalítica (¡no en vano era de origen argentino!). De acuerdo con su planteamiento, el Árbol de la Vida ayuda a contestar un interrogante básico: ¿cuál es el sentido de la

vida? Para descubrirlo debemos apelar a Keter (la fuente de toda vida), a Jojmá (la sabiduría), a Biná (el entendimiento) y a Daat (el conocimiento), que son las facultades que nos pueden ayudar a conseguir el equilibrio entre aquello que es mental y el mundo de las emociones; entre lo que nos viene de fuera y lo que ya tenemos dentro (aunque muchas veces en estado letárgico), y cómo combinar, introyectar e interiorizar todos estos saberes. Ben Itzjak nos presentó, pues, la cábala y el Árbol de la Vida como una disciplina de autoconocimiento que puede ayudar al ser humano a pensar, sentir y actuar integrando la esfera intelectual, emocional y experiencial en el interior de cada sujeto de forma equilibrada y armónica.

En la misma dirección, aunque con otras palabras, Mario Saban, comenta que «la mística judía (o cábala) es un camino espiritual subjetivo que hace que el ser humano sea cada vez más libre y más consciente de su existencia» (Saban, 2013, pág. 144).

En la tradición judía se habla de la *halajá*, el camino espiritual establecido y marcado por la tradición, pero la forma concreta de seguirlo se deja a la propia intuición personal. En otras palabras, es cada cabalista quien debe decidir la senda a seguir sin control institucional. En unos casos, la vía escogida es la intelectual –el paradigma habitual citado es Abraham Abulafia–, mientras que en otros casos, como es el de la tradición jassídica, se opta por la emoción.

El cabalista –de nuevo siglo con Saban– se mueve por el impulso de saber –deseo que nace del propio vacío– y de ascender del mundo de la fragmentación (la Bet) al de la plenitud (Alef), y es esta vivencia de insatisfacción lo que lo aboca al conocimiento. En el judaísmo, la distinción entre fe y razón o entre fe y conocimiento, que tiene sentido en otras espiritualidades, no se contempla, ya que:

«Quien estudia la Cábala «conoce», es un «conocer» (un *daatan*, recuérdese que Daat es el ámbito del conocimiento). No es un creyente, no cree lo que no ve: conoce lo que no ve porque no lo ve en el campo de la sensibilidad material sino en campos más sensibles» (nota 498, pág. 413).

y poco más adelante apostilla: «Por este motivo decimos que la cábala es un camino de conocimiento, no de creencias» (pág. 414).

En una de las entrevistas que mantuvimos defendía la misma tesis: «Sabemos –decía– que existen realmente percepciones de la realidad superiores [...] si yo tengo un telescopio, ¿por qué no lo voy a usar? Si con la cábala tengo la posibilidad de percepción superior, pues claro que la voy a usar. También tengo claro que la cábala conduce al

autoconocimiento, es decir, a captar lo que es realmente importante de lo que es accesorio. En buena medida, me ayuda a descubrir o redescubrir el sentido de mi vida» (Entrevista personal, 13 de septiembre de 2013).

b) La cábala como senda de experimentación vivencial

En diversas ocasiones he leído y escuchado sobre la importancia de experimentar lo que se reflexiona y conoce intelectualmente. Parece que en la cábala no hay conocimiento sin vivencia directa y ello se debe a que el estudio de las doctrinas cabalísticas provoca experiencias de tipo interno e íntimo que acaban transformando la vida del *mekubalim*. Mario Saban habla de que la cábala «se hace carne» y en una entrevista personal lo explica de la siguiente forma:

«Yo he sufrido una gran transformación porque lo que yo he estudiado “se me hizo carne”. Es decir, lo que he estudiado no lo he estudiado exclusivamente en términos intelectuales [...] se me metió dentro. No sé muy bien cómo explicártelo» (Entrevista personal, 17 septiembre 2012).

Pero sí lo hace a través de un ejemplo: me cuenta que antes de familiarizarse tan profundamente con la cábala podía dar una clase bien estructurada sobre el tema sin más, pero «ahora puedo dar la misma clase sistematizada pero yo la estoy viviendo. La estoy viviendo dentro. Soy parte de la clase; soy sujeto y objeto» (17 de septiembre de 2012).

Asimismo, y con respecto del Árbol de la Vida reflexiona:

«El Árbol de la Vida me ha ayudado a ser muy consciente de mis debilidades y limitaciones [...] la experiencia de conectarse con el Árbol de la Vida me ha mostrado que la realidad material no es la [auténtica] realidad. La conclusión: que esto es un sistema de energías donde yo soy una energía y eso lo tengo claro, y lo vivo todos los días. Esta energía existe, lo que pasa es que realmente no tenemos conciencia de ella, la apartamos y la ignoramos».

De todas formas, a los cabalistas en general y a Mario Saban en particular⁵⁴ les gusta poco hablar de esas experiencias íntimas. Con cierta insistencia por mi parte, me cuenta algo de un recuerdo de vidas pasadas –un tema recurrente en la cábala que recibe el denominativo de *gilgul*, y del que únicamente pueden hablar quienes lo han vivido–. Es taxativo al respecto: «Quienes podemos estudiar la transmigración somos los que hemos sentido por experiencia (en algún momento de nuestra propia existencia) un desdoblamiento energético» (Saban, 2013, nota 412, pág. 349). Así habla de «el secreto de Godofredo» o de la «experiencia secreta de Zúrich», porque este vivo recuerdo de

vidas pasadas está vinculado con este personaje histórico –uno de los primeros cruzados– y con la ciudad suiza de Zúrich.

Para finalizar el tema de la cábala como vía de experimentación y vivencia, un último ejemplo presentado como un falso dilema. En una de las entrevistas, mi mentor y amigo cuenta que: «[...] en un momento dado vino un ortodoxo de Israel a Barcelona y dijo: “La cábala hay que vivirla, no estudiarla”. Y yo me quedé como alucinado: “¿Cómo que no hay que estudiarla?” *También* [con énfasis] hay que estudiarla, además de vivirla. No creo que el estudio y la vivencia se pongan en contraposición». Y como estudioso apasionado que es lo reivindica: «Si yo no puedo organizarme conceptualmente, tengo temor de no entenderlo. Si puedo profundizar en las explicaciones, ¿por qué no voy a hacerlo si me ayudan a comprender mejor la situación de forma intuitiva?» (Entrevista personal, 17 septiembre 2012).

c) La cábala como senda de interiorización

El continuo movimiento de elevación hacia el Ein-Sof y Keter al que aspira el *mekubalim* corre parejo a la interiorización, ya que es bien sabido que la *shejiná*, es decir, la presencia divina está dentro de uno mismo y así: «Nuestra conexión con Dios es una conexión con nuestra interioridad más oculta» o también a la inversa, pues cuando «nosotros nos buscamos a nosotros mismos, en lo más profundo de nosotros mismos encontramos la unidad del mundo de la Alef, donde podemos identificar a Dios» (Saban, 2013, nota 351, pág. 311).

La interiorización conduce al proceso de unificación o *devekut*. Hay tres tipos de unificación previstas: con nosotros mismos, con los demás y con Dios. De nuevo Saban lo explica:

«La búsqueda de la unidad se debe realizar en tres fases: la primera y más importante, la búsqueda de la unidad interna de la persona cuando equilibra sus dimensiones interiores; la segunda, a través de su solidaridad social con los otros fragmentos que la rodean, la unidad con los otros; y, en tercer término, la búsqueda de la unidad de Dios, la unión de todos los fragmentos de la realidad hacia el Ein-Sof» (Saban, 2013, nota 421, pág. 353).

Equilibrar las energías que circulan por las *sefirot* y unificar la propia fragmentación interna desemboca en la *teshuvá*, el camino ascendente hacia el Ein-Sof, y la consecución de la unificación y plenitud ansiadas.

Unos últimos comentarios sobre estas reflexiones finales, ya para finalizar con la cábala judía. Recuérdese que al tratar de la gnosis clásica señalé, en repetidas ocasiones,

que el camino del gnóstico en su ascenso hacia el Pleroma estaba plagado de peligros y riesgos. Pues bien, tampoco la senda que sigue el cabalista es cómoda. Una parábola, repetida una y otra vez, sobre la entrada de cuatro sabios al *Pardés* (al Paraíso) ejemplifica bien los riesgos a los que están expuestos los estudiosos del tema. La cita es de J. Peradejordi y dice así:

«Según el Talmud (*Jaguiga* 14-b), en el siglo II, cuatro grandes maestros se consagraron al estudio esotérico de la Torá logrando entrar en el Paraíso, o sea penetrando sus secretos ocultos. Se trataba del rabí Akiba, de Ben Zoma, de Ben Assai y de Elisha Ben Abuya, llamado Ajer. Ben Assai vio y murió. Ben Zoma vio y se volvió loco; Ajer vio y se hizo apóstata; solo Rabí Akiba entró sano y salió sano. El texto talmúdico dice: “Salió en paz como había entrado”» (Peradejordi, 2012, pág. 19).

En efecto, la tradición cabalista habla de una forma típica de muerte repentina –el llamado «beso de Dios», léase un infarto– que parece haber sido frecuente entre los estudiosos de los secretos de la cábala. El segundo gran riesgo es el de la locura. El camino que recorre el cabalista es un viaje solitario –recuérdese que cualquier forma de control o de apoyo institucional es mal vista–, por lo que la soledad, a veces extrema, puede provocar estados de desazón o angustia. Saban, en una especie de reflexión en voz alta escribe: «Debemos ser cuidadosos de dejar descansar nuestra mente durante algún período de tiempo, porque si intentamos captar niveles más elevados sin encontrarnos preparados, podemos llegar a la locura» (Saban, 2013, nota 282, pág. 270).

Hay otros aspectos que no se pueden desatender sin afrontar determinadas consecuencias negativas. Por ejemplo, el *mekubalim* debe estar muy atento a lo que puede revelar y lo que no. Expresiones como «no se me permite revelar» o «no puedo revelar» tal o cual cosa son frecuentes en algunos textos sobre la cábala. Se dice que cada generación puede resistir un nivel de conocimiento determinado. Pretender sobrepasarlo sin estar preparado para ello –ya sea el que revela o a quien se revela– puede resultar, también, muy arriesgado.

Directa o indirectamente vinculados con esos peligros están lo que podríamos denominar las capacidades paranormales que, según se cree, desarrollan ciertos cabalistas, aunque por lo general las mantienen en secreto. Estas cristalizan en experiencias visionarias, revelaciones místicas, un acentuado poder de penetrar en las mentes de los demás, la vivencia de sincronicidades, hasta llegar, como en el caso legendario del rabí Löw de *El Golem*, a la creación de vida. Mi mentor, que es reacio a

contar este tipo de experiencias paranormales o telepáticas, sin embargo, escribe al respecto: «Debo confesar que en los últimos años durante mis clases he podido captar algunas ideas de muchos de mis alumnos a través de conexiones aparentemente incomprensibles en términos lógicos [...]. Desde la cábala se podría deducir que me encontraría conectado con mis alumnos en el nivel de Jojmá superior [la intuición]» (Saban, 2013, nota 448, págs. 372-373).

Por último, una temática que volveremos a encontrar de forma rotunda cuando abordemos la vía del misticismo: la incapacidad del cabalista (y por supuesto del místico) de expresar con el lenguaje convencional los misterios que intuye o vive. Frente a este problema puede optar por dos caminos divergentes: el primero es el elegido por Isaac Luria, que se negó a escribir, aduciendo que el pobre lenguaje del que disponía le impedía expresar la magnitud de las ideas que le asaltaban. Pero frente al silencio se puede optar por todo lo contrario, como en el caso de Abraham Abulafia, que optó decididamente por hablar y escribir.

Mario Saban, que me ha acompañado a lo largo de todo este apartado, parece optar por una posición intermedia y en esta última cita confiesa:

«El cabalista sabe que, mientras más energía puede captar (recibir) desde el Ein-Sof, mayor luz puede otorgar a sus discípulos. El *mekubal* no enseña lo que sabe, transmite un saber superior y oculto que se encuentra escondido detrás de la realidad material dentro de esa misma realidad» (Saban, 2013, pág. 43).

Las nuevas gnosis

A partir del siglo IV, las doctrinas gnósticas clásicas fueron perdiendo fuerza, en parte por las persecuciones que sufrieron los gnósticos desde la ortodoxia –Ireneo de Lyon (siglo II), con su *Adversus haereses*, e Hipólito de Roma (siglo III) con su *Refutatio*, fueron sus máximos detractores–, pero también por el agotamiento del propio modelo con unas especulaciones cada vez más barrocas, enrevesadas y difíciles de creer y seguir.

Pero la huella y los vestigios de gnosticismo, a menudo mezclados y confundidos con el esoterismo, continuaron bien vivos a lo largo de la historia hasta nuestros días y pueden rastrearse en el mundo de la literatura.

En efecto, temas gnósticos, esotéricos y mágicos inspiran a autores como Tolkien (*El señor de los anillos* o *El Hobbit*) y las series de éxito –novelas y películas– de Harry Potter y *Las crónicas de Narnia*. Otros autores de primera línea como Jorge Luis Borges, Umberto Eco (*El péndulo de Foucault*) o el superventas brasileño Paolo Coelho (de quien conozco de primera mano *El peregrino*, *Diario de un mago*, *El alquimista* o *Aleph*), entre otros muchos, cumplen con todos los requisitos del manual de la buena gnosis y del esoterismo. También en el ámbito del *new age*, Shirley MacLaine y James Redfield son paradigmáticos al respecto.

El mundo del cine también ha echado mano del universo al que me estoy refiriendo. Solo para citar lo primero que me viene en mente: *2001. Una odisea en el espacio* (Stanley Kubrick); *Excalibur* (John Boorman); la serie de *la Guerra de las galaxias* (George Lucas), la totalidad de la obra de M. Night Shyamalan, con la mención de honor de *El bosque* y menos de *La joven del agua*. Otros títulos como *Caótica Ana* (Julio Medem), *Más allá de la vida* (Clint Eastwood) y la trilogía de *Matrix*, de los hermanos Wachowski, brillan con luz propia. Esta última, sobre todo, manifiesta un planteamiento gnóstico impecable. Recuérdese la existencia de un doble mundo, el de los humanos supervivientes (encabezados por Morfeo, Neo y Trinity), que pertenecen a Sión, reducto de una humanidad en vías de extinción a manos de Matrix, un sistema o mundo imaginario que esclaviza y controla a los antiguos humanos sin que estos se den cuenta. En otra dirección, es obligado citar la película (y después libro) *¿Y tú qué sabes?*, un buen ejemplo de hibridación de hermetismo, esoterismo y física cuántica.

De todas formas, antes de iniciar el tema veamos algunas precisiones terminológicas de ciertos grandes conceptos, comenzando por el de *esoterismo*.

Frederic Lenoir (2004) entiende por *esôterikós* el camino o vía que conduce hacia lo interior y que se opone a *exôterikós*, la búsqueda dirigida a lo externo. Desde esa primera perspectiva, el esoterismo es más una forma de concebir la realidad –el hombre, el cosmos y Dios– que una doctrina propiamente dicha. Una segunda opinión autorizada es la de Aldous Huxley, uno de los conocedores más conspicuos de las gnosis del siglo XX, que considera el esoterismo como un intento de reunificar las múltiples tradiciones filosóficas y religiosas en una única tradición o religión primordial a la que, siguiendo a Leibniz, denomina *Philosophia Perennis* (2008). De acuerdo con el perennialismo, habría existido, en el inicio de los tiempos, una edad de oro en la que la humanidad compartía el mismo lenguaje y un único conocimiento esencial –perenne y primordial–, pero que con el transcurso de los años (o siglos) se resquebrajó y dio lugar a la dispersión de filosofías y tradiciones religiosas que conocemos hoy. La narración mítica de la Torre de Babel sería el paradigma por excelencia de esta transformación abrupta.

En un sentido similar se expresa Harold Bloom (1997), para quien la gnosis es vista como un germen, simiente o atmósfera intelectual de la que emergen unas concepciones filosóficas, místicas y esotéricas que ilustra a través de tres ejemplos clave: el gnosticismo cristiano, la teosofía sufi y la cábala judía. Las tres corrientes comparten la fe en una serie de fenómenos, tales como la creencia en los ángeles, la importancia de los sueños, los viajes al más allá y la creencia en cuerpos astrales. Bloom, citando a Gershom Scholem, señala que mientras la Iglesia católica, el islam ortodoxo sunnita y los rabinos y sabios judíos rechazan la transmigración de las almas, la creencia sobrevivió entre los gnósticos cristianos, el islam chiita y en la cábala hebrea.

Esa *Philosophia Perennis*, conocida también como *prisca theologia* u *occulta philosophia*, fue siempre entendida como una revelación primordial, un saber totalizador y secreto, llamado la disciplina del arcano, que se enseña en el interior de un grupo de una escuela en la que solo se aceptan unos discípulos escogidos. J.P. Laurant (1993) es quien insiste especialmente en el carácter elitista y minoritario del saber gnóstico-esotérico. Gnosis y esoterismo, o sea, conocimiento y vía interior reservadas a unas élites espirituales, son lo contrario de la ignorancia y la preferencia por lo externo, que se suponen consustanciales a las masas incultas.

Antoine Faivre (1992), otro de los grandes especialistas en el tema, señala la labilidad de las fronteras con otros ámbitos estrechamente vinculados con el esoterismo, como son el *hermetismo*, la *teosofía* y el *ocultismo*, enfatizando con ello el carácter sincrético del panorama gnóstico-esotérico.

En síntesis, las características que definen este mundo que nos ocupa son: la interioridad, es decir, la tendencia a buscar la sabiduría dentro de uno mismo; el atribuir a este saber un carácter primordial y perenne; su componente secreto y reservado a una élite de escogidos y, finalmente, la peculiaridad de su índole heterodoxa y apartada de las creencias convencionales.

Esas características, con diversos grados, son frecuentes en diversos momentos, situaciones, obras o personajes de la historia del pensamiento occidental. Pero dada la imposibilidad e incapacidad de desarrollar esta temática de forma conveniente, me limitaré a presentar unos pocos ejemplos que pueden ser leídos a modo de viñetas independientes. La primera, de carácter panorámico e introductorio, consistirá en un bosquejo histórico con una clara insistencia en la filosofía antigua, pero que finalizará con algunos de los grandes maestros del pensamiento esotérico del siglo XX. En la segunda abordaré las religiones y cultos místicos, también del mundo clásico y que en cierta medida constituyen los antecedentes más directos de las gnosis clásicas ya comentadas. Por último, y dando un salto en el tiempo tremendo, me centraré en el testimonio autobiográfico de una médium, Sonia Choquette, que ilustra, en mi opinión de forma excelente, las vivencias interiores y los pasos que conducen a alguien a ser una profesional de la canalización, del mediumnismo y del esoterismo.

El pensamiento esotérico en la historia occidental: un apunte mínimo⁵⁵

La historia del pensamiento esotérico ha sido trazada con competencia por varios autores, entre los cuales destacan los franceses Antoine Faivre (1992) y Frederic Lenoir (2004) y, entre nosotros, Vicente Merlo (2007).

Casi todas las revisiones comienzan con Pitágoras, continúan con Platón y Plotino, y abordan el hermetismo alejandrino y las diversas variantes de la gnosis ya tratadas. Para no redundar en lo ya dicho, me centraré en los tres filósofos mencionados.

Porfirio, discípulo de Plotino, escribió una *Vida de Pitágoras* (1987), que vivió en el siglo VI a. C. En ella cuenta que Pitágoras practicó una vida de pureza y *askesis*,

imprimiendo y exigiendo en su escuela un ambiente de estudio y recogimiento. De los sacerdotes egipcios aprendió la importancia de la ciencia de los números, que, junto con la música, reflejan la armonía universal que caracteriza el funcionamiento del cosmos. Según su biógrafo, Pitágoras, además de las matemáticas egipcias conoció el saber de los caldeos y de los fenicios. En su doctrina filosófico-metafísica ocupaba un lugar importante el conocimiento de los sueños y la firme creencia en la inmortalidad de las almas y el proceso consiguiente de la metempsicosis o transmigración de las mismas.

Platón (siglos V-IV a. C.) en sus viajes se familiarizó con la astronomía egipcia y en la Magna Grecia conoció e hizo suyo el pensamiento y la filosofía de los círculos pitagóricos. De esta forma, la metafísica platónica se expresa con lenguaje órfico-pitagórico con frecuentes apelaciones al mito. Son famosos sus mitos de origen –el de la edad de oro inicial y el conocido mito de la caverna que se explica en la *República*–; también los que refieren a la caída de las almas desde las esferas celestiales a la tierra, así como los relatos escatológicos sobre el destino que les espera en el más allá.⁵⁶

El eje central de la filosofía platónica lo constituye la teoría de las ideas, desarrollada en el *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y la *República*. A pesar de las referencias anteriores a ciertas doctrinas platónicas hechas al tratar de la gnosis clásica y también en la cábala judía, se me permitirá redundar brevemente en las mismas. Como es bien sabido, Platón contrapone el mundo de las ideas, el de la verdad, con el mundo de la opinión, el de la realidad sensible. Las ideas, para el filósofo ateniense, sustituyen los números pitagóricos y, como estos, son arquetipos modélicos de la realidad que reflejan la esencia de las cosas de manera inmutable, eterna y atemporal. Las ideas, pues, son esencias divinas que forjan los modelos que después se manifiestan en el mundo sensible. Este último es un pálido reflejo, una mala copia del auténtico, pero es donde vivimos los mortales. El mundo sensible, a diferencia del inteligible, carece de consistencia propia, es un mundo de sombras y la verdadera ciencia es aquella que especula sobre las ideas y deja de lado la realidad sensible.

Una dualidad muy similar explica al ser humano, un compuesto de alma y cuerpo. Siguiendo también aquí las metáforas órficas y pitagóricas, Platón plantea el cuerpo como la cárcel o el sepulcro del alma, y el estado natural del ser humano en la tierra sería la ignorancia. La única posibilidad de superar esa torpeza, sueño e ignorancia es a través del conocimiento, de la filosofía o amor al saber, que conduce al despertar del alma. La teoría del conocimiento platónica ha sido también esbozada con anterioridad.

Recuérdese que, para Platón, antes de nacer a la vida terrenal, nuestras almas habían deambulado y conocido directamente el mundo de las ideas en el que residían. Con la caída primordial, explicada también con el lenguaje mítico del auriga y los dos caballos, el obediente y el díscolo, que provoca el batacazo, el alma olvida el mundo de las esencias que, sin embargo, podrá ir redescubriendo a medida que reflexione y filosofe. Es el proceso que Platón denomina la *anamnesis*, la recordación progresiva de aquellos saberes que permanecen en nuestro interior en estado latente, sin que, en muchas ocasiones, sepamos que existen. Conocer es, pues, recordar aquellas huellas indelebles que permanecen en nuestra consciencia original, forjada en el mundo primigenio de las ideas. Asimismo, en la concepción antropológica defendida por Platón, la doctrina órfica y pitagórica de la transmigración de las almas o metempsicosis ocupa un lugar relevante como se argumenta en los diálogos que llevan por título *Menón* y *Gorgias*.

Por último, la cosmología. En uno de sus últimos diálogos, el *Timeo*, Platón pone en boca de un pitagórico, Timeo de Locris, sus especulaciones cosmológicas directamente vinculadas a un personaje divino o semidivino –el demiurgo–, que es el artesano que crea el mundo sensible inspirándose en los arquetipos del mundo de las ideas. Esta tesis, como ya he señalado repetidamente, fue recogida por la gnosis clásica e indirectamente también por la cábala judía.

La saga de pensamiento filosófico iniciada por Pitágoras y continuada por Platón finaliza con Plotino, el representante máximo del neoplatonismo. Plotino nació en el siglo III d. C., en un momento en que el Imperio romano se desmoronaba y una crisis aguda se expandía como una mancha de aceite, generando angustias variadas. Según fuentes poco fiables, nació en Egipto, pero su formación fue helénica. Cumplidos los veintisiete años, se sintió atraído por la filosofía. Jesús Igal, traductor y comentarista de la *Vida de Plotino* de Porfirio y de las *Enéadas* (2008), advierte que este impulso debe ser interpretado como una especie de vocación o llamada interior con un trasfondo religioso y moral de primer orden (Igal, 2008, pág. 9).

Porfirio (que como se recordará ya había escrito la *Vida de Pitágoras*) fue discípulo de Plotino y lo presenta como un asceta y místico (algunos lo han asimilado a un claro perfil monástico, aunque no era cristiano), vegetariano, parco en el comer y en el dormir y que permaneció célibe toda su vida, anhelando unirse a la divinidad. Compartía las ideas gnósticas de su época (a pesar de sus críticas a la gnosis) y se avergonzaba de vivir en su cuerpo. Meditaba profundamente y su máximo afán era hallar un método práctico

para liberarse del cuerpo y de sus pasiones. En su doctrina filosófica hizo suya la tesis platónica de la huida y la subida del alma, «huida y subida que [...] son, además, un retorno [...], una *entrada en sí mismo*. Hay que huir del mundo de acá al de más allá y retornar, como Ulises, a la verdadera patria» (Igal, 2008, pág. 23). La huida, continúa el mismo comentarista, se consigue despertando la vista interior que todos poseemos, pero que pocos usan y que conduce el ascenso hacia el Uno, o el Uno-Bien, como él lo denomina. Esas ideas platónicas y gnósticas caracterizan el contenido de fondo de sus *Enéadas*.

Antes de alejarnos del mundo antiguo con los filósofos que acabamos de citar, vale la pena recordar que en estos siglos (II a. C. hasta III-IV d. C.) florecieron, como ya hemos visto en apartados anteriores, los escritos denominados *Hermética* (tratados sobre astrología, alquimia, teosofía y teúrgia) y, dentro de los mismos, el *Corpus hermeticum*, con el importante tratado teosófico conocido como *Poimandrés*. Asimismo, en estos primeros siglos florece la doctrina estoica y neoplatónica y asistimos a los albores de la cábala hebrea con el *Sefer Yetzirah*. También se produce la eclosión de la tradición gnóstica: la judía con los rollos de Qumrán y la pagana, cristiana y judía con los de Nag Hammadi.

Una última cita que procede de la filosofía estoica y que, según mi parecer, resume bien la concepción gnóstico-esotérica de la antigüedad y quizás también del esoterismo de todos los tiempos. Dice así:

«Para ellos [los estoicos], una “simpatía universal, cósmica” une a todos los seres del universo, y no hay ningún hecho que no esté vinculado por relaciones necesarias a todo el conjunto de los hechos pasados, presentes y futuros. El hombre no puede levantar un dedo, decían ellos, sin que el efecto repercuta en el mundo entero. Estas relaciones están ocultas a la razón humana, pero existen sin lugar a dudas. De entrada, no se ve la relación que puede existir entre el vuelo de un pájaro o el color del hígado de una víctima y el ganar una batalla, pero es imposible que no exista. El papel de la Providencia, en la cual los estoicos creían con toda su alma, consiste, precisamente en revelar esas relaciones subsidiarias, esos hilos que existen, pero que la lógica ordinaria es incapaz de comprender» (Flacelière, 1972, pág. 111, traducción mía).

Al adentrarnos en la Edad Media, nos topamos con la potente figura de Hildegard von Bingen, la monja alemana que vivió –o mejor malvivió, ya que estuvo enferma permanentemente– en el siglo XII y desde muy niña tuvo el don de la visión y de la profecía. Ella misma lo cuenta en una carta en la que escribe:

«Desde mi infancia, cuando todavía no tenía ni los huesos, ni los nervios, ni las venas robustecidas, hasta ahora que ya tengo más de setenta años, siempre he disfrutado del regalo de la visión en mi alma. En la visión, mi espíritu asciende, tal como Dios quiere, hasta la altura del firmamento y otros aires, y se esparce entre pueblos diversos en lejanas regiones y lugares que son remotos para mí. Y como veo de este modo mi alma, así también las contemplo según el cambio de las nubes y otras criaturas. Pero no veo esto con los ojos exteriores, ni oigo con los oídos exteriores, ni percibo con los pensamientos de mi corazón, ni a través de ninguno de los cinco sentidos, sino en mi alma, mientras están abiertos mis ojos exteriores, de tal modo que nunca he sufrido éxtasis y pérdida de los sentidos, sino que veo todo esto despierta tanto de día como de noche» (Victoria Ciriot, 2001, pág. 45).

A los cuarenta y dos años, Hildegard recibe una orden de Dios en la que le manda escribir las visiones y secretos revelados por el cielo, y así comienza la redacción de *Scivias (Conoce los caminos)*, su primera obra profética y posiblemente la más famosa. A esta le sucedió *Libro de los méritos de la vida*, de carácter moral, y *Libro de las obras divinas*, de tema cosmológico.⁵⁷

Otra figura señera de la Edad Media es Ramón Llull (1235-1315), que en su intento de armonizar las verdades de la fe con las de la ciencia escribió su *Ars Magna*, que propugnaba una combinatoria compleja y pretendidamente universal compuesta por figuras, figuras geométricas, letras, números, principios/significados, virtudes y atributos divinos, y todo ello funcionando a modo de una combinatoria global que recuerda las especulaciones de la alquimia y de la cábala de la época. Recuérdese que entre los siglos XII-XIII se dan a conocer dos joyas de la corona de la doctrina cabalística: el *Sepher ha Bahir*, de los círculos de Provenza, y el *Sepher ha Zohar*, de Moisés de León. Por la misma época de Llull, otro personaje tan inquieto, viajero y prolífico como él –pienso claro está en Abraham Abulafia (1240-1292)– daba a conocer su obra esotérica, ocultista y mística.

Hacia 1460, es decir ya en el Renacimiento, un monje de Macedonia viajó a Florencia con un ejemplar del *Corpus hermeticum* que Marsilio Ficino, auspiciado por Cósimo de Médicis, tradujo. Por aquel entonces se creía que los textos del *Corpus* se habían redactado en Egipto. Además de Ficino, también Pico de la Mirandola y Nicolás de Cusa se interesaron por la astrología, la alquimia y la cábala, ciencias o disciplinas que integran la *Occulta Philosophia* o *Prisca Theologia* de H. Cornelius Agrippa, el mago por excelencia del Renacimiento, que compartió esa misma condición con Giordano Bruno, quien, acusado de hechicerías, tuvo la mala fortuna de ser condenado a morir en la hoguera.

Otra figura que brilló con luz propia fue Teophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), más conocido como Paracelso,⁵⁸ hombre de vida turbulenta y aventurera y de un saber enciclopédico que manejó como nadie las ciencias ocultas –astrología, alquimia y magia– en una síntesis muy peculiar. Cultivó la medicina oculta, en la que mezclaba sabiamente los principios mágicos con la experimentación más empírica y práctica. Extraordinario conocedor de los fenómenos naturales, para él, la naturaleza no era más que la epifanía de la divinidad, lo que denominaba como las *magnalia Dei*. En sus teorías y escritos defendió que toda la creación era un todo integrado y estableció las correlaciones entre el hombre, la tierra y los astros, por un lado, y los astros, los metales y los elementos químicos, por otro.

A caballo entre los siglos XVII y XVIII vivió Emmanuel Swedenborg, matemático, ingeniero y científico reputado que, como consecuencia de sus sueños y una visión, interrumpió sus actividades científicas para redactar su obra más importante, *Arcana Coelestia*, sobre las correspondencias entre la naturaleza y el hombre y el hombre y Dios. Tanto en esta obra como en las restantes y concretamente en *Del cielo y del infierno* (2006), que es la que conozco mejor, Swedenborg da rienda suelta a sus dotes de visionario, médium, clarividente y profeta, y establece una geografía descriptiva de los otros mundos, que dice haber visitado o vivido en sueños y visiones, y haber obtenido información a través de las conversaciones mantenidas con los muertos, los ángeles y los diablos, residentes en estos otros mundos.

En este mismo siglo XVIII destacó el médico suabo Franz Anton Mesmer, que vivió entre Viena y París y desarrolló la doctrina del magnetismo animal, que publicó en su magna obra *De influxu planetarum in corpus humanum*, su tesis doctoral, en la que postula la existencia de un fluido energético invisible que vincula los seres celestes con la tierra y con los cuerpos animados. Mesmer consideraba que los humanos nacemos dotados de un sentido interno que nos pone en relación íntima con el conjunto del universo.

La cadena esotérica y visionaria continuó con el poeta, grabador y visionario inglés William Blake, de vida interior atormentada y autor de una extensa obra en la que destacan sus *Libros proféticos* y muy especialmente el titulado *El matrimonio del cielo y el infierno*. Autodidacta influido por la concepción gnóstica y teosófica, buen conocedor de Swedenborg, sus versos proféticos y apocalípticos son la obra de alguien que veía a Dios por la ventana de su dormitorio y se desayunaba con los profetas Isaías y Ezequiel.

Daniel-Rops (1946, pág. 75), estudioso de su vida y obra, lo considera un digno sucesor de Dante y Milton.

Con el Romanticismo del siglo XIX abundan los proyectos colectivos o individuales que giraban alrededor del esoterismo, el espiritismo, el ocultismo y la teosofía. Antoine Faivre (1992) cita, principalmente, la *Naturphilosophie* alemana, que defendía una concepción de la naturaleza a la que trataba como un texto o un mapa que debe ser descifrado a partir de sus correspondencias. Algunos de sus máximos representantes fueron minerólogos, geólogos, químicos, ingenieros, médicos y también poetas o literatos que interpretaban los fenómenos de la naturaleza con mente teosófica. Frederick Samuel Hahneman (1775-1843), fundador de la homeopatía moderna, vivió este clima y sus experimentaciones sobre la ley de los semejantes; sus tesis sobre la energía o fuerza vital son claros deudores de las ideas que circulaban en el contexto.

También en el siglo XIX florece el espiritismo en Europa con H.L. Rivail, más conocido como Allan Kardec, autor del famoso *Libro de los espíritus* (1857). Las hermanas Fox, a su vez, revolucionaban el panorama sobre el más allá en Estados Unidos. Kardec, en su libro *¿Qué es el espiritismo?* (s.f.), lo define diciendo: «El espiritismo es a la vez una ciencia de observación y una doctrina filosófica. Como ciencia práctica, consiste en las relaciones que pueden establecerse con los espíritus; como doctrina filosófica, comprende todas las consecuencias morales que se desprenden de semejantes relaciones». Podemos definirlo así: «El espiritismo es la ciencia que trata de la naturaleza, origen y destino de los espíritus, y de sus relaciones con el mundo corporal» (Kardec, s.f., pág. 7).⁵⁹

Lenoir (2004) comenta que el representante más conspicuo del ocultismo (entendido como la parte práctica del esoterismo) fue Alphonse-Louis Constant (1810-1875), más conocido como Eliphas Lévi, autor del texto *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1854-1856).

Asimismo, Elena Petrovna Blavastky (1831-1891), más conocida como Madame Blavastky, y el coronel Olcott fundaban la Sociedad Teosófica en Nueva York, en el año 1875. Los objetivos de la sociedad eran triples: a) formar el núcleo de una fraternidad universal; b) favorecer —«*encourager*» en el original— el estudio de todas las religiones, de la filosofía y de la ciencia; y c) estudiar las leyes de la naturaleza, así como los poderes psíquicos y espirituales del hombre (Faivre, 1992, pág. 93). La obra de los pioneros fue continuada unas décadas después por Alice Ann Bailey con su Escuela

Arcana, y por Annie Besant y Rudolf Steiner, creador de la *antroposofía*, extendiendo el mensaje teosófico principalmente en Inglaterra y Alemania. Todos ellos, como apunta V. Merlo (2007), difundieron el saber de Oriente por Occidente y favorecieron la gestación del esoterismo contemporáneo.

Un buen libro de Gerhard Wehr (1997), titulado *Maîtres spirituels de l'Occident. Vie et enseignement*, describe con detalle algunos personajes del siglo XIX y XX, que caen dentro de la categoría de los que él denomina *homo magus*. Los seleccionados y analizados por Wehr son: Helena Petrovna Blavastky, Rudolf Steiner, Krishnamurti, Alice Ann Bailey, G.I. Gurdjieff, René Guenon, Julius Evole, C.G. Jung, Karlfried Graf Dürckheim y Valentin Tomberg.⁶⁰ Todas y todos ilustran bien el *homo magus*, enfrentados a la ortodoxia vigente y por ello percibidos a menudo como herejes, marginales o magos, además de gnósticos o místicos. Otra característica que comparten es su dimensión espiritual interior, que los hace poseedores de una sabiduría secreta a la que únicamente tienen acceso los iniciados. Wehr los considera representantes del esoterismo legítimo, que consiste en «no solo acumular un saber secreto, sino en seguir un camino de experiencia interior» (Wehr, 1997, pág. 12) que asimila al «camino del héroe».

Otros nombres que no acostumbran a faltar en las historias del esoterismo son los de Michel de Nôtre-Dame, el famoso Nostradamus, Piotr D. Ouspenski, discípulo de Gurdjieff y autor de un libro de éxito –*El cuarto camino* (2005)–, sin olvidar los académicos Mircea Eliade, Henry Corbin y René Guenon, volcados, respectivamente, en India, Irán y Egipto. Los tres, además de brillantes teóricos, podían estar involucrados en los principios gnóstico-esotéricos que analizaban, al igual que otros intelectuales como Carl Gustav Jung y Gilbert Durand.

Sobre los fundamentos teóricos del esoterismo actual y más concretamente sobre las fuentes doctrinales del *New Age*, me ocupé en el primer capítulo de un libro colectivo *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (2012), al que remito al lector interesado.

Religiones y cultos místicos

En el epígrafe anterior he intentado esbozar una panorámica general sobre el pensamiento gnóstico-esotérico a través de la historia. Por el contrario, en esta viñeta me

centraré en un momento histórico concreto, como es el de las antiguas religiones mistericas de Grecia, Frigia, Egipto e Irán. Para ello seguiré de cerca algunos autores como Ninian Smart (1973), Francis Vian (1977) y, muy especialmente, Ángel Álvarez de Miranda, autor de un buen libro de síntesis, *Las religiones mistericas* (1961). Estos autores ofrecen una visión amplia sobre este mundo abigarrado y complejo de la antigüedad en el que brillaron con luz propia los misterios de Eleusis y los cultos órficos y dionisiacos. También el mediumnismo practicado en los santuarios de Apolo por parte de las pitias y sibilas que ejercitaban sus capacidades mediúmnicas y proféticas en Delfos, en el golfo de Corinto o en Cumas, una de las colonias griegas del sur de Italia.

A continuación, desarrollaré con un cierto detenimiento el caso de Eleusis, como el paradigma por excelencia de culto o religión misterica y apenas rozaré los restantes.

Los misterios de Eleusis estaban consagrados a Deméter, una antigua diosa ctónica protectora del mundo vegetal y de los campos. Cuenta el mito que Démeter tenía una hija, Perséfone, que en una ocasión danzaba con las hijas de Océano en un prado florido. La joven vio una flor, un narciso que le robó el corazón y, cuando fue a cogerlo, no se dio cuenta de que la tierra se abría a sus pies por la voluntad de Plutón, el dios de las profundidades y del Infierno. Este dios, después de raptar a la doncella, la convirtió en su esposa. Deméter, la gran diosa madre, además de madre de Perséfone, escuchó los llantos de su hija, pero nada pudo hacer para salvarla. Loca de dolor y de desesperación, se arrancó los cabellos, se desgarró los vestidos y se lanzó a los caminos, convirtiéndose en una diosa errabunda. En su deambular sin rumbo fijo, llegó a Eleusis, a veinte kilómetros de Atenas, donde fue acogida por el matrimonio real. Mientras practicaba un rito para convertir en inmortal a un pupilo suyo, un tal Demofonte, alguien interrumpió la sesión y el joven murió. Como consecuencia de este desgraciado accidente, Deméter instauró y enseñó los misterios que conducen a la inmortalidad.

El culto de Eleusis tenía como objetivo fundamental revelar a los *mystac* (llamados, también *mystes* o *mustai*), es decir, los neófitos, las relaciones secretas que vinculan la vida cósmica con la vida humana. Enseñaban que la muerte es un tránsito hacia la otra vida o, mejor aún, la vía necesaria que conduce a la inmortalidad junto a los dioses bienaventurados. El neófito debía pasar por una etapa preliminar, iniciada con un baño purificador, llevar una vida pura y meditativa y comprometerse a guardar un absoluto silencio acerca de todo lo vinculado con los misterios. Violar los secretos podía acarrearle consecuencias nefastas.

En un determinado momento del proceso, debía ingerir una bebida misteriosa, el *kykeon*, de carácter enervante y enteogénica, que estimulaba las visiones y la iluminación del neófito en un estado de consciencia expandida. Este dejaba de ser un *mystes* para convertirse en un *epoptes* o sea «aquel que ha visto». ⁶¹ Álvarez de Miranda lo detalla un poco más diciendo: «Lo que al *mystes* se le revelaba era el misterio del ciclo de la aparición o desaparición de los seres, el sentido de la existencia humana, el significado de la muerte y el estado que sigue a la muerte» (Álvarez de Miranda, 1961, pág. 66).

Los misterios mostraban la ruta que el alma debía seguir después de la muerte. Platón en el Fedón se hace eco de la felicidad de ultratumba que consigue el iniciado, ya que él, y solo él, continuará viviendo en el más allá con los dioses inmortales mientras que al resto de mortales los espera el «cenagal» o la morada de las tinieblas. Píndaro, Sófocles y el mismo Platón señalan que entre los siglos VI y V a. C. fueron muchos los atenienses ilustres que se iniciaron en los misterios de Eleusis, siempre precedidos por la estricta prohibición de revelar sus secretos. Ya el himno de Deméter lo prescribe: «El cumplimiento del misterio sagrado [...] / Todas las iniciaciones, los usos sagrados que no es lícito / ni divulgar, ni infringir, ni investigar, / pues el temor inspirado por los dioses paraliza la voz. / Feliz, entre los hombres que habitan la tierra, ¡quien vio estas cosas! / Por el contrario, quien no tuvo parte en las iniciaciones carece / de un destino semejante cuando desaparece en la húmeda tiniebla» (Álvarez de Miranda, 1961, pág. 59).

En las fiestas eleusinas jugaba un notable papel Dionisio (escrito también como Dioniso o Dionysos), considerado ya como hijo de Perséfone o incluso de Deméter. Alrededor de esta nueva deidad de la vegetación y del vino, giraba un culto extático, de carácter orgiástico y nocturno. Diversos especialistas en el mundo clásico, como Erwin Rhode (1973) o Marcel Detienne (1982, 2003), han analizado el papel de Dionisio en Tracia, en la religión griega en general y en los cultos místéricos y orgiásticos en particular. ⁶² También es absolutamente recomendable la lectura de *Las bacantes* de Eurípides y *El origen de la tragedia* de Nietzsche, en el que el filósofo opone Dionisio, con su locura destructora pero sagrada, a Apolo, el dios del orden y la razón.

Otro personaje clave en los misterios y muy vinculado con Dionisio fue Orfeo, ⁶³ el poeta y músico que con su lira y sus melodías no solo embelesaba a los humanos, sino también a las bestias salvajes, ⁶⁴ las cuales se amansaban cuando lo escuchaban y entraban en trance. Orfeo, según cuenta el mito, se casó con Eurídice, quien un día y

huyendo de un pastor lujurioso, pisó una serpiente que la mordió. Como consecuencia de ello, la joven murió y fue conducida al reino de los infiernos gobernado por Plutón y Proserpina. Orfeo, enloquecido de pena y dolor por la pérdida de su amada, bajó a los infiernos, y con sus lamentos y cantos enterneció a los espíritus que allí moraban y también a Plutón y su esposa Proserpina. Arrancó de ellos la promesa que le permitía llevarse a Eurídice con la condición de no mirarla hasta llegar a la superficie. Caminaron silenciosos por oscuros senderos y, cuando ya se divisaba la luz del sol, Orfeo, para asegurarse de que Eurídice le seguía, echó una mirada atrás y desapareció al instante. Orfeo intentó rescatarla de nuevo sin éxito y vagó errante por el mundo hasta que regresó al Tártaro, donde ahora continúa merodeando junto a su amada.

En torno a Orfeo, personaje que se mueve entre la vida, la muerte y el otro mundo, se forjaron los cultos órficos, orientados también hacia las esperanzas escatológicas que aguardan al miembro del culto en el más allá. El orfismo generó una literatura específica conocida como las *Argonáuticas órficas* y los *Himnos órficos*. Se trata de un conjunto de poemas, principalmente en el caso de los himnos, sobre los dioses y las diosas del Olimpo. Así se canta a Hécate, Pan, Hermes, Perséfone, Dioniso, Apolo, Deméter, Sabacio, Baco, las Bacantes, Coribante, todos ellos directa o indirectamente vinculados a cultos místéricos, y también se canta a otros, como Urano, Cronos, Zeus, Hera, Posidón, Plutón, menos vinculados a este tipo de cultos. También acostumbran a ser muy hermosos y poéticos los himnos a la noche, al éter, a las estrellas, al sol, la luna, la naturaleza, las nubes, el mar, la tierra, las horas, la aurora, el océano; es decir, el conjunto de deidades y símbolos cosmológicos y cosmogónicos. Los tres últimos himnos están dedicados al sueño y a la muerte, como elemento clave del orfismo y puerta hacia el más allá.

Fuera de Grecia, los cultos místéricos florecieron también en torno a personajes míticos y deidades que murieron y resucitaron con diversas variantes: este es el caso de los misterios frigios de Atis y Cibele, otra gran diosa madre, los de Isis, Osiris y Seth, en Egipto, sin olvidar la profunda penetración de la religión irania de Mitra en el Imperio romano,⁶⁵ que compitió con el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era.

En el capítulo de conclusiones, Álvarez de Miranda propone una serie de reflexiones que enlazan perfectamente con lo que se apuntaba en el último epígrafe sobre la gnosis clásica, o sea, la gnosis como vía de salvación.

En efecto, el autor comienza comentando que diversos misterios que ha presentado y analizado no constituyen una multiplicidad de religiones, sino un único culto o religión misteriosa con distintas versiones en Grecia, Tracia, Egipto, Irán, etc.; siempre con sus rituales de rejuvenecimiento o renacimiento biocósmico y sus iniciaciones y rituales secretos.

Otra característica fundamental de todas ellas es que: «No son sentidas como un deber colectivo e inexorable, sino como una piedad supletoria y, en cierto modo potestativa, atañente, sobre todo a los individuos [...] pero no a la comunidad como tal» (Álvarez de Miranda, 1961, pág. 228). Es decir, se trata de una espiritualidad individualista y elitista en la que el sujeto, por propia voluntad, busca propiciar el contacto directo con la esfera divina. A diferencia del creyente rutinario de los cultos agrarios, nacionales o políticos, típicos de las polis tradicionales, el seguidor de los misterios necesitaba un plus de religiosidad y espiritualidad que le permitiera expresar con un sentimiento más intenso sus deseos más íntimos. Álvarez de Miranda insiste en que el *epopte* o seguidor de los misterios (como lo será poco después el gnóstico pagano, judío o cristiano) vivía inmerso en una cierta angustia existencial y deseaba ir más allá de lo que las religiones oficiales podían ofrecerle, pues anhelaba fundamentar la esperanza de su resurrección individual. De ahí que, para este especialista en el mundo clásico, las religiones misteriosas, con sus iniciaciones y sus secretos, supusieron, fundamentalmente, el tránsito de una religiosidad elemental agraria y experimentada colectivamente a otra espiritualidad más íntima y vivida de forma individual y esotérica, en el sentido etimológico de mirada u orientación hacia el interior, hacia las profundidades de uno mismo.

Autobiografía de una médium

Para finalizar estas páginas, un testimonio autobiográfico, el de Sonia Choquette, autora de *Journal d'une médium. Briser les mythes* (2004), que, en mi opinión, redondea de forma brillante las viñetas neognósticas y esotéricas anteriores.

La protagonista cuenta que ya su madre, de nacionalidad rumana y casada con un canadiense, era médium y que la gente acudía a ella para consultarle sus problemas. La misma Sonia cree haber heredado estas capacidades maternas, pues, ya desde muy niña, tenía «intuiciones» que a nivel familiar solo eran valoradas positivamente por la madre.

El resto de hermanas y hermanos, siete en total, no manifestaban ningún tipo de interés por estas cuestiones. En cambio, ella notaba que: «Cada célula de mi cuerpo se convertía en un receptor psíquico y yo captaba todo tipo de energías y vibraciones cuando tenía gente cerca de mí» (Choquette, 2004, pág. 11).

También en la infancia conoce y recibe a su primera guía angélica, una tal Rosa, y añade con cierto gracejo que, en el hogar, además del matrimonio y los siete hermanos, habitaban un número considerable de ángeles, guías espirituales y espíritus tutelares que se comunicaban, normalmente, con la madre y con ella misma, las dos únicas bien predispuestas a la relación con lo sobrenatural. Cuenta que ella se encariñó con uno de los ángeles de su madre, un tal Michael, que le seguía a todas partes como un perrito faldero.

Todos estos seres invisibles y, principalmente, Rosa, estimulaban sus capacidades innatas: por ejemplo, cuando sonaba el teléfono ella sabía quién llamaba y su intuición nunca fallaba; también captaba las vibraciones, positivas o negativas, de los demás y podía leer sus pensamientos. Asimismo, su «radar» mediúmnico, como ella misma lo denomina, le permitía predecir acontecimientos familiares, y vivía con una gran intensidad los sufrimientos y sentimientos de sus seres más allegados.

Confiesa que le costaba explicar o admitir en público estas capacidades por el temor al qué dirán y para que no la tomaran por loca. En la pubertad percibe diversos canales mediúmnicos que incluyen desde la telepatía, la capacidad de canalizar, la clarividencia y la «clariaudición» (creo entender que se trata de un oído supranormal), y comienza a utilizar las cartas del tarot como un instrumento que le ayuda a concentrarse. También en esta época de su vida Sonia tiene la sensación de que ella no ha escogido este camino, sino que el destino se lo ha marcado y que tendrá que adaptarse a él, le guste o no.

Con esas facultades digamos que innatas, la protagonista comienza una segunda fase de aprendizaje y de entrenamiento psíquico bajo la tutela de un médium profesional – Charlie– que se convertirá en su maestro de iniciación y, como tal, le exigirá rigor y determinación en la instrucción, así como una disciplina y una estricta obediencia a sus dictados. Charlie le formula una de sus primeras enseñanzas diciendo: «Ahora vamos a afinar tus habilidades. Te enseñaré a controlar lo que recibes y cómo cerrar tus canales cuando hayas finalizado» (Choquette, 2004, pág. 153).

En efecto, Sonia se exhibe comentando una de las cuestiones más importantes en el itinerario de una médium: la capacidad de controlar las energías y de abrir o cerrar los

canales a través de los cuales dichas energías irrumpen en su mente a través de los cuatro *chakras* superiores y del corazón. Charlie le enseña lo malsano que puede resultar ser bombardeada continuamente por informaciones y mensajes mediúmnicos y los resultados nefastos que este descontrol puede suponer para su sistema nervioso. Para relajar la mente, le enseña técnicas de concentración y relajación, el recitado de mantras (entre los cuales destaca el famoso «*Om, mane, padme, om*») y la búsqueda y ayuda de otros guías espirituales que resultaron ser Joseph el Esenio y los denominados «tres obispos». La protagonista confiesa, agradecida: «Charlie me enseñó una cosa maravillosa: cómo poner mis sensores mediúmnicos en *stand by* [la expresión francesa es «*en veilleuse*»], y así dar a mi cuerpo la ocasión de reposar sin ser importunado por vibraciones [no deseadas]» (Choquette, 2004, pág. 209).

También, gracias a su maestro iniciático, aprende a distanciarse de las emociones y sentimientos de los demás, y de vibraciones y campos energéticos ajenos. La profesional que no lo consigue cae fácilmente en estados enfermizos y depresivos que le impedirán desarrollar con buen tino su misión. Un último consejo de Charlie antes de finalizar sus enseñanzas iniciáticas: «[recuerda que] no eres tú quien hace el trabajo. Son tus guías. Tu papel es el de canalizar sus instrucciones y sus consejos» (Choquette, 2004, pág. 213).

Charlie se retira de su vida y ella pasa por una serie de vicisitudes: contacta con ciertos personajes maléficos –almas de muertos que no han encontrado la luz ni el descanso eterno y que pululan por este mundo importunando al personal– que la conducen a una especie de «larga noche del alma», al estilo de los místicos, pero de la que acaba saliendo fortalecida y convencida de asumir su misión en esta vida, que no es otra que la de ser guía y terapeuta mediúmnica.

Completa su formación interesándose por la teosofía, la religión, la numerología, el yoga, la terapia por el sonido y por los colores, la espiritualidad y el esoterismo. También se vincula con la Wicca (una religión pagana y brujo centralizada en la naturaleza) y como colofón se apunta a las enseñanzas místicas y esotéricas de un nuevo personaje, el doctor Trenton Tully, el carismático fundador de una escuela privada conocida como Metaphysical Research Society. Allí completa su formación siguiendo las conferencias y cursos sobre reencarnaciones, karma, recuerdo de vidas pasadas y vibraciones energéticas, y aprende la forma más adecuada para trabajar con los maestros y guías espirituales.

En la última fase de su itinerario, ya casada y con dos hijas, se dedica *full time* a su misión después de descubrir sus anteriores vidas en Egipto y sus andanzas como seguidora de Hermes Trimegisto. También revive sus vidas pasadas con los esenios y rememora haber sido discípula directa de Jesús. Todo este *pedigree* lo acompaña con la adquisición o perfeccionamiento de otras técnicas, como la meditación, la capacidad de detectar y analizar las auras de la gente, la psicometría, la aptitud para abrir el tercer ojo y desarrollar el sexto sentido, y todo este bagaje espiritual con el fin de mejorar el vínculo con sus guías y seres de luz y aumentar la calidad de la comunicación con el más allá. Para ello, y como ya se ha mencionado, se precisa controlar y mejorar los problemas de saturación psíquica producidos por una sobrecarga del sistema nervioso.

Sonia Choquette, en la última parte del texto, reflexiona sobre sus capacidades, que en absoluto considera excepcionales. Por el contrario, cree que todo el mundo cuando nace posee esas capacidades mediúmnicas, que después en general se reprimen, y en pocos casos –el suyo propio sería un ejemplo claro– se desarrollan y encauzan.⁶⁶ Según ella, y a modo de conclusión:

«El mundo de la mediumnidad es un mundo invisible, pero no ilógico. Se funda sobre un conjunto de leyes, como las que regulan el mundo físico. No hay nada [que sea] mágico. Ni de extravagante, ni extraño. Con atención y esfuerzo, los vínculos que unen los pensamientos, las creencias y las acciones puede ser revelados y uno puede crear una vida fundada en ello. Es cierto que teniendo en cuenta la historia de mi alma, mi nivel de perspicacia mediúmnic es más elevado y sofisticado que el de la mayoría de la gente. Pero todo el mundo tiene acceso a este sexto sentido sin el cual es imposible ser feliz y conocer el éxito en la vida» (Choquette, 2004, pág. 288).

Este es el mensaje que Sonia Choquette intenta transmitir a sus clientes, con su terapia, con sus libros y, en definitiva, con su vida de médica de almas.

Experiencias participantes

Las experiencias participantes que he seleccionado para ilustrar la vía gnóstico-esotérica son cuatro: la primera tiene un carácter genérico y la he titulado *Experiencias terapéutico-esotéricas: generalidades*. Se compone de breves microetnografías que incluyen una lectura del aura, un reequilibrado energético a través del péndulo, una lectura de cartas del tarot y una apertura de registros akásicos. Esas experiencias me conectan con la (mi) *carta astral*, en la que me demoro un poco más y es la segunda microetnografía. La tercera experiencia es antigua, realizada en los primeros años noventa del siglo XX; duró dos años y tuvo como finalidad el estudio de un grupo esotérico –Gnosis Ageacac– fundado por un colombiano afincado en México que se hacía llamar Venerable Maestro Samael Aun Weor. En el momento del trabajo de campo, Gnosis era percibida como un grupo sectario y como tal lo incluimos en una publicación colectiva que llevaba por título *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris* (1990-1993). De todas formas, la pequeña etnografía que publicamos sobre la gnosis no la escribí yo y mi extenso diario había permanecido inédito hasta el momento. He titulado esta tercera y antigua experiencia *Una gnosis «sectaria»*.

Por último, la cuarta microetnografía es mucho más reciente y la he bautizado *Gnosis doméstica*. Un grupo de cinco mujeres y un varón se reúnen quincenalmente en el pueblo en el que vivo (Altafulla) para tratar de los mensajes que han recibido del más allá o de otros mundos. Sibil-la del Mar, nombre ficticio de la líder del grupo, me invitó a participar en sus reuniones y me autorizó a grabarlas. Asistí a doce encuentros y preparé un informe que expliqué al grupo en la decimotercera sesión y parte del cual resumiré aquí. Veamos la primera y más global.

Experiencias terapéutico-esotéricas: generalidades

Cada año, poco después de Sant Joan, Altafulla celebra su Nit de Bruixes, una feria esotérica en la que se programan una serie de actividades en esta dirección. En el año 2007, en la séptima edición de la feria, decidí experimentar algunas de las actividades programadas. La primera venía anunciada en una caseta de feria, «Fotografía del aura».

Un joven alto y bien parecido (escuché murmullos del tipo: «¡Que guaperas! ¡Qué bueno está el tío ese!»), vestido de un blanco impoluto y con ropas indias, me preguntó si quería fotografiar mi aura. Con un «¿Por qué no?», entré en el chiringuito y una mujer que parecía la jefa me sugirió que depositara el bolso, el móvil y la cámara fotográfica en un rincón y me hizo sentar y mirar su máquina de retratar al tiempo que me cogía del brazo y me hacía colocar una mano en un molde plateado que simulaba una mano extendida con cinco dedos. En el interior de la caseta había otra muchacha, con acento latinoamericano como el del galán que hacía de reclamo, sentada en postura de yoga y con actitud de meditar. Recuerdo sus ojos extraordinariamente penetrantes como si escudriñaran mi interior. La mujer que me había hecho la fotografía le susurró: «X [no recuerdo el nombre], ¿te preparas?». La canal asiente y continúa en su actitud de meditación. La fotografía revela el retrato, que sale muy rojizo (hay que añadir que yo llevaba una camisa roja) y murmura un largo «¡Uuuhhhmm!» que tanto puede denotar sorpresa, admiración como desagrado. Pasa el retrato a la canal-intérprete, que sin mirarlo y cerrando los ojos para concentrarse mejor, me hace repetir por tres veces nombre y apellidos. Con voz suave comienza comentando que me ve sentado en un coche potente (pocas semanas antes me había cambiado de coche y había comprado uno de gama media-alta) y a punto de emprender una carrera. Continúa diciendo que percibe en mí una energía espiritual muy poderosa, pero que estoy en un *impasse*, dudando de cómo emprender la nueva fase vital que se diseña en mi vida. Repite que mi aura refleja una gran fuerza interior y que pronto podré gozar de un conjunto de experiencias espirituales que nunca antes he vivido. Mientras me habla, me clava de nuevo sus ojos claros y penetrantes que parecen desnudarme psíquicamente. Finalmente, observa la fotografía con determinación y parece complacida de confirmar lo que acaba de decirme.

La fotografía es más bien oscura y muy mediocre técnicamente hablando. Se refleja mi rostro y alrededor un aura rojiza con un par de cuernos amarillentos a lo Moisés bajando del Sinaí, encima de la cabeza y una mancha lila o violeta por encima de los hombros.⁶⁷ Al finalizar la sesión, que ha durado unos 20 o 25 minutos, le pregunto por el trasfondo de la interpretación. Contesta con cierta desgana una serie de generalidades de entre las cuales solo me queda claro que ella se considera una canal y no una médium. La sesión no me deja indiferente y a diferencia de otras historias similares que me han parecido una fantasmada pura y dura, en esta ocasión creo que la intérprete realmente

estaba dotada de poderes paranormales que le permitían intuir contenidos inconscientes y ocultos de sus clientes o pacientes.

Al cabo de un año, en la misma feria, mi mujer y otro miembro del equipo de investigación repitieron la lectura en un nuevo tenderete bautizado como la Botiga de l'Aura. En este caso, la canal fue más locuaz y a las preguntas de Inés ofreció una serie de explicaciones: al primer interrogante de por qué se dedicaba a eso, contestó que ya de niña tenía visiones y premoniciones y percibía energías. A nuevas preguntas, añadió que tuvo antecedentes familiares, ya que su madre veía las almas de los difuntos y podía penetrar en dimensiones extrasensoriales. Agregó –y ello también recuerda a Sonia Choquette– que todos nacemos con la capacidad de poder sentir e interpretar la energía de los demás, pero que, si esta capacidad mediúmnica o canalizadora no se entrena y desarrolla, sencillamente se atrofia. En otra dirección, comentó que los colores que refleja el aura de cada uno denotan si la energía de la persona está equilibrada o no. También dijo que el objetivo fundamental de la lectura es conocer el estado de nuestra energía. Las dos miembros del GRIC valoraron muy positivamente la lectura e información que se les dio y consideraron que los contenidos eran notablemente correctos.

Al día siguiente de la lectura del aura, al atardecer, retomo el interés por la cuestión de mi equilibrio o desequilibrio energético, y esta vez lo intento a través del péndulo y la mineralogía. Una mujer, vestida con bata blanca, como si fuera médica o enfermera, me atiende en su tenderete. Me toma la mano derecha, coloca la palma hacia arriba y pone un pequeño péndulo a la altura de la muñeca. El péndulo que ella mantenía, aparentemente inmóvil, se mueve de arriba abajo, lo que, según su interpretación, denota un bloqueo energético en mi persona, ya que el péndulo debería dibujar círculos. Con el fin de desbloquearme, me hace escoger una piedra, de un amplio muestrario: las hay rojas, azules, verdes, lilas, negras, etc., y de diferentes tamaños y formas. Seleccione una pequeña, muy pulida y de un rojo intenso. Con el gesto me indica que estoy acertando y aprueba mi decisión (de todas formas, me quedo con la duda de lo que hubiera ocurrido en caso de escoger otra de color verde y mayor tamaño, si también lo hubiera aprobado o no). Me dice que tengo que colocar la piedra en la palma de la mano y el péndulo, imperceptiblemente, comienza a girar en pequeños círculos, lo que interpreta como un buen pronóstico, es decir, que se están desbloqueando mis desequilibrios iniciales. Pago

el módico precio de tres euros por el servicio y la piedra y ¡todos tan felices! pues llegué bloqueado y me voy más ligero que un jilguero...

Aproximadamente una hora después, completo mi radiografía psíquica y energética con una consulta de cartas del tarot. La tarotista me pregunta el día, mes y año de nacimiento y en una mesa extiende dieciocho cartas boca abajo en tres filas, con la excepción de la primera y la última que están al descubierto. Me comenta que la primera fila informa sobre la salud, la segunda sobre el trabajo y la tercera sobre el amor o los amores y me pregunta por dónde prefiero empezar. Le digo que sobre la segunda, es decir, el trabajo. Comienza a destapar las cartas y señala que ve en mí una gran fuerza de voluntad, pero que tendré problemas laborales. Añade que soy un manirroto de mucho cuidado (lo cual no es cierto, en absoluto) y me pregunta si trabajo con gente más joven que yo. Contesto que sí, que soy profesor universitario y que mis alumnos acostumbran a ser más jóvenes que yo... La respuesta la perturba en gran manera: «¡Me has bloqueado! –exclama–. ¡Me has jodido!». Al preguntarle por qué, no me contesta y continúa interpretando las cartas, ahora las de los amores. Tampoco aquí acierta demasiado. Intuyo que al verme solo supone que no tengo pareja y me vaticina que en septiembre aparecerá el gran amor de mi vida... Le comento que por ahora no lo necesito por la sencilla razón de que ya lo tengo, a lo que ella contesta: «¡Lo veo jodido!». Ya no sé si con la mencionada expresión se refiere al amor que está por aparecer, al que ya tengo o sencillamente porque es consciente de que no da pie con bola... El naufragio informativo continúa en las relaciones paterno-filiales. Las cartas le sugieren que la relación con mi madre se teje con grandes disgustos y desencuentros, mientras que con mi padre el vínculo es inmejorable. Al decirle que los dos están muertos desde hace años y refutarle suavemente su interpretación, ya que siempre fui un Edipo de mucho cuidado, tampoco parece inmutarse en lo más mínimo y se lanza, sin más, a la tercera columna, la de la salud. Aquí me diagnostica problemas de «bajos» –riñón, próstata, hígado– y me dice que tengo que cuidarme mucho. Supongo que también aquí ha funcionado el piloto automático: «Un tipo de más de sesenta años, ¡problemas de próstata asegurados!»...

Al final me pregunta si la lectura me resulta útil. No me atrevo a decirle que me parece un desacierto y un desatino en toda regla, y con mansedumbre y caridad cristiana, echo balones fuera. Para más inri, y como me da pena, sin preguntar el precio compro un juego de cartas de Morgan-Greer, que me cuesta la friolera de veintiocho euros, más los

quince de la lectura, en total la broma suma cuarenta y tres euros que pago con el mismo sentimiento de arrojarlos a la basura.

En diciembre de 2010 visito a un experto en la lectura de los registros akásicos que me han recomendado. Su casa, con un olor a incienso notabilísimo, está decorada con motivos orientales y la indumentaria y rastas del experto parecen retrotraer al mundo *hippy* de Woodstock. Me pregunta si sé de qué va lo de los registros akásicos y, al contestar que vagamente, me explica que la palabra «*caissa*» (o ¿*akassia*?) es una voz sánscrita que se refiere a la historia de nuestra alma desde los inicios (se sobreentiende que referidos a las múltiples reencarnaciones que uno ha experimentado). Que todo lo que un sujeto ha vivido queda registrado en esa especie de archivo-biblioteca que está en el cosmos (aquí hace un gesto para indicar una ubicación indefinida en algún lugar del universo). Me cuenta, también, que en una sesión de apertura de registros él pide permiso a los guardianes del archivo para entrar y leer lo que está escrito de cada persona. Me insiste también en que él no es ni un vidente ni un médium, sino sencillamente un puro canal que, gracias a sus guías, maestros o ancestros, puede acceder a la información depositada en este más allá indefinido y captarla y retransmitirla a quien esté interesado en ella. Concluye esta primera explicación diciendo que por lo menos hay siete niveles de realidad distintos (algo así como los siete cielos gnósticos) a los cuales se puede acceder con la ayuda de los seres de luz, los ángeles y los arcángeles que, además, son los guardianes del *alma profunda* (recalca el concepto) de cada cual, conservada en los registros akásicos.

Mientras él pide permiso a los seres de luz, hace vibrar una especie de cuenco tibetano en forma de plato del que obtiene un sonido envolvente y profundo que acompaña, además, con el recitado de un mantra. Mientras, yo debo rezar una larga oración que me da por escrito para congraciarme con los seres angélicos y celestiales. A la pregunta de si tengo cuestiones previas que quiera formular o prefiero que él reciba sin más la información que se le envía desde el más allá, contesto que me decanto por lo segundo.

Aquí comienza a temblar de forma ostentosa y a resoplar rítmicamente y entra en trance. Como además va cargado de collares, brazaletes y abalorios múltiples, sus temblores corporales se convierten en una suerte de cascabeleo muy espectacular, y comienza a hablar con una voz mucho más grave y pausada de la que le es habitual.

Compara mi experiencia con la de un barco que está anclado en el puerto con las bodegas llenas para empezar a navegar. Para iniciar el viaje, debo romper con todas

aquellas resistencias que me impiden gozar de nuevas experiencias y ser capaz de crear un espacio mágico, vaya donde vaya y haga lo que haga. Para ello es preciso, también, que me deje llevar por el corazón y sus emociones y que aparque los pensamientos nocivos. Que haga mía la sentencia: «Tú no eres tus pensamientos, tú tienes pensamientos». Insiste en que debo descubrir la parte más profunda de mi ser sin tener en cuenta los juicios y opiniones de los demás. Para ello, cada mañana debo colocarme delante del espejo, mirarme directamente a los ojos e invocar a mi ser superior (en otros momentos de la sesión se referirá a mi maestro interior o también al niño interior) y reconocermelo como un guerrero. «Tú eres un guerrero –añade textualmente– y tu misión es una misión secreta. No es necesario que nadie conozca cuál es tu misión en esta vida.»

Seguidamente, introduce el tema de la energía. Me conmina a invocar un rayo de energía azul, una especie de rayo cósmico controlado por san Miguel, que parece ser el santo que me protege. Que percibe en mí «fugas de energía», aunque no especifica en qué consisten ni tampoco por dónde se producen ni cómo evitarlas.

En este momento entramos en una nueva fase que se centra en mis relaciones personales. Me recomienda reconstruir y sanar la relación con mi padre (fallecido en 1993) y la necesidad de reconciliarme con él y cerrar heridas. Que para ello debo escribirle dos cartas, una reconociendo todo lo agradable que recuerde de él y otra en la que le exprese las carencias afectivas e insatisfactorias de mi niñez y de las que le considere responsable. La segunda carta debo quemarla con cierta solemnidad. A modo de trasfondo contextual necesario, añade que «trabajar con los ancestros es fundamental para progresar». En una dirección similar, saca a relucir a una persona con la que debería reconciliarme. Yo le insto a que sea un poco más preciso, pero no consigo mayores pistas sobre su identidad; únicamente que debo aproximarme de nuevo a él o a ella con una disposición: «sanadora y no salvadora». Que para efectuar la conciliación debo expresarme con mi conciencia más elevada y desde el corazón dirigirme a su alma...

En la última parte de la sesión aumentan sus temblores, suspiros y respiraciones entrecortadas y tengo la sensación de que no sabe muy bien cómo acabar la historia. Con una pregunta: «¿Alguna cosita más?», que no espera respuesta, cierra la sesión y los dos, con los ojos cerrados, mantenemos un largo y denso silencio meditativo.

A modo de comentario final, decir que el lenguaje utilizado por el experto es de lo más *new age*: las energías, el alma profunda, que uno es un guerrero con una misión específica, que es preciso fortalecer al «niño interior» de cada cual, que hay que dejar de

lado la mente y guiarse por el corazón, la invocación a los seres superiores y guías de la luz, el aura y los rayos cósmicos, la necesidad de materializar los sentimientos en actos simbólicos como es el escribir cartas a los ancestros difuntos, el recurso a la magia, etc., todo ello son conceptos con los que me había familiarizado en una investigación anterior.⁶⁸ A un nivel más personal, constatar que lo que se ha conservado de mis vidas pasadas en mi ficha de registros akásicos me parece algo tan vago, general y mediocre que si tuviera confianza con los guardianes de los mismos les suplicaría que lo borrarán de una vez y sin contemplaciones. Con ese *reset* quizás podrían comenzar a escribir algo con más enjundia e interés sobre la historia de mi alma profunda y contar sus avatares por la existencia en este valle de lágrimas y también de otras vidas: las que he vivido, la que vivo y las que, según la doctrina en la que se asientan los mismos registros akásicos, me faltan por vivir.

La carta natal o astral

Después de permanecer más de medio año en lista de espera, se me fija una fecha concreta (20 de marzo de 2014) para la sesión en la que un experto interpretará mi carta natal. En los pasos previos, la secretaria y esposa del psicoastrólogo en cuestión, como él mismo gusta llamarse, me había solicitado una serie de datos: día de nacimiento y año, hora exacta del parto y lugar. Un mes antes de la fecha, me llaman para confirmar los datos personales y fijar la hora y lugar del encuentro.

El día señalado llego puntualmente a la cita y, después de los saludos de rigor – conocía a Josep Guarch de ocasiones anteriores –, me entrega una hoja, como una especie de mandala, con dibujos, signos, colores, números y letras que me comentará a continuación, durante tres largas horas (exactamente tres horas y veinte minutos) de forma ininterrumpida. La voz del experto es monótona, pero clara y contundente y transmite seguridad en todo lo que va contando.

De sus explicaciones, pienso que cabe distinguir dos grandes orientaciones: los aspectos teóricos sobre lo que es una carta natal y los temas más específicos centrados en mi propio caso, es decir, lo que permiten interpretar los astros sobre mi vida. Aquí desarrollaré un poco más el trasfondo teórico en el que, además del CD que me entregó Josep Guarch al finalizar la sesión, he utilizado también unas pocas referencias teóricas.⁶⁹

Comenzaré con una larga cita de Mircea Eliade (1977), que, en mi opinión, diseña bien el contexto de la temática. Refiriéndose a la función parareligiosa de la astrología en los años sesenta-setenta del pasado siglo, en plena época existencialista escribió:

«El hombre no es ya meramente el individuo anónimo descrito por Heidegger y Sartre, un extraño arrojado a un mundo absurdo y sin sentido, condenado a ser libre, como solía decir Sartre, con una libertad limitada por su situación y condicionado por su momento histórico. El horóscopo le revela una dignidad nueva; le muestra cuán íntimamente relacionado está con el universo entero. Es cierto que la vida es determinada por el movimiento de los astros, pero por lo menos el determinante posee una grandeza incomparable. Aunque en última instancia no sea más que un títere movido por hilos invisibles, de cualquier modo el hombre es parte del mundo celestial. Por otra parte, la predeterminación cósmica de la existencia constituye un misterio: significa que el universo se mueve de acuerdo con un plan preestablecido; que la vida y la historia humanas se desenvuelven según un patrón y avanzan progresivamente hacia un fin. [...] Obedeciendo las instrucciones del horóscopo se sentirá uno en armonía con el universo y no tendrá que preocuparse por problemas duros, trágicos o insolubles» (Eliade, 1977, pág. 99).

Con este trasfondo doctrinal, la carta natal o astral refleja el mapa de nuestra vida y diseña cuál era la imagen celeste en el momento de nuestro nacimiento, imagen que, a su vez, marca el propósito o proyecto de lo que vamos a vivir. Según mi psicoastrólogo, el proyecto obedece a nuestra propia elección, ya que, según él, es el propio bebé, o su alma, la que decide dónde y cuándo va a nacer, así como quiénes van a ser sus padres (*sic*). Además, el alma se compromete a seguir el camino que viene marcado por las estrellas (aunque nunca he comprendido muy bien con quién se compromete: ¿consigo misma?, ¿con Dios?, ¿con el destino?...).

Montserrat Anguera, que había entrevistado a otra astróloga, lo explica con claridad:

«El planteamiento de una carta astral es dar a conocer a la persona la posición de los astros en el momento del nacimiento. Cada astro tiene unas características determinadas que llegan a la persona en forma de inclinaciones, de posibilidades. Son indicadores de los puntos fuertes y de los puntos débiles, de manera que conocer la carta astral tiene como objetivo ofrecer un mapa de la persona para que juegue a su favor y no en contra.

Los astros inclinan, pero no determinan. Esta es la máxima de los astrólogos [...], la posición de los astros ofrece un mapa de tendencias que la persona, según su voluntad y trabajo personal, dirigirá hacia un lado u otro. Si juega a favor de las tendencias, su vida será satisfactoria. De lo contrario, resultará conflictiva y con poco sentido de autorrealización» (Anguera, 2012, págs. 289-290, traducción mía).

Josep Guarch habla de que cada persona nace con una «semilla», que es el proyecto de su vida: si la cuida y la mima, será feliz, y si, por el contrario, no la riega o la ahoga, su

vida será un desastre.

Los ejes estructurales de una carta astral son cuatro: a) el signo solar, es decir, dónde estaba el sol en el momento de nacer. Es un signo masculino que determina la identidad, el carácter y la forma de ser de cada uno y nos permite identificarnos con la semilla que somos; b) el signo lunar, o sea dónde estaba la luna en el mismo momento. Es un signo femenino que marca los vínculos emocionales y afectivos; c) el *ascendente* o planeta que ascendía en el momento de ver la luz, y d) el signo de Marte, entendiendo por tal, y como en los casos anteriores, la posición de Marte en la bóveda celeste. Simbólicamente, Marte entrega al recién nacido, una espada con la que deberá defenderse y luchar por su proyecto vital.

Estos cuatro elementos son absolutamente fundamentales y el experto los compara con los cuatro solistas de una orquesta mucho más amplia, integrada, siguiendo con la metáfora, por el resto de músicos, es decir, por los planetas restantes, por los signos del zodiaco, las doce casas, los cuatro elementos naturales ya citados por Empédocles, el fuego, la tierra, el agua y el aire. La compleja combinación de todos ellos permite al psicoastrólogo dar cuenta del resultado final sintetizado en el mandala. En la interpretación de esa representación mandálica hay dos líneas muy importantes a tener en cuenta: una horizontal y otra vertical, que parten la carta en cuatro cuadrantes que, a su vez, se subdividen en tres sectores que conforman las doce divisiones o «casas» astrológicas. La interpretación de cada casa varía según los diversos expertos; Daniel Gros (1981) ofrece un buen resumen del contenido de las mismas, que es el siguiente: 1ª casa: temperamento, personalidad; 2ª: riqueza o forma de ganarse la vida; 3ª: fratrias, instituciones públicas; 4ª: familia, hogar; 5ª: hijos; 6ª: profesión, área de actividades; 7ª: matrimonio, relación con el otro género; 8ª: muerte y subconsciente; 9ª: viajes, educación, enseñanzas; 10ª: reputación, destino, vocación; 11ª: amigos, relaciones, esperanza en el futuro; 12ª: pruebas, momento de la concepción.⁷⁰

Sin dejar el ámbito teórico, otro discurso ampliamente desarrollado por Guarch es el que hace referencia a la persona humana, con un tipo de abordaje muy similar al discurso de los gnósticos clásicos. En efecto, para el psicoastrólogo hay tres niveles de identidad: 1) el nivel celeste, 2) el nivel espiritual y 3) el nivel material (físico o corporal).

El primero, el nivel celeste, es la chispa divina, procedente del Ser por excelencia, y que en mayor o menor grado todos recibimos al nacer, y que después unos cuidan con mayor dedicación y otros menos. Por supuesto que este es el nivel más elevado. El

segundo, el espiritual, se corresponde con el alma de cada uno, que es lo que identifica a cada sujeto. El alma y el nombre propio son idénticos. Finalmente, el tercer nivel es el físico o material y, como su nombre indica, se corresponde con el cuerpo y se materializa en el ego. Sin embargo, hay un doble ego: el primero, vinculado desde tiempos inmemoriales con la mera sustancia y un ego superior, que entiendo que es la imagen que cada uno proyecta en sociedad. Añade que entre los humanos parece predominar el ego primario, que conduce a la agresividad, las guerras, los conflictos y, en definitiva, al alto nivel de hostilidad que nos rodea.

La combinación de las tres identidades⁷¹ se explica a través de un nuevo símil o metáfora. Imaginemos una bombilla que recibe la energía eléctrica que hace posible que la luz se encienda. La energía que lo posibilita es el Ser, el nivel celestial por excelencia. La luz que brilla dentro de la bombilla es asimilada al alma, la identidad espiritual de cada uno y que puede alumbrar con mayor o menor intensidad. Finalmente, está la envoltura de cristal de la lámpara –el ego o parte material del sujeto–, y que puede ser más o menos transparente u opaca. Si predomina el ego primario, el cristal será oscuro o gris, con lo que la luz que se percibirá será escasa. En cambio, si predomina el ego verdadero, el cristal será transparente y la luz que nos llega puede ser deslumbrante. El propósito último y más deseable de la historia es que la luz –la energía divina– llegue al interior de la bombilla –el alma– y que su luz se manifieste sin resistencia –el ego o cuerpo–, tanto hacia el interior como hacia el exterior de cada persona. Esta concepción antropomórfica tripartita se completa y explica en función de otras temáticas, como por ejemplo, las vidas pasadas con sus karmas respectivos y la transmigración o reencarnación de las almas. Otra cuestión implícita en la carta astral consiste en el hecho de que llegamos al mundo para rectificar los fallos cometidos por nuestros ancestros y antepasados y así poder dejar una buena herencia a nuestros hijos y descendientes.

Para conseguirlo disponemos de toda la vida, en la que pueden distinguirse tres grandes etapas: desde el nacimiento a los treinta años es la primera. Esta es una fase de formación en la que muchos intentan (intentamos) satisfacer las expectativas que se esperan de nosotros por parte de familiares, parejas y amigos. La segunda –de los treinta a los sesenta– es la etapa de autorrealización y consolidación del proyecto vital. En ella, fácilmente se produce la famosa crisis de los cuarenta años (y que otros hemos sufrido en los primeros cincuenta), en la que el proyecto vital y el pacto con la vida firmado al nacer parecen tambalearse o sencillamente irse al garete. Por último, y superada la crisis,

a partir de los sesenta hasta el final de la vida es el momento de recoger los frutos que uno ha sembrado en las fases anteriores y prepararse para la muerte.

Obviamente, a mí me coloca en esta fase otoñal y describe lo que ha sido mi vida a partir de las informaciones expresadas por los astros. Según Josep Guarch, la conjunción de estos en el momento de mi nacimiento –nacé justo a las doce del mediodía– parece que fue muy favorable. El Sol y Júpiter estaban alineados y fijaban mi futuro con una claridad meridiana: la de ser maestro, mi *carta es la del maestro*, y lo subrayo por el énfasis que el psicoastrólogo pone en ello. Según parece, el signo de Sagitario al que pertenezco es un signo típico de educadores, maestros, guías, consejeros y, en mi caso, «ser maestro es la finalidad más elevada de tu vida y en la carta [esta misión] no podía ser indicada con más claridad». Añadió que en los treinta y ocho años que llevaba dedicado a la astrología nunca había visto una carta natal más clara en este sentido... Además, «tú escogiste ser este guía», dijo refiriéndose al pacto que uno firma al nacer, y en el que se supone que yo acepté (*sic*) ser lo que los astros me indicaban que debía ser. Me temo que la insistencia en el tema, que me repitió por activa y por pasiva a lo largo de las tres horas de la sesión, se debió a mi cara de estupor al descubrir tan alto destino, que por otra parte es la misión que da sentido a mi vida. También insistió en que mi problema principal es el de no reconocermé en esta imagen que los astros diseñan sobre mí, lo que me compromete a ser un maestro *malgré moi* y una especie de *boddisathva* oculto y vergonzante...

Pero no todo son, como decimos en catalán *flors i violes*. Según los astros, en el momento de mi concepción mis padres no buscaban ningún vástago –ya tenían una hija que por aquel entonces les debía bastar– y yo llegué a la vida como consecuencia de un error de mis padres en los cálculos del doctor Ogino, el método contraceptivo más utilizado en la postguerra y al que también estaban enrolados mis progenitores. Si bien estos nunca dejaron entrever esta circunstancia, sino más bien lo contrario, el hecho determinó e influyó en una infancia triste y vivida con un cierto sentimiento de rechazo: «No me querían, por lo que soy una maquinaria imperfecta».

Además, Marte me jugó una mala pasada. «Marte –me dijo textualmente– es el signo que te machaca más», y «emocionalmente tú eres una persona saturnina».⁷² Pues bien, Marte, que como se recordará nos ofrece una espada al nacer para defendernos y lidiar en la *struggle for life* darwiniana, a mí, en lugar de concedermé una espada grande, afilada y hermosa como la *Tizona* del Cid Campeador, me asignó una especie de

abrecartas minúsculo y miserable, lo que me hace ir por la vida sin saber lo que es el orgullo del macho alfa y con una humildad contraproducente que no me permite autoafirmarme. «La humildad no siempre es una virtud» y, según el psicoastrólogo, en mi caso, es algo nefasto que me impide cumplir con el propósito de mi vida.

Este hándicap explica también el que sienta una especie de atracción morbosa por las mujeres «leonas» y recuérdese que el león es el rey de la selva y las leonas las reinas consortes. Los astros proyectan sobre mí la imagen de un pobre corderito o mejor aún de un indefenso cervatillo huyendo despavorido por la sabana para librarse de las garras leoninas que quieren apresar y devorarlo. Para mi tranquilidad, Josep Guarch me comenta que los astros permiten intuir que en la última etapa de mi vida, y gracias a Acuario, he conseguido cambiar mi destino y encontrar una pareja que me permite respirar e incluso ser favorable al *living a part time*, sistema en el que cada uno continúa en su casa y dios en la de todos. Sagitario, según aclara, es el único signo que tolera bien la soledad.

Otro tema que me comenta son los desequilibrios que presentan mis cuatro elementos naturales: me sobra fuego por todos los costados, tengo poca tierra, pero parece bien asentada, y de agua y aire ando fatal. (Le comento que desde hace muchos años tengo problemas con mis pulmones, a lo que contesta: «¡Por supuesto que los tienes!»). Me atribuye un estómago delicado, cosa que por ahora no he constatado, pero me cuidaré.

Casi al final de la sesión me señala que, a pesar de mis años, me falta vivir aún algunos tránsitos planetarios y que, como en los ritos de paso (eso lo digo yo), algunas partes del hombre viejo deben morir para alumbrar al hombre nuevo. Intuye también una serie de fechas que han sido significativas en mi vida y otras que lo serán y acierta plenamente. También me adivina que, sobre todo a nivel intelectual, funciono por septenios, es decir, periodos de siete años. También me anuncia que Saturno me hará una «auditoría», es decir, una evaluación global de lo que he vivido y que, según mi carta astral, me exigirá continuar con mi primer pacto con la vida...

Por último, diserta extensamente sobre la crisis global en la que estamos inmersos y concluye con un interrogante, que no sé si va dirigido a mí o al cosmos: «¿Cómo habrían resuelto los chamanes una crisis como esta?».

Una gnosis «sectaria»

En diciembre de 1989 inicié mi relación con Gnosis-Ageacac (Asociación de Estudios de Antropología y Ciencias), que mantuve hasta febrero de 1992.⁷³ Durante estos años asistí a conferencias, meditaciones y prácticas, y compartí otras experiencias (excursiones, conciertos, etc.) con los miembros de Gnosis en Tarragona. Con ellos pasé las tres primeras fases de la iniciación: la llamada *cámara básica* (con un total de catorce conferencias), la *cámara avanzada* (otras catorce lecciones sucesivas) hasta llegar a la *sala de meditación*, en la que medité en unas cuarenta ocasiones distintas. Durante todo este tiempo llevé un diario detallado de los contenidos de las conferencias, de los y las asistentes a las mismas, y del día a día del matrimonio de misioneros gnósticos a los que me referiré como Basílides y Sofía, en recuerdo de nombres ilustres de la gnosis clásica. La pareja nos atendía en un piso antiguo cerca de la plaza del mercado. El local era gélido en invierno y tórrido en verano.

Pronto me di cuenta de que tanto o más importante que los contenidos de las conferencias formales lo eran las tertulias previas a dichas sesiones y que mantenían (manteníamos) los y las asistentes entre sí. Los temas eran variados, pero predominaban los de carácter hermético-esotéricos: hipnosis, regresiones, vidas pasadas, reencarnaciones, sueños, premoniciones y presentimientos, viajes astrales, cartas astrales y del tarot, magia blanca y negra, posesiones diabólicas, ufología y extraterrestres, casas con fantasmas y *poltergeist*, etc., eran las temáticas comentadas y que en muchos casos coincidían con las cuestiones y contenidos de la programación oficial.

En el primer encuentro, Basílides nos definió la Gnosis (como institución) diciendo: «No es un grupo dogmático parecido a las iglesias y sectas [convencionales] lideradas por un gurú, sino que [la Gnosis] se fundamenta en la experimentación interna y vivencial». Inmediatamente añadió que la gnosis (ahora como saber) es un conocimiento superior que se fundamenta en algunos pilares esenciales como la ciencia, el arte, la mística y la filosofía, e insistió en otros dos aspectos: que las enseñanzas gnósticas son siempre gratuitas y sin ánimo de lucro y, en segundo lugar, que demuestran con claridad que la felicidad jamás procede del exterior, sino del interior de cada sujeto. Para conseguir esta felicidad es necesario, además, que el gnóstico se «sacrifique por la humanidad sin esperar nada a cambio». Tanto en el primer día como en las conferencias siguientes, Basílides y más aún Sofía insistirán en que la Gnosis-Ageacac no es una secta. Por el contrario, se trata de un camino de perfeccionamiento largo y costoso, pero

que compensa, ya que conduce a la autoperfección a través de la «práctica de una vida ordenada y armoniosa».

Las conferencias corrían a cargo de Basílides, que se las preparaba concienzudamente. Los títulos de las lecciones de la cámara básica son indicadores aproximados del contenido de las mismas: «La máquina humana», «Las tres mentes. El ser y el saber», «Retorno, recurrencia, reencarnación (o la ley de recurrencia)», «Darma y karma (o la balanza de la justicia)», «Evolución/involución», «La transformación de la energía (sexual)»... Y así hasta completar los veintiocho títulos de las dos series, las catorce de la cámara básica e igual número de la cámara avanzada. La capacidad docente de Basílides era más que notable; seguía siempre un guion escrito en la pizarra y se ayudaba de chuletas que tenía cerca de sí.

Confesaré que casi siempre los argumentos y contenidos de las conferencias me ponían los pelos de punta, ya que se partía de la premisa de que las explicaciones científicas son «materialistas» y, por consiguiente, no son válidas, pues el científico no tiene en cuenta las dimensiones trascendentes que son las únicas esenciales y válidas. De ahí la conclusión clara y contundente de que «las explicaciones científicas no sirven». Algunos ejemplos para ilustrarlo. En el tema de la evolución/involución (12-2-1990), Basílides se arranca con argumentaciones del tipo: «Si miramos un mono y un hombre, no se parecen en nada; [ergo] algo falla en el evolucionismo [darwiniano]».

O bien:

«Los caníbales de África o del Amazonas nunca dicen que provienen de los monos, sino de unos seres superiores, con lo cual demuestran que son razas degeneradas de grupos superiores que ya están en la cuarta dimensión».

Y una tercera perla del mismo día:

«Los cerdos y las ratas son animales muy degenerados».

Al preguntarle yo mismo el porqué de su degeneración, la respuesta fue clara y contundente: «Porque son sucios y lujuriosos». Como la respuesta no me resultó muy convincente, insistí en el tema, y Basílides, ahora cortante, adujo que esta afirmación provenía del venerable maestro Samael Aun Weor, el fundador de Gnosis, que a su vez había recibido directamente esta sutil sabiduría sobre las ratas y los cerdos de los registros akásicos, que se hallan en la quinta dimensión. La conclusión final de la lección fue que no hay evolución, sino involución, y esta última puede notarse en la absoluta degradación de todo cuanto existe y nos rodea.

Unas pinceladas sobre el fundador de Gnosis, un colombiano llamado Víctor Manuel Gómez Rodríguez (1917-1977), que emigró a México y allí, en el DF mexicano, desarrolló su labor mesiánica. Pronto dejó de ser o de llamarse Gómez Rodríguez y adoptó su nombre de iniciado: Samael Aun Weor. A veces he pensado que si alguien proclama públicamente: «Me llamo Gómez Rodríguez y soy el mesías salvador y el avatar de Acuario que he venido para salvar el mundo» no resulta muy creíble. Pero quizás lo es un poco más si quien tiene que salvarnos es el Venerable Maestro Samael Aun Weor, el Hombre Absoluto.⁷⁴

El mismo Samael hacía gala de un histrionismo megalomaniaco cuando se autopresentaba diciendo:

«Yo, Aun Weor, recibí a mi resplandeciente Dragón de Sabiduría, llamado Samael, Logos del Planeta Marte. Yo soy Kalki Avatara de la Nueva Era de Acuario. Yo soy el Cristo Cósmico de Acuario. Yo soy el Iniciador de la Nueva Era. Yo soy Samael, el Genio Planetario de Marte» (Uzcátegui, 1990, pág. 119).

Estas y otras afirmaciones similares, que vistas desde fuera parecen evidenciar una patología delirante grave, son percibidas por sus seguidores como una confirmación del carácter divino de su maestro al que consideran omnisciente, omnipotente, el «hombre absoluto».

Gómez Rodríguez escribió muchísimo y sobre temas diversos; durante mi experiencia participante con los gnósticos de Tarragona adquirí una docena de volúmenes. Debo confesar de nuevo que, a pesar de haberme esforzado en ello, fui incapaz de finalizar ningún libro de su autoría: la falta de coherencia más elemental, la ausencia de un hilo conductor mínimo, un sincretismo enloquecido que mezcla las tradiciones más diversas sin un atisbo de engarce ni justificación, me desesperaban e impedían lograr el objetivo deseado: leer el libro y ser capaz de finalizarlo.

Un último ejemplo en la misma dirección. El día 30 de septiembre de 1991, Basílides nos anuncia, con un alborozo que raya el éxtasis, que hoy escucharemos una cinta magnetofónica con la voz del maestro. Después de un «Os habla Samael Aun Weor», pronunciado con voz engolada, comunica al personal que en una vida anterior fue chino (no fui capaz de apuntar el nombre) y miembro de la Cofradía del Gran Dragón, dedicada a la meditación. «Es indubitable –continúa– que allí aprendí a meditar.» Y sin que venga a cuento, si no es por asociación libre de ideas, añade: «Es indubitable y obvio que el hombre vive 749 vidas». Por supuesto que el gran meditador no necesita

argumentar ni aportar ningún razonamiento que justifique dicha afirmación. Pero es casi inevitable preguntarse: ¿por qué es indubitable que voy a vivir 749 vidas y no 750 o una sola? Llegados aquí, si uno no abraza la fe del carbonero en Gnosis-Ageacac y su indubitable fundador, la pregunta se queda sin respuesta...

Según su propio testimonio, el maestro aprendió a meditar en China en una vida anterior y estableció la importancia de la meditación en el itinerario de formación gnóstica. En efecto, la tercera fase en este proceso recibía el nombre de «sala de meditación» y comenzaba inmediatamente después de haber finalizado las dos cámaras anteriores y haber aprobado un examen. La sala de meditación, a diferencia de las dos cámaras anteriores, era una actividad más reservada y secreta, y se nos instó en numerosas ocasiones a que nunca habláramos de ella con los que aún no estaban preparados, es decir, los neófitos que andaban con las conferencias teóricas. El venerable maestro, con su habitual desmesura, dejó dicho que: «Más vale una hora de meditación que la lectura de un millón de libros» (8-1-1991). Tanto Basílides como Sofía repetían que «el gnóstico auténtico se forja en la sala de la meditación», en la que uno debe analizar y desbrozar sus vivencias internas.

Una práctica de meditación convencional se componía de las siguientes partes: un ejercicio de relajación del cuerpo a través de la llamada postura fácil del yoga; cuando el meditador empieza a entrar en contacto con las fuerzas cósmicas, debe centrar su atención en una respiración acompasada, pero sin adoptar ninguna técnica especial; el recitado de mantras y oraciones ayuda a visualizar la energía vital y sexual que sube y baja por los canales de Idá y Pingalá unidos por una serpiente –la Kundalini–, que se dirige a la parte delantera del cerebro. Aquí comenzaba la visualización de una historia que se repetía con pequeñas variantes y que copio directamente de mi diario:

«Entramos en una cueva en la que todo es oscuridad, por lo que resulta difícil avanzar, pues el aire es denso y enrarecido. El calor es casi insoportable, pero de repente, notamos una sensación de frescor y de una humedad agradable. Seguimos avanzando y a lo lejos divisamos un punto de luz. Realmente la luz está lejana, pero después de atravesar una “antecámara”, el resplandor es cada vez más intenso y espectacular. Finalmente entramos en el templo (?) y allí, en un trono, están sentados nuestros divinos padres –nuestra divina Madre Kundalini y el padre interior–, que irradian sabiduría y poder. Nos arrodillamos y rezamos en nuestro interior [aquí hemos estado un largo rato en profundo silencio], se supone que dialogando y pidiendo cosas a la Kundalini... He aprovechado para abrir los “ojos físicos” y contemplar a mis compañeros: Basílides y Cerinto no se han movido de la postura inicial de yoga que habían adoptado. Ptolomeo, también sentado al principio en

una postura de yoga, ha estirado las piernas y me ha dado la sensación de que abría los ojos, pero que al ver los míos los ha vuelto a cerrar inmediatamente como el escolar descubierto en una travesura.

Después de rezar a la divina pareja y por el mismo camino que habíamos seguido al entrar, pero llenos de luz, de conocimiento y de felicidad, regresamos al mundo exterior...».

A veces, la solemnidad de las conferencias o de las sesiones en la sala de meditación se mezclaba con otras experiencias más domésticas, triviales y cotidianas, a menudo protagonizadas por una colonia de gatos que entraban y salían por el tejado del viejo piso alquilado por los gnósticos. En las tertulias iniciales se contaba que el inquilino anterior del piso tenía un gato al que llamaba *Tobby*. El inquilino se fue, pero *Tobby* se quedó y rápidamente fue adoptado por Basílides y Sofía, que lo rebautizaron con el nombre de *León*. El minino era mansurrón y gustaba de la compañía humana, con la que compartía las sesiones, tanto las teóricas como las prácticas. A las pocas semanas, *León* estaba acompañado, a modo de *conyugio*, por una gatita gris a la que Basílides se dirigía como *La Ley*, y poco después una auténtica colonia de gatos vagabundos se había adueñado del local. Algún vecino desaprensivo, supongo que harto de tanto gato gnóstico, los envenenó comenzando por *León*, el jefe de la manada. La única superviviente de la masacre fue la gatita *La Ley*, que quedó traumatizada y aterrorizada, y solo se acercaba al piso para comer cuando no había nadie... ⁷⁵

Como ya he señalado, con los gnósticos de Ageacac yo llegué a la etapa de la sala de meditación, aunque sé que había otra fase más elevada en la iniciación que era la de la «magia sexual», en la que creo que se vestían unas túnicas especiales. Nunca se nos habló de la importancia de este momento de la iniciación, aunque sí de la importancia clave de la energía sexual. Los gnósticos, como ahora veremos, son absolutamente contrarios a la sentencia que reza: «*semen retentum, venenum est*» (el semen retenido es veneno), pues para ellos derramar lo que Samael denominaba el «licor seminal» era casi una blasfemia. En una de las conferencias (23 de abril de 1990), titulada «La transformación de la energía», Basílides disertó sobre ello. Según él, el tema sexual, la «magia sexual» como él la denominaba, es una característica especial que distingue la Gnosis de otros grupos y conventículos esotéricos. La tesis fundamental es que no hay que dilapidar ni verter una energía tan básica para el organismo como la sexual, por lo que defendía la consiguiente necesidad de mantener las relaciones de pareja (siempre la legítima, por supuesto) sin eyacular. El comercio sexual debe ser espiritual y no «bestial», como acostumbra a ser. La espiritualidad implica conservar el «licor seminal»

a través de lo que denomina el *coitus reservatus*, que, a su vez, implica distintos pasos. En primer lugar, hay que pedir a nuestra «divina madre interior» la capacidad para relajarnos. Para ello debemos inhalar, retener el aire y exhalarlo como si fuera una saeta recitando el mantra *Ham* (al inhalar) y *Sagh* (al exhalar). Mientras lo vamos recitando, debemos concentrarnos en los órganos genitales y ver (o ¿sentir?) cómo por los conductos de *Idá* y *Pingalá* va subiendo la energía (*Kundalini*) hasta el entrecejo. Para asegurar el éxito de la operación, debemos conectar la energía del genital derecho con el orificio nasal izquierdo y después invertir el proceso (genital izquierdo con orificio nasal derecho). Hecho esto, el aspirante al *coitus reservatus* debe tumbarse adoptando la «postura del egipcio»; y Basílides la imita, se echa al suelo, boca abajo y poniendo las manos de tal forma que la cabeza quede recogida. Mientras yacemos así, debemos recitar un nuevo mantra: *Ton-Sa-Ham* y *Ton-Ra-Ham*, por supuesto con veneración y respeto. Toda la secuencia nos prepara para cumplir la orden del Levítico, 15 «no verterás el semen», fundamento de esta antigua y tan excelente creencia alquímica.

Al preguntarle, no sin cierta sorna, que con tanta preparación –invocaciones a la diosa Kundalini, respiraciones controladas, recitado de mantras diversos, postura del egipcio (supongo que similar a la del misionero), nuevos rezos, etc.– no había el peligro de que olvidáramos el objetivo principal del *coitus*, sea *reservatus* o no, aquello que los antiguos gnósticos denominaban «conyugio» o «a modo de conyugio», y que en la cotidianidad llamamos «fornicio», «jodienda», «polvo», «clavo», «castaña» o «kiki»... El silencio que se produce después de mi alocución se puede cortar con un cuchillo y la mirada que Basílides me dirige es más fría que el acero: atraviesa todos mis *chakras* y me fulmina..., y por supuesto, deja la pregunta sin contestar.

En la siguiente conferencia aparece el tema de los íncubos y súcubos,⁷⁶ a los que Basílides define como «esencias embutidas creadas por agregados psicológicos masturbatorios», y para ilustrarlo nos cuenta la historia de una monja tibetana «muy lujuriosa» que al practicar la masturbación continuamente creó un íncubo poderosísimo. Este, al estar tan bien alimentado por la mente de la lasciva y sus manoseos, andaba como Pedro por su casa en el monasterio y las demás monjas se las vieron y se las desearon para combatir aquel íncubo insaciable que las importunaba, y tuvieron que hacer auténticos malabarismos rituales para mantenerlo a raya.

Para finalizar, unos pocos datos personales sobre la pareja de misioneros –Basílides y Sofía– y de algunas/os de las primeras/os seguidores del grupo en Tarragona.

Basíledes era poco dado a hablar de sí mismo, pero a lo largo de los días filtró algunos datos personales: cuenta que él era el típico chaval de barrio, bebedor y pendenciero y con un genio de mil demonios. Explica que cuando se enfadaba, lo cual ocurría a menudo, arrojaba («*rebotia*», en el original catalán) todos los objetos que encontraba a su paso mientras vociferaba y chillaba sin mesura. Conoció la gnosis a través a algunos compañeros de trabajo y comenzó a familiarizarse con algunas doctrinas y principios gnósticos. Poco a poco decidió que aquellos saberes valían la pena y *supo* (enfatisa el término) que aquella era la doctrina que buscaba desde hacía tiempo y que no había encontrado en los libros. A partir de ahí se lanzó de lleno al feliz descubrimiento que le cambió la vida. En el momento de contarlo, Basíledes lleva ocho años en este camino de progreso que es la gnosis, que es largo y costoso, pero que compensa plenamente las dificultades surgidas, ya que conduce a la autoperfección. Para conseguirlo Basíledes medita diariamente, se autoobserva de buena mañana y por la noche y mantiene un contacto estrecho con sus correligionarios de Ageacac en Barcelona.

Su esposa Sofía es aún más discreta y comentó muy poco sobre ella misma. Parece estar en un nivel de iniciación o formación inferior al de su marido, y cuando la conozco, es ama de casa, pero prepara una oposición a administrativa en algún organismo oficial. Hace masajes en los pies a familiares y amigos, pero a pesar de cantar las maravillas del masaje, no piensa dedicarse a ello. Tiene un toque de ingenuidad considerable que expresa en algunas afirmaciones del tipo: «El mundo está falto de amor», «Rezando se puede hacer mucho bien». Repite a menudo el lema gnóstico según el cual es necesario «sacrificarse por la humanidad sin esperar nada a cambio», y no le cabe en la cabeza cómo alguien puede afirmar que «esto [la Gnosis] es una secta», cosa que obviamente ella desmiente con rotundidad.

Paso ahora a dar unas breves pinceladas sobre los asistentes a las conferencias a los que he cambiado el nombre:

Maximila: es la abuela del grupo y debe rondar los sesenta y cinco años. Se define como buena católica y asiste a las conferencias de Gnosis por el hecho de que, según sus palabras, «yo sueño mucho y adivino las cosas [se sobreentiende que sus sueños son premonitorios] y estos [los gnósticos] comprenden estas cosas». Maximila ya conocía el grupo de los Gnósticos de Carf, que hace más años que actúan en Tarragona y asistía regularmente a sus charlas. En una reunión de Tuperwares, coincidió con Sofía, la esposa de Basíledes, y después de asistir a la primera conferencia le gustó más: «*Ai*,

aquest xic m'agrada molt més que el Fernando!» (que debe ser el gnóstico rival) y se quedó. Maximila lleva siempre una libretita y en las conferencias apunta ciertas cosas. La última que apuntó fue: «Vivimos en un estado de hipnotismo colectivo». Según me ha contado, apunta ciertas cosas para explicárselas después a su marido, quien la espera a las nueve y media de la noche en algún sitio convenido por ellos y cerca del local de Ageacac. Maximila no se presentó al examen de la cámara avanzada.

Olimpia: Ama de casa, que tiene un hijo de quince años. Rondará la cincuentena y está auténticamente obsesionada con los viajes o desdoblamientos astrales. Los desea tanto como los teme. En las tertulias iniciales habla siempre del mismo tema; que estaba a punto de desdoblarse en astral, pero que tuvo miedo y no lo consiguió. Supongo que Olimpia continúa con el grupo con el fin exclusivo de conseguir un día, pues, esto: «viajar en astral». Durante aproximadamente dos meses, asistió a las sesiones con su marido, que es designado en mi diario como «el enrollado» o «Carpócrates, el enrollado», por su enorme capacidad en esta dirección. Y creo que todo el grupo respiró cuando le salió un trabajo (estaba parado) que le impidió continuar asistiendo al curso. También Olimpia, como Maximila, había asistido con otra amiga al otro centro gnóstico de Tarragona. Pero cuando probó este, que además le cae más cerca de casa, decidió quedarse. Olimpia no aprobó el examen para pasar a la sala de meditación...

Esmeraldina: cuarenta y dos años (nació exactamente el mismo día, mes y año que yo) y es andaluza. De Esmeraldina es de quien poseo una información personal más amplia, pues un día, en plena catarsis, nos contó la historia de su vida. Muy resumidamente: se apuntó a la Gnosis porque hace un año se le murió una hija de dieciséis o diecisiete años. Según sus palabras, Esmeraldina había sido hasta aquel momento una persona alegre y emprendedora, que, a pesar de las múltiples privaciones, había tirado siempre adelante. Mujer, inmigrante y separada con dos hijas, se juntó con Saturnilo –otro divorciado con hijos de su anterior matrimonio– y durante cierto tiempo regentaron un bar. Saturnilo, viéndola cansada de tanto trabajar, le propuso traspasar el bar y que ella pudiera quedarse en casa para cuidar de él y de las dos hijas. Al cabo de dos meses de tranquilidad, programaron las primeras vacaciones en la vida de Esmeraldina. Durante estas vacaciones, y en una ciudad del norte de España, sobrevino la tragedia. Una de sus hijas murió. Desde aquel momento está desesperada y, en mi opinión personal, está con los gnósticos como podría estar con cualquier otro grupo de convicciones espiritistas. Esmeraldina quiere comunicarse con su hija difunta y al ser, igual que otros,

profundamente crédula de apariciones, fantasmas, aparecidos, etc., piensa que la gnosis puede facilitarle este contacto. Esmeraldina tampoco aprobó el examen para entrar en el nivel de la sala de meditación.

Cerinto: treinta y ocho años, extremeño de origen y bombero de profesión. Cerinto es, además, masajista aficionado y un excelente conocedor de las plantas y de sus aplicaciones en la medicina tradicional. Afirma que él está interesado exclusivamente en la parte práctica de la gnosis –meditación, ejercicios y prácticas de yoga y de perfeccionamiento interior– y que la teoría es para él como la «paja entre el grano». Cerinto lleva también años asistiendo a las sesiones de los gnósticos (en el otro grupo), pero sin asiduidad y parece una persona inquieta e inteligente que no sé exactamente por qué motivos piensa continuar en Gnosis. Está casado y tiene tres hijas de quince, catorce y doce años, con las que vino a una excursión. Su mujer y la mayor han comenzado, también, a asistir a las sesiones de una cámara básica. Cerinto es el único, creo, que se ha dado cuenta de que mi devoción gnóstica responde a algo más que a mis deseos de perfeccionamiento interior y me ha dirigido diversas indirectas en este sentido... En el diario aparece a menudo como «Cerinto, el mustélido», por su hocico, que me recuerda a esta especie.

Ptolomeo, de veintidós o veintitrés años, es el miembro más joven del grupo y lleva un año viviendo en Tarragona. Antes vivió con su familia –padres y un hermano– en Almería. De todas formas, no es andaluz de nacimiento. En otro orden de cosas, Ptolomeo parece un individuo solitario, preocupado por conseguir un trabajo que ahora no tiene, que le permita vivir a su aire y con independencia económica. Dice que no está interesado en los estudios universitarios, pues las carreras son demasiado largas, pero demuestra un gran interés por la filología inglesa. De todas formas, está preparando oposiciones para administrativo del Estado. Por sus intervenciones, Ptolomeo es una persona culta, que domina una terminología muy precisa que le delata, a su vez, como excelente conocedor de los temas esotéricos y ocultos. Según confesión propia, él siempre se había interesado por estas cosas, pero ahora está convencido de haber encontrado el camino definitivo: la gnosis. Ptolomeo, al igual que Cerinto, está en la fase de la sala de meditación.

Isis: joven de entre veinticinco y veintiocho años. En mi diario aparece reseñada durante las primeras semanas como «la existencialista» por una cierta estética en su indumentaria que recuerda vagamente esta corriente francesa. Siguió el curso o, mejor

dicho, las dos cámaras, pero sin la asiduidad que tuvimos los demás. Acostumbraba a llegar muy tarde, faltaba con frecuencia, etc., por lo que, según parece, Basílides le aconsejó que repitiera la cámara avanzada antes de presentarse al examen. Isis trabaja como moza de almacén en un Pryca y es fumadora, lo cual parece desvalorizarla a los ojos de los iniciados, pues el tabaco, como el alcohol, no forman parte de las costumbres gnósticas...

Mercè y Joan. Pareja joven de entre veinticinco y veintisiete años, que son amigos personales del matrimonio de misioneros formado por Basílides y Sofía, tampoco han asistido regularmente a todas las sesiones y no creo que hayan hecho los exámenes. Mercè ha comentado en diversas ocasiones una sensibilidad casi morbosa en su vida onírica: «Sueño tanto que no descanso», según sus palabras. En otra ocasión contó a un grupo reducido de personas, entre las que estaba yo, que tenía capacidad para predecir acontecimientos futuros y especialmente los números premiados en los sorteos... Mercè y Joan tienen un negocio propio (aún no sé cuál) y en ciertas ocasiones la madre de Mercè ha asistido como oyente a las conferencias de Gnosis.

Los tres restantes miembros que, junto con Cerinto y Ptolomeo, hemos accedido a la sala de meditación somos infiltrados y omitiré nuestras características personales.

Hasta aquí la microetnografía sobre la gnosis «sectaria». En otra ocasión⁷⁷ conté los motivos que me impulsaron a dejarlo. Con los gnósticos nunca supe encontrar mi papel como antropólogo ni mi rol como investigador, lo cual, a medida que pasaba el tiempo y yo me encariñaba con ellos –principalmente con Basílides y Sofía–, me generaba grandes culpabilidades y unas malas vibraciones a veces difíciles de sobrellevar.

Así pues, el día 24 de febrero de 1992 fue el último sobre el que escribí en mi diario: resumí, como siempre, la experiencia participante del día, dejé una buena propina que Basílides se negaba a aceptar y por la noche llamé al templo Hare Krishna de Brihuega solicitando una visita. Los devotos de Krishna se convertirían, como veremos más adelante (capítulo 4), en mi «nuevo amor» antropológico.

Una gnosis doméstica

Sibil·la del Mar es el nombre ficticio de una mujer de unos sesenta años largos a la que entrevistamos como practicante y experta en saberes esotéricos para el libro colectivo tantas veces mencionado *Els nous imaginaris culturals*.⁷⁸ En buena medida Sibil·la del

Mar acabó siendo la protagonista del epílogo de este libro y su caso fue un motivo de reflexión profunda para mí, y creo que también para todo el equipo del GRIC. Sibil·la acudió a la presentación de *Els nous imaginaris*, que se materializó el 21-12-2012, fecha en la que según los vaticinios mayas se produciría el fin del mundo o el inicio de una nueva era. Asimismo, entre 2010 y 2013 había sido una asistente asidua a los cursos y seminarios que el cabalista Mario Saban había impartido sobre misticismo judío y cábala en la facultad de letras, de la Universidad Rovira i Virgili. Además, Sibil·la vive en el mismo pueblo que yo –Altafulla– y a veces, cuando deambulo en bicicleta o andando, solo o con mi mujer, por el paseo marítimo en el que está su casa –una hermosa casa de pescadores frente al mar– nos saludamos o conversamos según las circunstancias y el día.

En la primera entrevista formal, Sibil·la del Mar nos había dicho que era miembro de un grupo de cinco o seis personas que periódicamente se reunían en su casa para tratar de temas espirituales y esotéricos, pero la cosa quedó ahí. En enero de 2013, y poco después de la presentación del libro en el día del fin del mundo, en un encuentro casual (aunque para Sibil·la no existen las casualidades, en todo caso son sincronicidades), me invitó a asistir a sus reuniones. Acepté la invitación encantado y desde febrero a agosto de 2013 acudí a doce encuentros del grupo, que se reúne quincenalmente los jueves por la tarde en su casa. Con su permiso grabé todos los encuentros que después transcribí pacientemente. En la treceava reunión les hice una devolución de lo que había observado y transcrito a lo largo de estos meses, tal como comentaré más adelante.

Los componentes del grupo gnóstico-esotérico de Altafulla son la ya mencionada Sibil·la del Mar, que juega el rol de líder indiscutible e indiscutida del grupo. Sibil·la recuerda existencias anteriores en las que fue varón: concretamente tiene recuerdos muy vívidos de cuando fue traductor de la Escuela de Toledo y también de la biblioteca del monasterio de Montserrat de lo que infiere que en alguna vida pasada habría sido el monje bibliotecario de la abadía. Sus dos más fieles aliados y miembros destacados del grupo son Jacques y Nefertari. Jacques se presenta como un seismesino, gemólogo de profesión que ha sobrevivido a seis infartos en los últimos siete años. Recuerda con precisión una vida anterior como monje-guerrero templario medieval (de ahí su nombre ficticio de Jacques, que me lo inspiró el último gran maestro de la orden, Jacques de Molay). Si Jacques está cerca de los setenta, Nefer (por Nefertari o Nefertiti) tendrá unos cuarenta largos o cincuenta y es funcionaria en un organismo oficial. Conserva el vívido

recuerdo de una vida anterior como sirvienta o esclava egipcia en la época del gran Ramsés. Para que no revelara un secreto, en un momento determinado le cortaron la lengua y aún hoy, revive con horror el dolor terrible de aquella tortura. Tanto el vínculo de Jacques como el de Nefer con Sibil·la es muy estrecho. El primero se refiere a ella cariñosamente como la «*mare abadessa*» mientras que ella, a su vez, lo califica de «mentalista». Para Nefer, Sibil·la del Mar parece ser como una segunda madre que la ha guiado por los caminos del conocimiento esotérico y de una espiritualidad sui géneris en la que ambas se sienten a gusto. Nefer, casada y con un hijo adolescente, desea ardientemente la iluminación: «Yo tengo ganas de iluminarme, pero ya, como un farolillo» (27 de junio de 2013). La que parece haber conseguido este estadio es precisamente la que llamaré Iluminada, organista y pianista, viuda y con cuatro nietos y dos perros. Tiene una gran confianza en sus «amigos de arriba», es decir, los seres de luz con los que mantiene un trato familiar y fluido. A menudo «le llegan cosas» («*em venen coses*», en el original catalán) del más allá, aunque después le cuesta poner en orden los mensajes recibidos y acaba olvidándolos. Iluminada tiene visualizaciones de una gran hermosura y esta agradecida con el cosmos que le proporciona sensaciones de paz y tranquilidad. Una de sus expresiones predilectas es: «*Què bonic, què bonic!*» (¡qué bonito!). La quinta miembro es Sayuri,⁷⁹ que escucha mucho y habla poco, aunque comenta que para ella las reuniones son una «inyección energética». Se identifica con las antiguas *geishas* de Japón y cree haber sido una de ellas en vidas anteriores. Amelia, la más joven, es un ama de casa con inquietudes y con una hija pequeña de la que habla continuamente. Aficionada al péndulo, confiesa que a menudo se le escapan las sutilidades que captan sus tertulias y sintetiza su actitud diciendo: «Yo siento que aquí, más que físicamente, vengo a hacer algo anímicamente, pero no sé lo que es... Yo me pongo aquí y que dispongan» (28 de marzo de 2013).

Si la asistencia de la tres últimas miembros del grupo –Iluminada, Sayuri y Amelia– era más bien irregular, en cambio un grupo de espíritus –esta fue una de mis sorpresas iniciales– acudían a la reunión puntual y regularmente. Los espíritus –a veces llamados «Ellos»– eran conocidos como Galiel y los tres sabios que le acompañan, vistos como los guardianes de los registros akásicos, y Tefilo, un espíritu extraterrestre procedente de Orión y gran comunicador y divulgador de mensajes crípticos y simbólicos.⁸⁰ Jacques y Nefer los sitúan con precisión en los bancos de la cocina o sentados en una escalera que comunica la planta baja de la casa con el primer piso y permanecen atentos a sus

reacciones y actitudes. Frases como: «Hoy estamos bien acompañados» o «En la parte de allí –señalando el lugar ocupado por los seres de luz– se nota cierto malestar» (que en otros días podía ser alegría) eran frecuentes y la compañía del mundo celestial forma parte de la cotidianidad de esos encuentros quincenales de los jueves por la tarde.⁸¹

Como ya apuntaba, el objetivo explícito del grupo es alcanzar el auténtico conocimiento y la espiritualidad pura, aunque como veremos hay también otras funciones complementarias. Para conseguir la gnosis, se precisa la ayuda de los espíritus encabezados por el mismo Jesús, a quien se reza siempre una oración inicial en la que se solicita su ayuda. Sibil·la del Mar exclama en una sesión: «Unos tienen la cábala, otros el sufismo y nosotros ¿qué tenemos?». Pero cuando se lo estaba preguntando, vio una esfera de luz energética que decía: «Yo soy el árabe y el judío» [...] «Vosotros tenéis la esencia de los tres, la esencia de las tres religiones [del libro] (30 de mayo y 25 de julio de 2013).

Las formas concretas a través de las cuales se conectan con los espíritus son diversas: quizás la más frecuente es la recepción de mensajes, expresada a través de frases como: «Me han dado», «He recibido». Una segunda fórmula es a través de la intuición, la revelación, la presencia o visualización de imágenes, conceptos, símbolos o figuras. Todos ellos se reciben a través de una energía específica que hay que analizar y desvelar; en ciertos casos, la recepción de esta energía constituye un impacto de luz tan fuerte, casi un bombazo, que deja a la interesada fuera de juego y en estado de choque. En otras ocasiones, los seres de luz propician las sincronizaciones, o sea, aquellas conexiones que no tienen una relación de causa–efecto directa. A modo de ejemplo, Nefer y Jacques, que se acomodan en el salón comedor cerca el uno del otro, pueden compartir vivencias físicas –mareo, sensaciones muy intensas de frío o calor, pinchazos en distintas partes del cuerpo, dolor de cabeza– u otras sensaciones que experimentan simultáneamente.

La vivencia puede ser, también, exclusivamente espiritual; y aquí comparten el mismo pensamiento o se lo leen mutuamente, se les despiertan las mismas premoniciones y experimentan otras sutilezas fuera de lo normal. En una ocasión, Nefer se quejaba con amargura de que no sabía para qué le servía su capacidad de predecir lo que va a ocurrir o sus premociones proféticas si no podía hacer nada para evitarlo. Sibil·la del Mar le contestó: «Pues para que sepas que posees una antena que capta una serie de cosas que la mayoría de la gente no capta». Directa o indirectamente se preguntan cuál debe ser la actitud correcta para comunicarse con el mundo de lo sobrenatural. La contestación que

les parecía más adecuada era «tener las antenas puestas y estar en estado de alerta [frente a esos sucesos paranormales] y poner atención a lo que ocurre para vivirlo con tranquilidad y comodidad sin poner trabas a lo que fluye». También, y como en el caso de las gnosis anteriores –la clásica, la cabalista o la «sectaria»–, la fraternidad de Altafulla valora más la experiencia y el vivir los hechos que la pura creencia o la fe en los mismos. De forma similar al resto de gnosis mencionadas, se parte de la idea de que hay dos grandes tipos de saber: el manifiesto y el latente. Todo parece indicar que los espíritus y seres de luz optan por el segundo para comunicar sus mensajes, y a menudo lo hacen de manera oscura y oracular. De esta forma, los mensajes recibidos pueden ser escasos o fragmentarios, lo que genera una especie de queja o protesta en la línea de: «¿Por qué nos dais tan poca información?»; «¿Y ahora qué, cómo continuamos?»; «Maestro, ¿qué debemos hacer?». O de forma más perentoria: «Nos lo ha prometido, ¿no? ¡Pues que lo cumpla!». O aún: «Necesitamos cosas concretas y preguntas concretas y respuestas concretas a preguntas concretas» (Sibil·la del Mar, 27 de junio de 2013).

En otros casos, el carácter inefable del mensaje que se transmite provoca expresiones como las de Iluminada ya apuntadas: «Lo sé porque lo vivo, pero no sé explicarlo». Pero, quizás, lo más curioso de las informaciones que proceden del otro mundo es que son imprevisibles y llegan en los momentos más inesperados. Sibil·la lo explica, con cierta ironía:

«Me despiertan a les tres o las cuatro de la madrugada, y me hacen bajar [vive en una casa de dos pisos] y me hacen apuntar esto o lo otro [...], y así como un *mussol* [mochuelo], subes, bajas, bajas, subes, vas hacia aquí, vas hacia allá, enciendes la tele, apagas la tele...».

Lo que provoca estados de intranquilidad e insomnio que afectan no solo a Sibil·la del Mar, sino también a Jacques, Nefer y parece que también a Iluminada y las otras miembros que se quejan de dormir mal.

Otra característica que me llamó la atención en la recepción de los mensajes que proceden del más allá es que casi siempre se reciben en lo que Marc Augé (1998) denominó los «no-lugares», es decir un espacio de tránsito o anonimato. La misma Sibil·la, que a menudo viaja en tren por motivos familiares, recibe mensajes en las estaciones, o bien cuando le da la comida a su madre anciana en la residencia, o cuando se cepilla los dientes. Cuenta, también, que, cuando asistía a la presentación de nuestro libro *Els nous imaginaris culturals*, recibió un bombazo de energía y claridad que la dejó

aturdida y le impidió participar en el pica-pica (ahora denominado *vernissage*) posterior al acto. Por su parte, Nefer vio una nueva constelación mientras «*remenava la cassola*» («removía el puchero»), que recuerda la imagen de Santa Teresa con sus pucheros... En fin, que cualquier espacio, tiempo o actividad puede ser la elegida por «*Ells*» («Ellos, los espíritus o seres de luz») para enviar sus mensajes. Sibil·la recuerda con precisión las fechas de recepción de los mismos: «El día de la *calçotada*; el día que me hicieron entrar [los espíritus] en la iglesia; el 19 de octubre de 2009; el 10 de julio, cuando hubo una gran manifestación en Barcelona; el día de San Juan de las Abadesses, etc.».

En síntesis: los espíritus van a su aire y se comunican cuando quieren y como quieren. Pero sus mensajes son absolutamente necesarios, pues, en una nueva cita de Sibil·la: «Nosotros solos no podemos actuar, Ellos [los espíritus] sí, Ellos ya saben, porque ya lo han experimentado. Ellos ya han vivido todo esto. Por eso ahora están aquí, para ayudarnos, claro».

La relación con los seres sobrehumanos es compleja, como lo son también las relaciones humanas. En ciertos momentos cunde el desánimo y el pesimismo: algo así como «Los seres de luz pasan de nosotras, no nos ayudan y nos dejan a merced de nuestras propias fuerzas, que son exiguas». También se insiste en el ritmo peculiar que tienen los espíritus para comunicarse o explicar su voluntad. Sibil·la y sus compañeras preguntan y creen que los espíritus les contestan siempre, pero a su aire. Ella lo ejemplifica diciendo que Ellos le han contestado preguntas que había formulado hace ni más ni menos que sesenta años atrás, cuando era niña. Asimismo, varían las formas que pueden adoptar las respuestas: a Sibil·la y Nefer les contestan con conceptos o frases; en el caso de Jacques, predominan las imágenes, acompañadas de colores y olores, y casi siempre en la esfera de Saturno. Finalmente, Iluminada tiene unas hermosas visiones de colores, que son sumamente tranquilizadoras.

Lo que sí está claro para todas (y también para Jacques) es que los espíritus envían mensajes que hay que descifrar. No parece existir un único método claro para interpretar la esencia de lo recibido. Parece que la estrategia más común es seleccionar alguna frase o concepto, que hay que desmenuzar, desbrozar, analizar, comentar y meditar, esforzándose en sacarle el máximo jugo posible. En cita textual de Sibil·la del Mar: «Cuando comienzas a vivir estas experiencias, ¿qué pasa? Pues que comienzas a buscar, empiezas a buscar el porqué, el cómo, de qué manera, quién, qué significa, qué he de hacer [...], un montón de preguntas, ¿no?». O también dice: «Hemos de aprender a

trabajar, intentando comprender [...], de momento observar... Hemos de intentar entender, comprender; lo importante es la comprensión de lo que nos dan, la comprensión verdadera de lo que estás sintiendo y viviendo» (30 de marzo de 2013).

El camino del conocimiento espiritual es siempre individual e intransferible, pero trabajar en el grupo ayuda a sobrellevarlo y hace cierto aquel aserto tan repetido de que «la unión hace la fuerza». En el seno del colectivo gnóstico-esotérico que nos ocupa, se piensa que la vida humana pasa por una serie de estadios evolutivos y que en el progresivo ascenso a los escalones superiores los demás ayudan. Pero, obviamente, aquellos otros que comparten entre sí una serie de rasgos y constantes, por ejemplo, un esquema cosmológico bastante distinto del convencional y también de la vida humana, es lo que les hace sentir diferentes a los demás, en la línea típica del «viven en el mundo, pero sin sentirse de este mundo». Amelia lo expresó con las palabras de una canción de Raimon: «*nosaltres no som d'eixe mon*» (aunque el sentido que le da el cantante de Xàtiva es distinto y más político).

Ese sentimiento de base genera cierta sensación de soledad y de desubicación existencial que en ciertos momentos se expresaba con crudeza en las reuniones, pues saben que familiares, amigos, conocidos y saludados no entienden sus planteamientos y creencias y los rechazan como típicos del Pere Mata según ellas mismas.⁸² De esta forma, los encuentros quincenales son como una «inyección energética» (definición de Sayuri ya citada), ya que pueden expresar sus experiencias paranormales o supranormales con total libertad y sin el temor al qué dirán. En este contexto, «escuchar la música cósmica», «vivir en la atmósfera de Saturno» o visualizar una escapada hacia Orión, recibir la visita de figuras luminosas, seres de luz o tener flashes o sensaciones de *déjà vu* de vidas anteriores, etc., son realidades relativamente comunes que refuerzan ese saber especial y minoritario que identifica al grupo y lo fortalece frente o a la defensiva del exterior.

Ese repliegue hacia aquellos pocos que piensan como tú puede cumplir, también, funciones catárticas y terapéuticas del tipo: «Estoy triste, deprimida, lloro mucho, pero poderlo explicar aquí me deja más tranquila y relajada, me hace sentir bien». Estos vínculos sólidos y estables de amistad (una auténtica *communitas* en la terminología de V. Turner) se forjaron hace veinticinco años y, en mi opinión, el grupo no se ha desmembrado como es tan frecuente en los conventículos esotéricos gracias al liderazgo carismático de Sibil·la del Mar, que ejerce su autoridad sin rasgos de autoritarismo. Esa

circunstancia, muy excepcional según me ha demostrado la experiencia en el trabajo de campo, ha permitido que todas (y el único varón) hayan encontrado su lugar en el mundo, o sea en el grupo. Se trata de una hermandad acogedora, y lo digo por propia experiencia, ya que también a mí, desde el principio, se me dio toda la confianza para desenvolverme de forma relajada y tranquila.

El objetivo último de esa fraternidad blanca de Altafulla es la lucha por un mundo mejor, que se ejemplifica por un regreso a los orígenes, una vuelta al Todo y al Uno iniciales. Sibil·la lo expresa así: «Nosotros hemos de regresar a este Todo, donde solo hay conocimiento».

Y Nefer la secunda y remacha: «Nosotros ahora lo que intentamos es conocer, llegar a un nivel más alto, intentar llegar a la fuente [...]; estás añorando aquello, quieres ir hacia allá, y quieres ir rápido porque sabes que allí está la plenitud total».

Para conseguirlo se sienten arropadas pues: «Ellos [los seres de luz o crísticos] nos protegen y actúan a través de nosotras» (Iluminada, 21 de febrero de 2013).

La treceava sesión, como ya señalaba, la preparé yo mismo, en una especie de devolución de todo lo que había recibido. Como todas las demás, finalizó con una buena merienda, bien regada con cava, y mi *speech* fue bien recibido por todas las miembros del grupo y, según parece, también los espíritus que asistían aceptaron complacidos mi análisis. Una de ellas me recomendó un cambio de actitud profundo que aún no he podido materializar: «Yo a Joan le diría que deje de pensar tanto y que se lance al vacío» (entendido como la única forma de conquistar el auténtico conocimiento).

El reto está ahí, quizás en alguna otra vida lo consiga...

Recapitulación

Si el chamanismo y el neochamanismo marcan el camino hacia los orígenes a través de la vinculación y fusión de los diversos mundos que componen la realidad, la gnosis enfatiza la importancia fundamental del conocimiento como la vía real que conduce al mismo fin. En esta vía, pues, el deseo perentorio de alcanzar la plenitud y completitud iniciales pasa por la adquisición de una sabiduría muy especial –el conocimiento gnóstico– que permite al iniciado fundirse con la divinidad y gozar del Pleroma, la armonía cósmica de los inicios, aquí o en el más allá.

Esa sabiduría y la mirada gnóstica y esotérica sobre la realidad ha sido caracterizada de forma inmejorable por Antoine Faivre (1992), que ocupó la primera cátedra de «Historia de las corrientes esotéricas y místicas de la Europa moderna y contemporánea» en la École Pratique des Hautes Études en París. Faivre señala seis grandes características de ese mundo: (1) *las correspondencias*: existen correspondencias simbólicas y reales entre todas las partes del universo visible e invisible. Un principio de interdependencia universal entre el microcosmos y el macrocosmos, que debe ser descifrado, se expresa en frases del tipo: «como es arriba es abajo», «como es fuera es dentro», «en la tierra como en el cielo», que ilustran bien este vínculo global de las partes con el todo. Y ese todo incluye desde los astros, hasta los minerales; desde los insectos a los seres de luz; y desde las plantas a la salud humana en su globalidad.

Esta concepción nos lleva directamente a la segunda característica que, según A. Faivre, se puede enunciar como: (2) *la naturaleza viva*; es decir el cosmos es complejo, plural y jerarquizado, y el concepto de magia evoca esta idea de una naturaleza percibida como esencialmente viva en todas sus partes. Además, existen flujos y canales de simpatía o antipatía que vinculan o separan los fenómenos naturales. La idea de la *magia naturalis* de Paracelso, la doctrina del magnetismo animal y, posteriormente, la homeopatía de Hannemann o el sistema floral del doctor Bach se basan en estos principios mencionados. James Frazer, en su famosa obra *La rama dorada* (1969), teoriza sobre la magia, considerándola como un sistema cognitivo que a modo de ciencia primitiva permite interpretar y comprender la realidad. Frazer trató sobre la magia simpatética, que se rige por la ley de la simpatía y que, a su vez, se subdivide en dos ramificaciones: la magia homeopática (regularizada por la ley de la semejanza según la

cual lo semejante produce lo semejante) y la magia contaminante o contagiosa, que, a su vez, obedece a la ley de contacto, por la que las cosas que han estado en contacto se influyen a distancia, una vez roto el contacto físico o psíquico.

La tercera característica de la gnosis esotérica es lo que Faivre denomina: (3) *imaginación y mediaciones*: las mediaciones son necesarias y se hacen posibles gracias a los rituales, las imágenes simbólicas, los mandalas y los espíritus intermediarios. La importancia atribuida por H. Corbin al *mundus imaginalis*, un mundo cognitivo y visionario en el que la angelología ocupa un lugar de privilegio, es un buen ejemplo del objetivo que se persigue; desvelar las significaciones, asociaciones y sincronicidades entre aquello que es visible y lo que es invisible y facilitar la interiorización del mundo externo en la mente humana. Pienso que todos los ejemplos analizados en las páginas anteriores –la gnosis clásica, la cábala hebrea con el Árbol de la Vida, la gnosis «sectaria» y la doméstica– y también las religiones y los cultos místicos, las experiencias de médiums, canales y sibilas, el mundo astrológico, del tarot y los registros akásicos, etc., todos son ejemplos palpables de estas mediaciones entre mundos distintos habitados por dioses extraños, otros dioses que lo son menos, semidioses, demiurgos, arcontes, eones, ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, querubines y serafines, demonios, y otros seres maléficos, seres de luz, maestros ascendidos, maestros iniciáticos, espíritus elementales, hombres arquetípicos, *homo magus*, etc., etc.; es decir, una fauna espiritual extraordinariamente variada que habita los famosos siete mundos⁸³ y facilita los intercambios y los viajes de unos a otros y sus múltiples enlaces y maridajes.

La cuarta característica es la (4) *experiencia de la transmutación*: no es posible separar el conocimiento (gnosis) de la experiencia interior que transmuta cosas y personas y las somete a un proceso de metamorfosis. El concepto de transmutación procede de la alquimia y se ejemplifica en el proceso triple del *nigredo* (la muerte del hombre viejo), *albedo* (la emergencia del hombre nuevo) y *rubedo* (el hallazgo de la piedra filosofal). Las tres fases se corresponden, como veremos, con el proceso de transformación del místico, que debe pasar por las tres etapas tópicas del ascenso denominadas: *purgación*, *iluminación* y *unificación*.

Además de estos cuatro puntos esenciales, Faivre añade otros dos, que en su opinión son (5) *la práctica de la concordancia* y (6) *la transmisión*. Por práctica de la concordancia se entiende la tendencia a establecer paralelismos entre escuelas diferentes,

en un intento de reunificar todas las tradiciones filosóficas y religiosas en una sola. Ya hemos visto que la tesis que subyace a tal intento es que todas ellas beben de un fondo común: la denominada *Philosophia Perennis* o *tradición primordial* que habría existido *in illo tempore*, cuando los seres humanos poseían un conocimiento único y esencial de las cosas y que después se dispersó en las diversas y múltiples escuelas y doctrinas filosóficas y religiosas. Quizás el recuerdo más palpable de esta supuesta unidad primigenia se manifiesta y pervive a través del tremendo sincretismo de textos, doctrinas, mitos, tesis y personajes que caracterizan a la totalidad de las revelaciones de la nebulosa gnóstico-esotérica, en el pasado y en el presente.

Pero como en este aparente maremágnum hay que discriminar el grano de la paja, la sexta característica es que la esencia de tales conocimientos implica una transmisión del saber de maestro a discípulo según unos canales establecidos. En otras palabras, la validez de los conocimientos depende de la filiación auténtica de quien los transmite y la forma legítima de vínculo entre maestro y neófito es la iniciación, de la que también se hablará más adelante.

Otra peculiaridad del saber que se transmite es el *secreto*. La mayoría de escuelas, fraternidades, logias, conventículos, sectas y cultos pretenden haber alcanzado la verdad en exclusiva y se muestran celosos de ella. Consideran totalmente erróneo divulgar a los extraños aquel saber que perciben como un tesoro salvífico y, como reza el dicho, nadie arroja las perlas a los cerdos. Es decir, el saber auténtico, salvífico y liberador debe permanecer en el seno de las fronteras reales y simbólicas del propio grupo y cualquier divulgación fuera de esas fronteras legítimas debe ser penalizada con contundencia.

Hasta aquí las características esenciales del universo gnóstico-esotérico diseñadas según el guion de Antoine Faivre. De todas formas, no hay que olvidar lo principal, y es que, como indicaba al principio de esta recapitulación, la totalidad del sistema simbólico gnóstico, con todas sus variantes posibles, persigue un objetivo único: ascender o regresar a través de la sabiduría verdadera que vehicula la misma gnosis a los orígenes, a la unidad y completitud que se respiraba en el paraíso de Edén.

La vía del *jnana*, del conocimiento auténtico, es siempre una senda de liberación de la materia que caracteriza el mundo en el que vivimos. Este universo es percibido por todas y cada una de las variantes gnósticas presentadas como una realidad fragmentada, ilusoria, faltada de la más mínima autenticidad y veracidad y que el gnóstico desea ardientemente abandonar cuanto antes.

La frase tantas veces repetida de «vivo en el mundo, pero no soy del mundo» (o «no me considero de este mundo») denota siempre la misma idea: la profunda añoranza del Pleroma, del mundo de la Alef, de los mundos Crísticos, donde no hay fragmentación ni irrealidad ilusoria, sino todo lo contrario, la unicidad, la completitud y la armonía cósmica de los inicios, aquella que garantiza una existencia bienaventurada y eternamente feliz.

La gnosis, percibida por sus practicantes como un conocimiento superior al saber racional, es, como ya se ha dicho también repetidamente, un camino espiritual de recorrido arduo, una iniciación que supone un compromiso vital total, el único que conduce a la iluminación y la salvación. Como señalan algunos textos doctrinales, la gnosis es como vivir una resurrección anticipada que posibilita el ascenso a la Verdad, al Origen o, como señala Mario Saban: «la materialización del Reino de los Cielos, aquí en la Tierra» (Saban, 2016, pág. 99). Es decir, el pleno cumplimiento del deseo expresado en la nostalgia de los orígenes, en el que el deseo se convierte en realidad.

4. La vía monástica

El monaquismo cristiano

Monje, *monachós*, es el que vive solo y practica alguna de las modalidades de la *fuga mundi*. En efecto, los que renuncian a la vida mundana conforman un género de vida que hallamos en contextos religiosos variados como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el cristianismo, en el taoísmo, por la influencia que recibió del budismo, y en menor medida en el islam y sencillamente no se conoce en el judaísmo. A pesar de ello, la mayoría de expertos en la historia monástica señalan a los judíos esenios de Qumrán como los antecedentes más claros del monaquismo como veremos inmediatamente. Digamos que, en el contexto cristiano, los primeros que huyeron del mundo recibieron distintos nombres según la práctica de vida adoptada: estaba el *anachoretés*, anacoreta, el que vive aparte y en solitario; estaba el *eremites*, ermitaño o eremita, que a su vez vive en el desierto (*éremos*), y el cenobita, que convive con otros en comunidad (*koinós*).

En las páginas que siguen me ocuparé de lo que podríamos llamar el modelo monástico clásico cristiano, desarrollado en Oriente y en Occidente. Antes sintetizaré brevemente el caso ya mencionado de los judíos esenios de Qumrán, vistos por muchos expertos como los antecedentes del monaquismo cristiano.

Antecedentes: la comunidad esenia

En el capítulo anterior comentaba algo sobre Qumrán y los manuscritos allí descubiertos. Recuérdese que Qumrán está ubicado en pleno desierto de Judá, en unas tierras blancuzcas calcinadas por un sol de justicia, junto al mar Muerto. El poblado esenio fue fundado en el siglo II a. C. y destruido por los romanos en el año 68 de nuestra era.

Florentino García y Julio Trebolle (1997), entre otros expertos,⁸⁴ explican en un libro titulado *Los hombres de Qumrán* por qué estos individuos, autodenominados «hijos de la luz», los «numerosos», los «hombres de la alianza nueva», vivieron con intensidad la necesidad de separarse del común de los mortales. En su regla explicitan lo siguiente:

«Esta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal y para mantenerse firmes en todo lo que ordena según su voluntad. Que se separen de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, y sometiendo a la autoridad de los hijos de Zadok, los sacerdotes que guardan la alianza, y a la autoridad de la muchedumbre de los hombres

de la comunidad, los que se mantienen firmes en la alianza. Por su autoridad será tomada la decisión del lote en todo asunto que concierne a la ley, a los bienes y al juicio, para obrar juntos la verdad y la humildad, la justicia y el derecho, el amor misericordioso y la conducta modesta en todos sus caminos» (García Martínez, 1997, pág. 49).

Se sabe que los esenios de Qumrán practicaban la trilogía por excelencia del monje – la *lectio*, la *meditatio* y la *oratio*–, vestían de blanco, guardaban celibato, se sometían a purificaciones continuas (obsesionados como estaban por el temor a la contaminación y a las impurezas) y dedicaban por lo menos cuatro horas diarias a la lectura y comentario de la Torá. Las comidas eran comunitarias, entregaban todos sus bienes a la comunidad y, después de un año de postulante y dos de noviciado, se integraban, con plenos derechos y obligaciones a la comunidad esenia. Eran monoteístas, pero sustentaban una teología dualista.

Pero veamos con un poco más de detalle algunos de estos aspectos tal como quedan recogidos en ciertos textos esenios conocidos como *Regla de la comunidad* o *Regla de la congregación*. Para algunos se trata de una regla o normativa monástica *avant la lettre*. Para otros, son las rígidas normas de entrada en un grupo sectario puro y duro.

Florentino García y Julio Treballe comentan que la entrada en la comunidad partía de una decisión voluntaria precedida por un largo periodo de pruebas. Después de un año, el aspirante debía renunciar a todos sus bienes y posesiones y entregarlos a la «comunidad de la luz». Transcurrido otro año, aún de prueba, el neófito era inspeccionado de nuevo por los «numerosos», una de las muchas denominaciones con las que se autodesignaban los miembros de la secta apocalíptica. A lo largo de estas etapas, el candidato debía dar una cumplida prueba de sus progresos y de la estricta observancia de los preceptos que con gran rigor determinaban los aspectos más triviales de la vida cotidiana. Finalmente, cuando se daba la incorporación, era ratificada solemnemente con un nuevo rito de paso iniciático que sellaba el compromiso del aspirante con la «sociedad eterna» que lo acogía.

Los textos de la regla distinguen tres órdenes en la comunidad: los sacerdotes, los levitas y los laicos, con una jerarquía bien establecida. Hablan, también, de un consejo, que parece muy similar a lo que en la tradición monacal cristiana será llamado «el capítulo». Como ya se ha apuntado, la vida comunitaria estaba continuamente jalonada por ritos purificatorios, pues el temor a la impureza y a la contaminación era algo obsesivo entre los esenios. Las comidas eran comunitarias y debían ser presididas por un

sacerdote. Los alimentos –principalmente el pan y el vino– debían acreditar una absoluta pureza, y en buena medida todo el ceremonial recuerda lo que después será la eucaristía cristiana. Los esenios tenían un calendario de fiestas propio que no coincidía con las festividades judías tradicionales.

A modo de conclusión, Florentino García sintetiza diciendo que para los esenios: «La vida entera es lucha, y el desierto es el lugar de ejercicio, de preparación para el combate que resolverá definitivamente el dualismo mediante la victoria de la luz» (García Martínez, 1997, pág. 58). Poco antes, había descrito la vía escogida como «una experiencia humana quemada de absoluto, apasionada, rica, indefinible» (García Martínez, 1997, pág. 55).

Hasta aquí los esenios. Algunos estudiosos del monaquismo⁸⁵ citan otros antecedentes posibles del monaquismo cristiano, como, por ejemplo, las comunidades que vivían en los templos de Serapis, en Egipto, la *anachoresis* filosófica de los pitagóricos o la vida ascética de algunos filósofos cínicos, estoicos o neoplatónicos, siendo la vida de Plotino, contada por Porfirio y ya comentada en el capítulo anterior, la más cercana al modelo virtual del monje.

El monaquismo cristiano en Oriente: la *Filocalia*

El monaquismo cristiano se desarrolla en Oriente y gira en torno a una serie de personajes como Antonio (el primer anacoreta de Egipto), Pacomio, padre del cenobitismo, Simón el Estilita, ejemplo de una de las modalidades más ascéticas de los desiertos de Siria, y Basilio, el primer legislador de la vida monástica. De todos ellos me ocupé en un libro anterior,⁸⁶ en el que eran los protagonistas de una concepción histórica que denominé «providencial», es decir, aquella que postula que «uno es aquello que estaba predestinado a ser» por la divina providencia en el caso de los anacoretas, monjes, santos y místicos, o por los espíritus, el destino o el azar, en otros contextos.

La tradición monástica oriental, la de la Iglesia ortodoxa, cristalizó en el famoso Monte Athos, una península abrupta cubierta de bosques de unos 70 kilómetros de largo por 15,5 kilómetros de ancho en la Calcidia, región de Grecia que durante siglos estuvo bajo el dominio de los turcos. En el año 963, Atanasio fundó allí su *laura* (colonia de ermitaños que rezan en común y están sometidos a la autoridad de un superior) y con el tiempo se crearon cerca de veinte monasterios, unos griegos y otros eslavos, que seguían

el orden cenobítico o el llamado régimen *idiorrítico*, según el cual cada monje vive aparte en el convento. Estos últimos, a pesar de «ir a su aire» (que es lo que significa idiorrítico), se reunían en el coro para los oficios divinos o en el refectorio durante las grandes solemnidades religiosas.

El monaquismo del Monte Athos ha seguido la tradición bizantina y la práctica de la vía *hesicasta* y la *filocalia*.⁸⁷ Ambas, descritas en un libro anónimo titulado *Relatos de un peregrino ruso* (1981), tienen por objetivo fundamental la unión del alma con Dios a través del sosiego, el silencio, la contemplación y, por encima de todo, la oración perpetua. Para ello, el seguidor de estas vías comienza rezando, acompañado por una respiración adecuada, 3.000 veces diarias la oración «Señor Jesucristo, tened piedad de mí», a veces con la pequeña variación «tened piedad de mí, pecador». Después aumenta el número de veces hasta 6.000, siendo el hito final las 12.000 jaculatorias diarias rezadas ininterrumpidamente. Se trata, pues, de fijar la atención en el nombre de Dios, en el misterio de la fe y vaciar el pensamiento de cualquier interés que no sea este.⁸⁸

Ambas tradiciones –la filocalia y la hesicasta– están representadas por los llamados «padres vigilantes», seguidores de Antonio y Evagrio y otros padres del desierto de los primeros siglos y se desarrolla en los monasterios del Sinaí y del ya mencionado Monte Athos. Javier Melloni (1997) comenta que, a diferencia de la tradición monástica occidental (que, bajo el influjo de Aristóteles, tiene una cierta tendencia al racionalismo y al intelectualismo), los padres filocalicos conciben la experiencia de Dios como una transformación integral del hombre (Melloni, 1997, pág. 17), transformación que pasa por el corazón o, mejor, por la limpieza y pureza del corazón. Los dos ejes fundamentales para alcanzar dicho objetivo son la *ascesis*, o sea el control y domesticación del cuerpo, y una vez que el espíritu ha sido pacificado y perfeccionado, la *contemplación* de Dios.

La vía regia que conduce a ese estado de pacificación pasa a través de la ya mencionada «oración de Jesús», también conocida como «oración del corazón», que puede recitarse con la ayuda de un rosario y bajo la tutela de un *staretz*, como así se conoce al guía espiritual.

Complemento indispensable de la recitación de la plegaria es el ritmo respiratorio adecuado que permite al espíritu liberarse de las agitaciones del mundo exterior y reencontrar la simplicidad de la unidad original y de la armonía interior. El corazón es el

lugar que facilita la fusión del cuerpo con el alma (*La filocalia de la oración de Jesús*, 2013, pág. 18).

El monaquismo en la Iglesia de Occidente: la regla de Benito de Nursia

Si ahora dirigimos la mirada al monaquismo en Occidente, las primeras noticias proceden de Jerónimo, Evagrio Póntico (siglo IV) y Juan Casiano (siglo V), que apuntan algunas de las principales características de la condición de monje: la renuncia al matrimonio y la familia; el desprecio de la riqueza y de la violencia; y la práctica del ayuno y la ascesis para conseguir la purificación del corazón, camino que conduce a la perfecta *apatheia*, es decir, la verdadera paz y la contemplación de la belleza divina. También en el siglo V, Benito de Nursia redacta su famosa *Regla* (1989) aprovechando otras regulaciones que ya estaban en el ambiente, como la anónima *Regla del Maestro*.⁸⁹

Puesto que la regla de san Benito constituye un hito absolutamente fundamental en el monaquismo de Occidente, me detendré en ella considerando las glosas y comentarios que dos abades benedictinos –Dom Cassià M^a Just (1989) y Jean-Pierre Longeat (2010)– le han dedicado.

La *Regla* consta de 73 capítulos, de extensión muy desigual, en los que se tratan algunos temas esenciales en la vida del monje, como la obediencia, el silencio, la humildad, los oficios divinos, la pobreza o renuncia a la posesión de cualquier bien, el *ora et labora* hasta otras muchas cuestiones de detalle o incluso triviales (o aparentemente triviales), como pueden ser cómo debe proceder el portero del monasterio cuando alguien llama a la puerta, los detalles precisos del cómo deben dormir, comer o beber los monjes o la actitud o postura que deben adoptar cuando están en el templo o en otros espacios.

El padre Cassià M^a Just establece siete apartados distintos en su excelente glosa, en los que agrupa por grandes ejes o temas los aspectos que deben regular la vida del monje y su entorno monástico. Un prólogo y un epílogo completan su comentario. A modo de introducción considera que:

«El monje cristiano no es un especialista del autocontrol, sino un loco de Dios que intenta vivir y amar, compartiendo el mismo ideal con los hermanos de comunidad y, si fuera posible, con todos los hombres y mujeres del mundo» (Just, 1989, pág. 156, trad. mía).

Los rasgos que definen a estos «locos de Dios» son la obediencia, la plegaria, la renuncia a los propios querer y a los bienes de este mundo (la pobreza voluntaria) para centrar la atención exclusivamente en Dios mediante todos los sentidos. El objetivo final es acceder a la vida eterna, y la vida monástica es concebida como el combate, que hay que vivir con alegría y alabando a Dios, para conquistar esta meta.

Benito de Nursia distingue diversos tipos de monje, pero en la regla su énfasis es claro y exclusivo: los que le interesan son los cenobitas; es decir, aquellos que viven en comunidad y «militan bajo una regla y un abad». Este último cumple tres funciones principales: debe ser *maestro, pastor y médico* (de dolencias espirituales) para con los monjes que están bajo su tutela y autoridad. A estos se les exige obediencia, humildad y silencio para guiar su vida con un único deseo esencial: ascender hacia Dios, aceptando sus propias limitaciones. Para conseguirlo, es imprescindible un maestro o guía espiritual que les marque el camino a seguir, camino que solo conoce bien aquel monje que ya lo ha transitado con anterioridad.

El apartado IV, titulado «Ordenamiento de la plegaria» es crucial, ya que la oración, tanto la colectiva como la individual, pauta la vida cotidiana del monje. Aquí seguiré a Jean-Pierre Longeat, que en su libro *24 heures de la vie d'un moine* (que yo he leído en su versión catalana *Vint-i-quatre hores de la vida d'un monjo*, 2010) estructura esas horas a partir de la plegaria comunitaria.

La vida monástica, tradicionalmente, se iniciaba con las llamadas «vigilias nocturnas», que antiguamente eran celebradas por la noche y que en la actualidad acostumbran a tener lugar antes del amanecer y de ahí su nombre de *maitines*. Cuando despunta el día, se rezan las *laudes*, unos salmos de alabanza en los que, simbólicamente, se enfatiza el triunfo de la luz sobre las tinieblas y la resurrección de Cristo del reino de la muerte. Después de las laudes, sigue la *lectio divina*, realizada individualmente y que implica una lectura meditada, reflexiva e interpretativa de las Escrituras. Esa práctica conlleva una dimensión corporal, un trabajo de atención y vigilancia, lo que en la tradición de la filocalia era conocido como la «oración del corazón», es decir, el deseo ardiente de embeberse o fusionarse con lo divino.

A partir de la *lectio divina*, la atención a la presencia divina a lo largo del día se regula minuciosamente a través de las horas denominadas: *tercia, sexta y nona*, que hacen referencia a los tiempos contados a partir de la salida del sol y que se corresponden con las nueve, las doce y las quince horas respectivamente. En medio y según los usos y

costumbres de cada lugar y monasterio, se sitúa la celebración de la eucaristía y las horas dedicadas al trabajo, en el inseparable binomio del *ora et labora*.

Cuando el día declina y el sol se pone, se celebran las *vísperas*, conocidas también como *lucernari*, es decir cuando se encendían ritualmente las luces para alumbrar la noche. El último oficio, después de una cena frugal, son las *completas*, la última oración colectiva del día, después de la cual el abad asperja agua bendita sobre cada uno de los monjes.

Tanto Dom Cassià como el abad Jean-Pierre Longeat insisten en la importancia seminal de la oración en la vida del monje, ya sea la colectiva o la individual. El padre Just lo ilustra con un símil, diciendo que, así como respirar es imprescindible para la vida del cuerpo, rezar lo es para la vida del alma. Más adelante insistiré en el tema.

Otro de los apartados y seguramente el más largo es el titulado «Organización del monasterio y actividades de los monjes», que agrupa desde el capítulo 21 hasta el 57. Se trata de una especie de revoltijo en el que se habla un poco de todo: de las formas de control que el abad debe ejercer sobre su rebaño y que incluyen desde la excomunión (cuando un monje díscolo es apartado de la vida comunitaria) hasta los castigos corporales a los que está autorizado el superior, los cargos que rigen la comunidad (de nuevo se insiste en el rol fundamental del abad y también del prior y el mayordomo entre otros); la estricta comunidad de bienes que implica la pobreza personal del monje; el desprendimiento de todo bien terrenal, y la aceptación madura de la absoluta dependencia del profeso a la comunidad a la que pertenece. Otros apartados o capítulos especifican la atención especial que merecen los viejos, los niños y los enfermos, y se regula con detalle todo lo referente a las comidas, la bebida, el vestido, el calzado, los trabajos y artesanías y la hospitalidad para con los huéspedes. También se insiste sin desmayo en el cómo la liberación interior del monje se consigue gracias a la pobreza y a la vida en común.

El epígrafe VI lleva por título: «Formación de la comunidad, discernimiento y proceso de integración de las vocaciones: elección de los responsables», y en él se detallan los pasos y etapas por las que debe pasar todo aquel que desea ser monje. San Benito, siguiendo una antigua tradición, recomienda que no solo no se dé a los aspirantes a la vida monástica ninguna facilidad, sino que, y por el contrario, se les pongan dificultades y negativas con el fin de mejor discernir y evaluar si la vocación es auténtica o no lo es. Una vez decidido que se le acepta, será un monje ponderado —el llamado maestro de

novicios– el encargado de guiar los pasos del neófito. Este deberá recorrer tres etapas sucesivas –postulantado, noviciado y juniorado– hasta que promete de forma pública consignar su decisión con una carta depositada sobre el altar, su vínculo con la comunidad (*de stabilitate sua*), comportarse como un monje (*et conversatione morum suorum*) y ser obediente (*et obedientia*). También promete aceptar los tres votos constitutivos de la vida monástica: la pobreza, la castidad y la obediencia. Simbólicamente, el novicio se despoja de su indumentaria y viste los hábitos de monje del monasterio, comprometiéndose a permanecer sujeto a la comunidad «en la prosperidad y en la adversidad», fórmula similar a la promesa o juramento de los cónyuges en el matrimonio canónico.

También en estos capítulos se especifican y regulan otras normas internas como quién debe ser diácono y sacerdote y quién no; la admisión de monjes de otros monasterios, la llamada corrección fraterna, así como las buenas relaciones que deben hermanar a las diversas generaciones que conviven en un mismo monasterio. Igualmente, se precisa cómo debe realizarse la elección del abad y del prior, los cargos de máxima autoridad en una abadía.

El último epígrafe, el VII, lleva por título «Relaciones con el exterior y comunicación fraterna entre los monjes» (capítulos 66-72) y trata, como indica su título, de los vínculos que se establecen con el mundo exterior, destacando el último capítulo, «El buen celo que deben tener los monjes» (capítulo 72) y que es una especie de resumen doctrinal de toda la regla. Este capítulo es absolutamente central, pero, en mi opinión, no tanto por lo que escribe el santo, sino por la glosa lúcida, vívida y potente de Dom Cassià Just, antiguo abad de Montserrat ya fallecido. Su comentario titulado «El bon zel» es reconocido unánimemente como una pieza maestra en la que se dibujan los claroscuros de la vida monástica y que comentaré más adelante con el detalle que se merece.

Hasta aquí la *Regla* de san Benito de Nursia. Como ahora no puedo referirme en detalle a la historia del monaquismo occidental, remito a algunos autores de referencia obligada como García M^a Colombàs (1998), Alexandre Masoliver (1978-1981, 3 vols.) y con un énfasis claro sobre los monasterios catalanes, Antoni Pladevall (1978). En general, el esquema que siguen es el de los grandes hitos marcados por la fundación de Cluny (siglo X), la reforma de san Bruno (siglo XI), con la nueva orden de los cartujos, Robert de Molesme y Bernardo de Clairvaux, que en el siglo XII impulsan el Císter y, finalmente, el abate de Rancé, que en el siglo XVII funda la estricta y estrecha

observancia con la Trapa. En otra dirección se situarían las órdenes militares, los trinitarios y mercedarios, y las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, carmelitas, etc.), hasta llegar a los jesuitas y otras órdenes religiosas más modernas.

El modelo ideal del monje

Para finalizar el tema del monacato cristiano, voy a servirme de un texto ya clásico de García M^a Colombàs titulado *El monacato primitivo* (1998), recién mencionado. Pienso que en varios capítulos⁹⁰ Colombàs ofrece un perfil o retrato robot del monje cristiano que intentaré sintetizar a continuación, aún a riesgo de repetir ciertas cosas ya dichas.

El itinerario monástico se inicia por la voluntad de un sujeto de renunciar y apartarse del mundo, consecuencia de una llamada de Dios –la vocación– que arranca al designado de su mundo habitual. La vocación corre pareja a la compunción interior, es decir, la vivencia de la miseria de la propia condición humana, que genera un enorme vacío que solo Dios puede remediar o llenar. De ahí que el elegido esté dispuesto a seguir el dictado evangélico de «si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tengas, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo». La vida monástica, pues, exige la renuncia radical de todo y a todo, incluida la propia persona.

El retiro, la ruptura, la *anachoresis*, es la condición *sine qua non* para obtener el objetivo último, es decir, la salvación lejos de un mundo corrompido. La forma más explícita y pública de dicha renuncia tiene reflejo en los tres votos de la «profesión» o iniciación monástica: la pobreza, la obediencia y la castidad. Si en el mundo convencional ser rico, poderoso y seductor son los valores más envidiados por el común de los mortales, el monje renuncia a ellos y opta por todo lo contrario. En ciertas órdenes religiosas, el voto de silencio es un cuarto valor, que se suma a los anteriores.

Con estos presupuestos, la vía monástica es un camino de perfección, áspero y penoso, pero practicable, que parte de la conciencia de pecado para iniciar un ascenso espiritual y que puede conducir a buen puerto gracias –valga la redundancia– a la gracia de Dios y al esfuerzo humano. La primera fase consiste en una dura etapa ascética de purificación, necesaria para seguir a Cristo, el supremo ideal del monje. Pronto este descubre lo que ya había intuido Evagrius Póntico: que el peor enemigo es su propio cuerpo. Hay que mortificarlo y hacerlo sufrir; de ahí las imágenes de los padres del desierto que, en cita precisa de Colombàs, nos recuerdan:

«La galería de ascetas mugrientos, de pelo hirsuto y miembros esqueléticos [...] aplicados de continuo a inventar nuevos modos de atormentarse. Viviendo unos como bestias salvajes, a la intemperie y sin otro alimento que el que les proporcionaba espontáneamente la naturaleza; atados otros con cadenas a una roca; o encerrados en cabañas de techo tan bajo que les obligaba a permanecer siempre encorvados; o enhiestos e inmóviles como peñascos en la cresta de los montes, desafiando el sol, la lluvia, la nieve y las tormentas» (Colombás, 1998, pág. 593).

La inquietante película de Buñuel *Simón del Desierto* (1965) nos acerca a este universo simbólico de soledades no desprovistas de tintes patológicos.⁹¹

El aislamiento del monje, en la columna del desierto, en la ermita o en el monasterio, se medía a partir de tres grados: *fuge* («huye de los hombres»), *tace* («quédate en silencio») y *quiesce* («mantente en la quietud»). La soledad (o *anachoresis*) y el silencio corren parejos y constituyen el fundamento de aquellas sentencias que rezan «si guardas silencio [...], encontrarás reposo» o aquella otra que insiste en que únicamente en un silencio profundo es posible escuchar la voz de Dios o conversar con él. La película *El gran silencio* (Philip Gröning, 2007) sobre la vida en la Gran Chartreuse, la famosa cartuja fundada por san Bruno en los Alpes del Delfinado cerca de Grenoble, constituye un muy buen ejemplo al respecto.

Ahora bien, la permanencia en el estado de silencio, la deseada estabilidad, la castidad perfecta, la templanza, la continencia y la abstinencia chocan, según la tradición monástica, con los poderosos demonios de la lujuria y la gula, contra los que el monje debe luchar denodadamente, mortificándose con ayunos, abstinencias y con la vela nocturna (la dura costumbre seguida en los monasterios más austeros, como la Gran Chartreuse recién mencionada, de despertar cada pocas horas al monje para impedir que duerma con continuidad, pues se cree que el sueño nocturno puede fomentar la indolencia y la pereza, así como activar las tentaciones y las bajas pasiones).

Si los primeros mártires y los padres del desierto fueron presentados por la historia posterior como los «atletas de Cristo», el monje será percibido como un soldado, un luchador por Cristo; y la mejor armadura para este soldado es la oración, que, según Teresa de Ávila, es tan necesaria para la vida espiritual como el agua de lluvia lo es para los campos sembrados. Otras metáforas comparan la oración con el aceite para las lámparas o con la leña necesaria para que arda el fuego del hogar. Además, en su lucha contra las fuerzas diabólicas, el monje cuenta con buenos aliados, como son los santos,

los ángeles (custodios), la Virgen y, obviamente, el auxiliar más excelso y poderoso, o sea, el mismo Jesucristo.

En el largo trecho de ascensión y búsqueda, el monje, además de los aliados celestiales, puede contar también con la ayuda de otros monjes más avanzados (el maestro de novicios, el confesor y el director espiritual acostumbran a ser figuras representativas en este sentido) que le enseñan y ayudan a examinar su propia consciencia y a vencer los llamados *logismoi* (los ocho vicios capitales: la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia o flojera espiritual, la vanagloria y el orgullo), que con toda seguridad le acecharán para entorpecerle su camino de purificación y ascenso. También el director espiritual enseñará al neófito o novicio cómo aplicar las virtudes de la fe, la esperanza, la caridad, y también la discreción, la humildad, la obediencia y la mansedumbre necesarias para no desviarse del camino marcado.

De nuevo una película, *Historia de una monja* (Fred Zimmerman, 1959) –basada en la novela autobiográfica del mismo título de Kathryn Hulme (1958) y protagonizada por una soberbia Audrey Hepburn–, describe con precisión casi quirúrgica los problemas y dificultades de los *logismoi*, que asaltan a la protagonista y la impulsan al abandono definitivo de su condición de monja.

Pero los que llegan al final pueden descansar en «El paraíso recobrado», que es como García Colombás titula el capítulo VII de su *El monacato primitivo*. Sobre él, volveré en la recapitulación de final de capítulo.

El monaquismo en Oriente

Hinduismo

Louis Dumont (1970), en su artículo clásico titulado «El renunciamiento en las religiones de la India»,⁹² señala que «existen dos clases de hombres en la India hindú: los que viven en el mundo y los que han renunciado a él» (Dumont, 1970, pág. 334). A su vez, Swami Yadunandana me explicó que desde tiempos inmemoriales en India se distinguen dos tipos de renunciantes: los *bhajanandis* y los *gosthyanandis*, siendo los primeros los que encaminan su vida espiritual de forma solitaria mientras que los segundos lo hacen comunitariamente. En cualquier caso, la terminación *anandis* procede de *ananda* que significa «gozo espiritual» o «dicha divina». Unos y otros comparten, pues, el mismo interés para liberarse del sufrimiento que implica el *samsara*, la rueda o ciclo de reencarnaciones a las que todo mortal está sometido.

Pero, quizás, antes de entrar en el asunto de la renunciación y del monaquismo propiamente dicho, merezca la pena contextualizar un poco más globalmente la temática en cuestión.⁹³

Según Cybelle Shattuck (2002) y Bhakti Das (2008), no hay un concepto para designar «religión» en India y lo que más nos acerca al tema es la palabra *dharma*, que significa «ley, deber, justicia, conducta correcta, religión». *Sanatana Dharma* sería algo así como «la religión eterna» en el hinduismo, una suerte de código moral y ético que regula la totalidad de la vida a modo de ley natural.

A diferencia de otras concepciones o sistemas religiosos, el hinduismo no tiene un fundador específico y su filosofía proviene de los *rishis*, es decir, los antiguos sabios o maestros realizados, que a su vez la bebieron de la fuente de los Vedas. La palabra significa «conocimiento» o «antiguas escrituras» y hay cuatro grandes Vedas, conocidos como *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda*, y *Atharva Veda*, que aparecen entre el año 1300 y 1000 a. C. Las temáticas védicas son muy diversas: descripciones sobre rituales, himnos a las diversas deidades, fórmulas mágicas y otros asuntos ordinarios y tan variados como curar enfermedades, ahuyentar a los malos espíritus o evitar las picaduras de las serpientes. Al conjunto de los textos védicos se les denomina *shruti*, «lo que

oyeron», es decir aquello que los antiguos sabios escucharon cuando entraban en meditación y recibían los conocimientos que venían del más allá eterno. *Shruti* también ha sido traducido como «aquello que se ha escuchado de la Divinidad». Más adelante, los *rishis* comentaron por escrito los textos y estos comentarios son conocidos como *Upanishads*, que contienen el núcleo central de la filosofía vedanta (Bhakti Das, 2008). El corpus de textos sagrados se completa con los *smriti*, «lo que se recuerda», y entre estos están las recopilaciones del *Ramayana*, del *Mahabharata* y los *Puranas*.⁹⁴ Posiblemente, el texto más influyente y popular, en el sentido de ser el más comentado y leído, es el o la *Bhagavad-gita*, que forma parte del *Mahabharata* y que narra el diálogo entre el dios Krishna y el guerrero Arjuna, antes de entrar en batalla. Krishna instruye a Arjuna sobre cómo llevar una vida centrada en el dharma y para muchos maestros espirituales la *Bhagavad-gita* es la fuente principal de inspiración e instrucción religiosa.

Otros textos importantes –en la categoría de puranas– son el *Srimad Bhagavatam*, dedicado a Krishna, y el *Shiva Purana* y el *Vishnu Purana*, consagrados a Shiva y Vishnu, respectivamente, dioses que, junto con la diosa Devi o Shakti, ocupan los lugares de honor en el muy abigarrado panteón olímpico hindú.

Varnashrama-dharma

El sistema tradicional indio define los deberes y obligaciones de los individuos según la casta (*varna*) en la que estos nacen y la fase en la etapa vital (*ashrama*) en la que se encuentran. La combinación de esas dos variables –clase y edad, diríamos en el lenguaje corriente– configura el sistema del *varnashrama-dharma*, que se asocia, a su vez, con una axiología social específica, denominada *purusarthas* o los cuatro *purusarthas*.⁹⁵

El sistema de castas clasifica y ordena a los individuos en cuatro grandes grupos: los *brahmanas*, sacerdotes y maestros espirituales; los *kshatriyas*, gobernantes, administradores o guerreros; los *vaishyas*, agricultores, granjeros y comerciantes, y finalmente, los *sudras*, trabajadores, artesanos y sirvientes. En el seno o marco de ese sistema jerárquico global se desarrollaron una gran cantidad de *jatis*, o grupos de nacimiento intermedios con una casuística de derechos y deberes también muy abundante.

Para los varones de casta superior –principalmente, las dos primeras–, la vida se divide, a su vez, en cuatro grandes etapas o *ashramas*. La inicial es la del *brahmachari*, el estudiante célibe que vive en un templo o monasterio (*ashrama*) bajo la autoridad de

un maestro espiritual. Lleva una vida sencilla y austera dedicada a estudiar las escrituras y a cumplir con los trabajos de mantenimiento del *ashram*.

Finalizados los estudios, el *brahmachari* regresa a su casa familiar y contrae matrimonio. Esta es la etapa de *grihasta*, el casado, padre de familia y propietario que debe mantener a los miembros de su familia y ayudar económicamente al mantenimiento de las órdenes espirituales. Sus deberes principales son la hospitalidad, la educación de sus hijos y ayudar a que estos se casen, normalmente con bodas arregladas.

Cuando el *grihasta* ve sus cabellos blanquear y sus hijos son ya adultos e independientes, se inicia una tercera etapa, la de *vanaprastha* en la que se retira progresivamente del mundo y, a pesar de no romper sus lazos familiares –continúa unido con su esposa, pero sin mantener relaciones sexuales–, se aparta de la vida pública y se convierte en un «morador del bosque» (que es lo que significa el término de *vanaprastha*), lo que le permite dedicar mucha más energía a los asuntos espirituales. Se le recomienda que lleve una vida desapegada y sencilla.

Finalmente, se llega a la última etapa de la vida, la de *sannyasi*, que supone la renuncia a toda conexión familiar, incluida la esposa y los hijos, para dedicarse por completo al servicio devocional y predicar las glorias del Señor. A menudo el *sannyasi* viste (o vestía) con una túnica y con su bastón deambula por los caminos de India, como un *renunciante*, de vida itinerante que vive de la limosna pública, o como un *anacoreta* retirado en el bosque.⁹⁶

Obsérvese que la primera y la última etapa de la vida de un individuo –la del *brahmachari* y la del *sannyasi*– implican la renuncia al mundo para centrarse en la búsqueda de la pureza espiritual. Quien tiene claro que esta búsqueda es lo único importante de la vida puede pasar directamente de ser *brahmachari* a *sannyasi*, obviando las dos etapas intermedias.

Señalaba, anteriormente, que el sistema del *varnashrama-dharma* está asociado íntimamente a los cuatro grandes valores que representan los *purusarthas* y que se conocen como *dharma*, *artha*, *kama* y *moksa*.

Siguiendo los comentarios de Josep M^a Duch (2010), veamos unas pinceladas sobre cada uno. *Dharma*, como ya se ha apuntado anteriormente, es la virtud, la rectitud, la justicia y la ley moral y se materializa en el cumplimiento del deber, en la buena conducta y en los preceptos enseñados por un maestro. El *dharma* se aprende en la niñez,

en la familia, generalmente por vía materna, en la escuela (*gurukula*) y también a través de las historias y leyendas de los Purana.

Artha es el provecho, la riqueza, el éxito económico y el triunfo social. Josep M^a Duch, incluye también en *artha*, el reconocimiento, la prosperidad, la familia, las posesiones, el poder, los amigos y la profesión. Adquirir, administrar, conservar y aumentar la riqueza familiar es sencillamente cumplir con este nuevo deber o valor de *artha*.

El tercer *purusartha* es *kama*, la experimentación del goce y del placer más directos, a nivel sensorial, sensual y sexual, al mismo tiempo que incluye también otros placeres más sublimados como pueden ser la búsqueda de la belleza y la expresión de sentimientos de amistad, afecto y amor. En India tradicional, a diferencia de otras éticas más doloristas como puede ser la cristiana, la aspiración al placer es algo legítimo. No en vano el famoso *Kama Sutra* es uno de los textos clásicos de la cultura védica.

El cuarto valor de esta axiología es *moksa*, la liberación y renuncia a todo lo que forma parte del mundo material (*prakriti*) y la máxima expresión de la autorrealización espiritual (*purusha*).

Los cuatro *purusarthas* deben ser buscados y vividos de forma equilibrada y están, además, estrechamente vinculados tanto a las etapas vitales (*ashrama*) como a las castas (*varnas*). Así, mientras *dharma* es algo específico del *brahmachari*, *artha* y *kama* lo son del *grihastha*, y mientras que el *vanaprastha* inicia el camino de *moksa*, el *sannyasi* lo convierte en su objetivo único y esencial.

Por castas o *varnas*, el *dharma* y *moksa* corresponden fundamentalmente con el sacerdote y el brahmán; *artha*, en el sentido de poder personal es específico de los *kshatriyas*, que son los guerreros y gobernantes, mientras que *kama* es buscada afanosamente por *vaishyas* y *sudras*, comerciantes y sirvientes respectivamente.

Quizá el colofón final de lo dicho viene sintetizado en la sentencia de un exrey y monje poeta medieval, un tal Bhartiani que dejó escrito:

«Únicamente dos mundos son merecedores de la devoción de un hombre: la juventud de una mujer de pechos generosos inflamada por el vino del ardiente deseo o la selva solitaria del asceta» (citado por Duch, 2003, pág. 31).

En fin, según el monje poeta parece que entre *kama* y *moksa* ande el juego, es decir, o gozo sensual o gozo espiritual, sin otros paliativos ni componendas.

Yoga, karma y samsara

Decantarse por la «selva solitaria del asceta» comporta la adquisición de un conocimiento superior: el vinculado con *moksa*. Vivir el renunciamiento implica un esfuerzo considerable que se consigue a través de la disciplina del yoga. Shattuck (2002) señala que el término procede del sánscrito *yug* «uncir, unir, controlar». Es conocida la analogía, por otra parte muy platónica, del yoga como un carro, en el que el cuerpo es el carro propiamente dicho, los sentidos son los caballos y el yo (alma o *atman*) el auriga. De la misma forma que el buen auriga controla los caballos, así la persona debe controlar los sentidos. El *yogin* debe entrenar primero el cuerpo para acceder a un tipo de conocimiento superior que, siguiendo a la misma Cybelle Shattuck (Shattuck, 2002, pág. 30) permite distinguir lo que son las manifestaciones de la materialidad (la *prakriti*) del *purusha*, la conciencia pura desprendida de cualquier forma de materialidad. El yoga es, pues, un camino de liberación, y en la *Bhagavad-gita*, Krishna señala las tres grandes vías para alcanzarla: el *jnana yoga*, o disciplina del conocimiento, el *karma yoga*, la disciplina de la acción, y el *bhakti yoga*, o disciplina de la devoción. Posteriormente, Patanjali, en sus famosos *Yoga Sutra*, o aforismos del yoga, detalla con otros pasos el camino que conduce al *samadhi* o nirvana, como veremos con más detenimiento en el próximo capítulo.

Avanzar hacia el *samadhi* implica liberarse del karma, que a su vez regula la rueda de la vida o *samsara*. Karma, que ya es un término popular, significa, según Josep M^a Duch, que cada acción o hecho, mental o físico tiene sus consecuencias y reacciones. Varias expresiones del habla cotidiana como la catalana «*tal faràs, tal trobaràs*» o la castellana «quien siembra vientos, recoge tempestades», remiten al sentido de esa ley de causa y efecto que, según el hinduismo y también el budismo, constituye un principio ético universal. Además, es válido no solo para la vida que uno está viviendo, sino también para las pasadas y las venideras. La única forma de parar el ciclo de renacimientos es precisamente alcanzando el estado de *moksa* o *samadhi*.

En la filosofía vedanta, todos los seres humanos son divinos por naturaleza. La expresión de esa naturaleza eterna es lo que se conoce como *atman*. Esta alma interior participa de la misma naturaleza del principio o esencia divina por excelencia: el Paratman o Brahman. Bhakti Das (Bhakti Das, 2008, pág. 19) señala que el objetivo fundamental de la existencia humana es llegar a ser uno, a fundirse con el Absoluto. Pero

para conseguirlo es imprescindible liberarse de las ataduras materiales y de ahí que la condición de renunciante sea irremplazable.

Tanto la renuncia como el desapego están directamente vinculados con el ascetismo. Los grupos de ascetas recibían el nombre de *shramanas*, «esforzados», los que buscan la liberación a través de la austeridad y de la meditación.

Patrick Olivelle, un notable estudioso del tema, en su artículo «The Renouncer Tradition» (2003), explica que unos trescientos años antes de Cristo ya existían tradiciones plenamente cristalizadas y mencionadas anteriormente: la de los *anacoretas*, que vivían en pequeños eremitorios en pleno bosque y que mantenían unos vínculos sociales mínimos, y los *renunciantes*, ascetas de tipo itinerante que podían deambular tanto por el bosque como por las aldeas, mendigando su sustento diario. El anacoreta practicaba el voto explícito de evitar cualquier contacto físico o simbólico con la sociedad y procuraba subsistir, a nivel de comida e indumentaria, con lo que el bosque le ofrecía. En cambio, el retiro del renunciante era menos físico que ideológico, pues, aunque dependía de la caridad pública para cubrir sus necesidades más perentorias, no participaba de ninguna actividad institucional ni ritual. Las características esenciales de esos mendigos religiosos –asimilados pronto con el *sannyasi* clásico– eran, según Yadunándana, las siguientes: ruptura de cualquier lazo o vínculo social; vivir de forma itinerante sin domicilio fijo; mendicidad asociada a su desapego económico y social; carecer de ningún tipo de propiedad, especialmente la comida; abandono de cualquier actividad ritual, y, finalmente, celibato (Yadunandana, 2011, pág. 22, citando a Olivelle). Cabe añadir que tanto la renuncia a los rituales del fuego como al matrimonio eran claramente opuestos al estado de brahmán de la vieja religión védica, en la que este era siempre un individuo casado y padre de familia.⁹⁷

Según el mismo Olivelle, en los inicios, a menudo los renunciantes se agrupaban alrededor de algún asceta carismático que funcionaba como líder, con lo cual se fueron desarrollando organizaciones religiosas más estructuradas siguiendo el modelo budista o jaina, que desde el inicio ya las habían desplegado.

En las tradiciones vaisnavas y shivaitas, el papel reservado al renunciante irá creciendo con el tiempo. El ayuno, ciertos actos penitenciales, la renuncia continua y perpetua, la veneración a un maestro espiritual libremente escogido, son elementos todos ellos que ayudan a desarrollar la devoción (*bhakti*) y el amor hacia la divinidad (*prema*), indispensables en la vida monástica.

Las primeras comunidades monásticas o *maths* fueron organizadas por Shankara, conocido como Shankaracharya (*acharya* significa maestro o santidad), que vivió entre los siglos VIII y IX (Shattuck lo sitúa entre el 788 y el 820 d. C.). Fue monje errante y predicó los principios del advaita vedanta, es decir, la filosofía no dual que postula la unidad trascendental entre Brahma (el Ser) y las almas encarnadas (Jiva o Atman). Ver el mundo como algo dual es de acuerdo con esta escuela *maya* o ilusión.⁹⁸

Según la tradición, Shankara fundó varias órdenes monásticas o *maths*. En dichos monasterios, y siguiendo el modelo budista al que pronto me referiré, la vida comunal se regía por los votos de pobreza (o desapego a las posesiones materiales), por el celibato y la obediencia a la autoridad religiosa y espiritual del centro. El objetivo fundamental de esa vida retirada consistía en liberarse de maya y de los sufrimientos del samsara,⁹⁹ y para ello se prescribía el rezo de mantras (principalmente, *Om*, *Aum*) o la repetición constante de un nombre divino para purificar el cuerpo y la mente. Asimismo, la práctica espiritual continua favorece la vivencia de *moksa*, objetivo final de la existencia.

Otro reformador religioso fue Ramanuja (1025-1137 d. C.), partidario de un no-dualismo matizado y teísta (el Vishishta Advaita Vedanta). Según este filósofo y teólogo, las almas individuales están atrapadas en el samsara debido a la ignorancia y al karma acumulado en vidas pasadas, pero esta esclavitud (Shattuck, 2002, pág. 58) puede superarse mediante las tres formas de esfuerzo ya mencionadas: la acción desinteresada (*karma yoga*), el estudio del Vedanta (*jnana yoga*) y la devoción (*bhakti yoga*). Ramanuja define esta devoción como autorrendición y contemplación constante de Dios.

Esa última opción –la del *bhakti*– fue experimentada por santos y poetas medievales que peregrinaban por los caminos rurales de India, cantando himnos a los dioses y expresando sentimientos y emociones a un dios personal, principalmente Krishna y Shiva. En el último capítulo sobre misticismo insistiré en el tema a través de los ejemplos de Caitanya y la princesa Mirabai, ambos devotos de Krishna, y de Lal Ded, que lo fue de Shiva.

Otras grandes figuras religiosas del hinduismo son los *gurús* (maestros religiosos), los *sadhus* (reverenciados como santos) y los *yoguis* (expertos en técnicas ascéticas y de meditación).

Una última mención a los seguidores de las tradiciones tántricas¹⁰⁰ representados por aquellos personajes cubiertos de cenizas, con cabellos enmarañados y a menudo totalmente desnudos que, fundiendo la filosofía yóguica esotérica con el teísmo popular,

se oponen frontalmente a la ética del dharma de los brahmanes. Los textos tántricos florecen a partir del siglo VIII y enfatizan la parte masculina y femenina de las deidades, principalmente de Shiva y Shakti, la pareja fundamental, pero también de Vishnu y Lakshmi o Krishna y Radha. El cuerpo es, para el *tantrika*, un microcosmos del universo con sus energías materiales y otras más sutiles.

El tantrismo, abierto a hombres y mujeres a diferencia de la ortodoxia hindú, desarrolló dos grandes vías: la denominada de la mano izquierda y la de la mano derecha.

Los practicantes de la mano izquierda pueden vivir en sitios polucionantes como cementerios o crematorios de cadáveres. Buscan obtener poderes sobrenaturales manipulando sustancias percibidas como impuras, la sangre menstrual, el semen, y prácticas de sexo ilícito, al tiempo que consumen carne, pescado y alcohol y otros productos prohibidos por los Vedas. En palabras de Dumont: «un rito esencial del culto tántrico [...] consiste en el gozo sacramental de todo lo que está prohibido o despreciado en la vida cotidiana: la carne y el pescado, el alcohol, el acto sexual autónomo (Dumont, 1970, pág. 348). Y Gavin Flood continúa: «la búsqueda de la completitud, es decir, la fusión de lo humano y lo divino, de lo masculino y lo femenino, de la materia y del espíritu tiene su punto culminante en el rito esotérico del *kulaparakriya*, el famoso coito ritual –*vulgus* «polvo tántrico»– en el que los practicantes se identifican con Shiva y Shakti a través del *lingam* (falo) y el *yoni* (vagina) que los mantiene unidos y completos (Flood, 1994, pág. 86).

Si las tradiciones religiosas hindúes consideran que la iluminación puede costar varias vidas, el *tantrika* pretende iluminarse en una única existencia, a pesar de los peligros que el intento puede conllevar. Ni que decir tiene que los seguidores del tantra de la mano izquierda han sido aborrecidos por los representantes del brahmanismo clásico, ya que no solo subvertían la tradición dhármica y los preceptos ortodoxos, sino que además vivían (y se regodeaban) en un estado altamente polucionado.

Más tolerados por la ortodoxia han sido los representantes del tantra de la mano derecha o tantra blanco. En efecto, a través de figuras plenamente aceptadas por el *statu quo*, como Padmasambhava (siglo VIII), que introdujo el tantrismo en el Tíbet, o Ramanuja, ya citado, que asumió en su doctrina algunos principios y símbolos del tantrismo.

Budismo

Síntesis de filosofía budista

En los siglos VI y V a. C., nacieron en India dos grandes reformadores religiosos: Vardhamana Mahavira, más conocido como Jina (que significa el «héroe», el «triunfador», el «victorioso»), fundador del jainismo o jainismo,¹⁰¹ y Siddharta Gautama, el Buda (el «iluminado») y padre del budismo. Ambas doctrinas se originaron en los mismos círculos antibrahmánicos de los *sramana*; sus fundadores fueron *kshatriyas*, príncipes nobles, y las dos surgieron en las provincias del este, muy alejadas del centro de la cultura védica. Las dos se fundamentaban en los mismos principios y sugerían un ideal de vida idéntico, pero a diferencia de la extrema mortificación que proponía Mahavira, Buda predicó un ascetismo más moderado. También su evolución fue muy distinta, ya que, mientras que el budismo ha llegado a ser una religión universal, el jainismo quedó restringido a India. Aquí me referiré únicamente al budismo.¹⁰²

Según la filosofía budista, la vida humana se caracteriza por tres marcas esenciales. La primera es la impermanencia (*anitya*, *anicca*) de todo cuanto existe, es decir, todo fluye y en el mundo material nada permanece; la segunda es la insatisfacción (*duhkha*, literalmente sufrimiento), una especie de padecimiento existencial y metafísico derivado del rasgo anterior o *anicca*. La tercera es *anatman*: si *atman* significa alma, en el sentido de algo esencial, completo y permanente, *anatman* es lo contrario, pues el ser humano se concibe como una nube cambiante de agregados físicos y mentales (Hawkins, 2003, pág. 39).

A las tres marcas de la existencia siguen las Cuatro Nobles (o Grandes) Verdades, que, a su vez, pueden sintetizarse como sigue: la vida es en gran manera insatisfactoria como consecuencia de *duhkha* o del sufrimiento que le es consustancial; la Segunda Noble Verdad es que esta insatisfacción viene causada por los deseos y las constantes ansias (*trishna*, literalmente sed) de poseer cosas, consecuencia de la ignorancia (*avidya*) de la verdadera naturaleza de la realidad. La Tercera Noble Verdad afirma que es posible escapar de ese estado y salirse de la interminable serie de reencarnaciones. Eso es factible –Cuarta Gran Verdad– aplicando a nuestras vidas el Óctuple Sendero,¹⁰³ que nos permite desapegarnos del mundo y de sus pompas.

Para orientarse en el laberinto que representa la existencia humana, el budista dispone de un triple refugio, también denominado las Tres Joyas o las Tres Puertas que son: el

Buda (el iluminado, el despierto); el *Dharma* (la enseñanza) y el *Sangha* (la congregación). Agustín Pániker, en un ciclo muy estimulante de conferencias¹⁰⁴ sobre budismo, presentó las Tres Joyas por separado. Un breve resumen de sus charlas sería el siguiente.

En la primera, Agustín Pániker nos presenta a Gautama Siddharta, también conocido como Shakyamuni (el sabio de los Shakyas), el silencioso, el santo, el despierto, el iluminado, es decir el Buda, que goza de una iconografía riquísima. El conferenciante cuenta la conocida historia legendaria del príncipe Siddharta, recluido en el palacio paterno, viviendo regaladamente con su esposa e hijo y desconociendo por completo lo que ocurría en el exterior. A los veintinueve años, se escapa repetidas veces de los muros de palacio y en cada salida tiene la experiencia de alguna de las grandes lacras de la vida como son la vejez, la enfermedad y la muerte. En la cuarta salida conoce a un *sadhu* (sabio) y se promete a sí mismo que buscará la solución al sufrimiento que ha podido observar. Abandona, pues, su palacio y se convierte en un *shramana*, un renunciante, y adopta una vida marcada por un ascetismo riguroso. Al cabo de unos años se da cuenta de que aquel no es el mejor camino, y decide seguir la Vía del Medio, algo así como un intermedio entre las dos existencias que conoce, la de palacio y la de asceta renunciante.

Se interna en el bosque y decide meditar debajo de una higuera (*Ficus religiosa*, y después de la iluminación, árbol de *bodhi*) todo el tiempo que sea preciso para encontrar la solución al sufrimiento humano. A pesar de las tentaciones a las que le somete Mara, el Diablo, medita con una profunda concentración día y noche. Después de seis años de haber abandonado el palacio, una noche se despierta y ve las cosas tal como son: es decir, que la naturaleza de todo cuanto existe es *dukkha*, algo insustancial, impermanente y contingente.

Mara, intenta retenerlo en el bosque para que no pueda proclamar su mensaje, pero él, movido por *karuna* (compasión), decide predicarlo.

En su primer sermón, el llamado *Sutra de Benarés*, predica sobre las Cuatro Nobles Verdades y su fama de sabio e iluminado se expande por doquier. Sus fieles comienzan a seguirlo, pero no son únicamente renunciantes, sino que su mensaje llega también a nobles y reyes. Ananda, su discípulo fiel y su mano derecha, compila sus enseñanzas orales, los *sutras*, muchos de los cuales comienzan con un: «He aquí lo que yo he oído decir».

A los ochenta años, Gautama Siddharta muere y las primeras estupas, lugares de culto y ritual, conservan sus cenizas. La vida del Buda, del Iluminado, se convierte en el modelo propuesto a todos sus seguidores, y la experiencia de la iluminación es el gran objetivo que todo monje/monja intenta alcanzar en su vida.

La Segunda Joya, o refugio es el *Dharma* (o *dhamma*, en pali), concepto que, según Agustín Pániker (2008), es polisémico y puede significar el orden macrocósmico o la armonía del universo (en la línea del Tao), el orden social y ritual del mundo brahmánico, la ley tradicional hindú y también el camino y las enseñanzas predicadas por el Buda. De nuevo hay que referirse aquí al primer *sutra*, con sus Cuatro Nobles Verdades ya mencionadas hace un momento. El objetivo de la vida humana es alcanzar la paz interior, el estado de *nirvana* (o *nibbana*, en pali) a través de la experiencia del *bodhi*, el despertar o la iluminación.

La última conferencia fue dedicada a la Tercera Joya, el *Sangha*, la comunidad budista que cuenta con más de 2.000 años de antigüedad. Como ya había explicado Agustín Pániker en la segunda conferencia, Ananda, a la muerte del Iluminado, había comenzado a recopilar los *sutras* que de viva voz había escuchado del maestro. De esta forma se fue configurando un canon que prevé que cada maestro tenga la autoridad sobre sus discípulos. Asimismo, se irán conformando históricamente las diversas corrientes que discrepan sobre el estatus del Buda, desde la versión más humanizada de los primeros tiempos hasta la progresiva concepción sobrehumana del personaje en las interpretaciones posteriores.

De forma más concreta, la historia del budismo cristalizó en los tres vehículos, vías o tradiciones doctrinales que se conocen como: la vía *Theravada* o *Hinayana* (pequeño vehículo), la *Mahayana*, el gran camino al que otros llaman el vehículo del medio, y la *Vajrayana*, también conocido como *Tantrayana* o *Mantrayana*. Veámoslo con un poco más de detalle.¹⁰⁵

El budismo Theravada, el de la vía antigua de los ancianos, es el vehículo que permite disciplinar el cuerpo para, una vez controlado, poder gobernar la mente. La filosofía implícita resulta clara y contundente: «Ningún dios puede salvarte y ningún maestro puede enseñarte la verdad: solo a través de tu esfuerzo personal podrás entender la naturaleza de la realidad y romper el ciclo de muertes y nacimientos» (reproducido por Hawkins, 2003, pág. 61).

En el budismo Theravada, de canon pali (el pali es un dialecto del sánscrito) y predominante en Sri Lanka, Myanmar (la antigua Birmania), Tailandia, Laos y Camboya, son fundamentales las reglas disciplinares, el refugio del *Sangha* o comunidad búdica y el papel de los monjes, célibes o casados. Según se cree, la tradición Theravada es la más antigua y cercana a las enseñanzas del buda Shakyamuni, y propone como ideal y modelo religioso la figura del Arhat, aquel que alcanza el nirvana. Aquí los vínculos del budismo con la política son intensos.¹⁰⁶

Alrededor de los años 200-100 a. C. se forja el budismo Mahayana, Camino Grande o Medio, que propone las seis virtudes trascendentales o *paramitas*: generosidad, moralidad, paciencia, perseverancia, concentración y sabiduría trascendental, que permiten, a través de *dhyana* (meditación), alcanzar la conciencia iluminada. El budismo Mahayana es más filosófico, y Nagarjuna es el pensador por excelencia. En esta época ya se escriben los *sutras* en sánscrito y el *Sutra del Loto* es el más representativo de esta escuela.

Los temas fundamentales en esta vía son la concepción de *sunyata*, o vacuidad, y la *bodhichitta*, virtud que permite vivir la experiencia de amor y compasión que caracteriza la sabiduría primordial del Shakyamuni, y su correlato, el *bodhisattva*, aquel que se ha liberado e iluminado, pero hace el voto de posponer su entrada en el nirvana hasta que todos los seres vivos hayan alcanzado la misma meta que él ha logrado. De esta forma, el *bodhisattva* ocupa el lugar del *arhat* del primer budismo. Por lo que respecta a *sunyata* o la vacuidad, queda bien definida en el *sutra* apuntado por el lama Djinpa, que dice: «Escucha Shariputra [el discípulo predilecto de Buda], la forma no es nada más que vacuidad, la vacuidad no es nada más que forma. Todo es vacuidad. Así pues, la vacuidad lo es todo» (2007). El mismo Borja d'Arquer compara este planteamiento con el de la física cuántica.

La tercera gran senda es la del Vajrayana, o «vehículo del diamante», también denominada, como ya se ha dicho, tantrayana o *tibetana*, ya que es el budismo tibetano por excelencia, con la escuela Gelugpa y la figura carismática del Dalai Lama como telón de fondo.

Al final del epígrafe dedicado al hinduismo, mencioné que a finales del siglo VIII el maestro tántrico Padmasambhava llegaba al Tíbet y divulgaba las enseñanzas tántricas. *Tantra*, inicialmente, significaba «urdimbre», pero, posteriormente, adoptó el sentido de

«texto» o conjunto de textos religiosos que aparecen tanto en contextos hindúes como budistas a partir de los siglos VII y VIII.

De entrada, el budismo tibetano prescribe tomar refugio en las Tres Joyas: el Buda, el *Dharma* y el *Shanga*, a las que añade las tres raíces: el lama, que es quien imparte las instrucciones orales, los *yidams* o divinidades de meditación y los *pauos* o guardianes del *Dharma* (Lama Djinpa, 2007, pág. 76).

El objetivo final del Vajrayana es la iluminación, y en este proceso de búsqueda el cuerpo es un elemento importante que no solo no se rechaza, sino que se incorpora. Según Kvaerne (2002), la imaginería sexual de los tantras es seguramente lo que resulta más sorprendente e incluso escandaloso en Occidente. Pinturas, dibujos y esculturas de explícito contenido sexual con coito incorporado en todas las posturas resultan comunes. La complementariedad de los dos sexos –el femenino, simbolizando la sabiduría o *prajna*, y el masculino, la compasión o *karuna*– y su fusión en la cópula sexual reflejan la unidad, la completitud y la felicidad definitiva que produce la iluminación.

En los complejos rituales e iniciaciones tántricas, otros símbolos de connotaciones sexuales son manipulados continuamente, destacando la campana (que simboliza la sabiduría y la parte femenina del estado búdico) y el cetro (*vajra* o *dorge*), que a su vez refleja la compasión masculina.

La meditación budista (y también la del hinduismo) implica la recitación de mantras específicos y en el budismo tibetano la visualización de un *yidam* o deidad protectora. Como es bien sabido, un mantra es un sonido sagrado que ayuda a centrar la atención durante la meditación. Como también se ha dicho, el mantra más famoso es *Om (Aum)*, sílabas sagradas que evocan la divinidad suprema. También se atribuye una notable eficacia a la recitación de *Om mani padme hum*, el mantra de Avalokiteshvara.

El *yidam* es la deidad personal sobre la cual el practicante debe centrar sus acciones meditativas y rituales y mantener así la conexión espiritual con su yo interior. Los *mudras*, gestos rituales que se realizan con las manos y que se consideran cargados de significaciones simbólicas y esotéricas, ayudan a mantener la concentración de la mente, imprescindible para conquistar la felicidad.

También son famosos los *mandalas* tibetanos. Un mandala ha sido definido como «un reino sagrado ideal» (Kvaerne, 2002, pág. 60) o como un dibujo o diseño sagrado que se prepara para purificar el suelo en el que se ha de celebrar un ritual y favorecer la

presencia de la deidad a la que se invita a manifestarse. Hay mandalas pintados sobre telas enrolladas o bien dibujados directamente en el suelo con arena de distintos colores.

Otros aspectos significativos de la liturgia Vajrayana son las circunvalaciones alrededor de estupas o monasterios y también, para invocar la paz y la prosperidad, colgar banderines de colores con mantras u oraciones escritas en el templo, la casa, los árboles o los hitos del terreno (Skorupski, 2002, pág. 55).

Por último, el ideal religioso del budismo tántrico es el yogui (recuérdese que en las otras corrientes budistas eran el *arhat* y el *bodhisattva*), que a través de la vía esforzada del Tantrayana alcanza la iluminación. Entre los yoguis más famosos estarían el mismo fundador de la senda –Padmasambhava–, Milarepa, sobre el que volveré un poco más adelante, y Tenzin Gyatso, el actual Dalai Lama, de un carisma indiscutible.

En el seno de la tradición Mahayana se forjó otra gran escuela, el zen, conocido como *chan* en China y que Hawkins (2003) denomina «la vía de la meditación». A pesar de que nació en India, se propagó rápidamente por China, Corea y Japón, nación con la que habitualmente se asocia el zen. Según Raquel Bouso: «Desde sus inicios, el zen remite a la experiencia original del Buda como modelo para todo aquel que se aventura en la búsqueda de aquello que se considera primordial: el conocimiento de sí mismo» (Bouso, 2008, pág. 15).¹⁰⁷ A su vez, Hawkins añade: «Filosóficamente, lo esencial del zen es la idea de que todos los seres ya han sido iluminados: sin embargo, ellos no lo saben. El objetivo del zen [...] es despertar a la gente a lo que no es sino su propia naturaleza espiritual» (Hawkins, 2003, pág. 68).

Para ello, el énfasis en la meditación es clave y el zen ha desarrollado dos modalidades distintas que a su vez están asociadas a dos escuelas diferenciadas: la escuela *Soto* se decanta por la práctica del *zazen*, sentarse en meditación, vaciar la mente y sumirse en un estado de paz profunda. La otra gran escuela, la *Rinzai*, practica el método del *koan*, un tipo de acertijo o adivinanza que no parece tener una respuesta lógica, pero que obliga al practicante a una profunda introspección que potencia intuir o vivenciar la esencia vacía –la famosa vacuidad– de la realidad que nos rodea. En el zen, la iluminación puede producirse en alguno de estos destellos de la verdad vividos en una experiencia repentina.¹⁰⁸

Vida monástica

Desde la perspectiva budista siempre se ha considerado que la vía monástica es más favorable al perfeccionamiento espiritual que la vida laica y secular. El argumento de base sostiene que las energías, la dedicación y el compromiso absoluto del monje o la monja para alcanzar la iluminación son mucho mayores en esta opción y de ahí que en los ambientes búdicos –y también en el hinduismo o entre los jainas– se favorezca esa elección vital.

El tibetanólogo catalán Ramon N. Prats fue el comisario de una magnífica exposición de la Caixa, *Monestirs i lames del Tibet* (2002), que dio lugar a un catálogo del mismo título con artículos de diversos expertos sobre el tema. Seguiré algunos del mismo R.N. Prats, Per Kvaerne, Tadeusz Skorupski y Heather Stoddard, que presentan una panorámica muy completa al respecto.

Skorupski señala que durante siglos las familias tibetanas se enorgullecieron de enviar a sus hijos a los monasterios y de aportar generosamente los medios necesarios para el sustento y mantenimiento de estos centros religiosos en general. A cambio de su ayuda económica, del monasterio recibían ayuda espiritual, la celebración de rituales y enseñanzas de diversos tipos.

Por lo que respecta a la ordenación monástica, Ramon N. Prats indica que todas las órdenes del budismo tibetano siguen el código de la disciplina monacal conocido como *Vinaya* y describe las cuatro grandes tradiciones monásticas, que son: la tradición *Nyingma* (siglo VIII), la *Kagyü* (siglo XI), la orden *Sakya* (siglo XI) y la *Geluk* (o Gueluk) (siglo XI). Un comentario breve sobre cada una.

La tradición *Nyingma* es la más antigua y está vinculada directamente con el yogui tantas veces citado Padmasambhava, concebido por la tradición como un Guru Rimpoche, es decir, un gran maestro y reencarnación del Buda.

La congregación *Kagyü* fue fundada por Marpa, el Traductor (1012-1096), maestro de Milarepa (1040-1123), que, después de una juventud disipada y marcada por el odio y la sed de venganza, optó por la meditación y el retiro eremítico en las montañas. Allí, bajo la férrea y a veces cruel disciplina a la que le obliga su maestro de iniciación, vive medio desnudo y enloquecido en una gruta de los Himalayas, alimentándose exclusivamente de ortigas. Marpa fuerza a Milarepa a superar pruebas atroces, hasta que se convierte en el gran yogui y modelo de eremitas tal como aparece en la *Vida de Milarepa*, escrita en el siglo XV.¹⁰⁹ La escuela *Kagyü* se caracteriza por la fuerza de sus tradiciones yóguicas y por la importancia que concede a las enseñanzas meditativas profundas.

En el mismo siglo XI se fundaba la orden *Sakya* (que significa «tierra gris») con un gran monasterio o fortaleza monástica del mismo nombre, ubicado en la ruta que enlaza el Tíbet con Nepal. La escuela produjo algunos grandes eruditos y escolásticos especializados en los principios doctrinales de un método de realización espiritual denominado «El camino y el fruto». En los siglos XIII y XIV tuvo una gran importancia en la vida política del Tíbet, ya bajo el dominio de los mongoles (Prats, 2002, pág. 21).

A principios del siglo XV se fundaba la orden Geluk (derivada de la primitiva tradición Kadampa, fundada por Atisa en los siglos X-XI), que puede traducirse por «el sistema de la virtud». Pronto, los monjes geluk, con la ayuda de las grandes familias aristocráticas del Tíbet, construyeron el complejo monástico de Drepung, que con sus diez mil residentes se convirtió en uno de los más grandes del mundo. En Drepung se aplicaban estrictamente las normas del *Vinaya*, y los geluk fueron especializándose en las sagradas escrituras del budismo tibetano. Desde otra perspectiva, la alianza de la orden encabezada por el Dalai Lama («maestro oceánico») con los mongoles los llevó a ocupar un papel político privilegiado hasta que el quinto Dalai Lama, Lozang Gyatso, se convirtió en cabeza espiritual y política del Tíbet. Así comenzaba un férreo sistema feudal, o como lo denomina R. Prats (2002, pág. 23), a quien estoy siguiendo, un potente gobierno hierocrático centralizado que se prolongó durante siglos hasta la invasión del Tíbet por la China maoísta.¹¹⁰

Cada una de estas grandes escuelas, corrientes o tradiciones budistas ha tenido diversas ramificaciones que en total suman una treintena (Prats, 2002, pág. 19) y cuya formación es notablemente homogénea: un maestro funda un linaje iniciático que, siempre de maestro a discípulo, se va perpetuando en el tiempo. Algunos linajes o monasterios se han especializado en el estudio de la doctrina y las escrituras, otros han convertido los centros monásticos en lugares para meditar y tampoco faltan los que cumplen con funciones diversas y variadas, incluidas las ya citadas.

Skorupski (2002) describe el itinerario común de la iniciación monástica a través de tres fases: la de devoto (*gengen*), la de novicio (*getsul*) y la de monje plenamente ordenado (*gelong*).

Tradicionalmente, los niños eran entregados a los monasterios por sus padres a edades muy tempranas. A los quince años o incluso más pronto, pasaban al estado de novicios que comportaba el compromiso de guardar una serie de votos (la abstinencia de comer en los momentos prohibidos, la abstención de participar en danzas, cantos y espectáculos

públicos, etc.) y someterse a un ritual de iniciación en el que se le afeitaba la cabeza al tiempo que se le colocaba el hábito monástico pertinente y se le entregaba el cuenco simbólico del mendicante. Asimismo, y siguiendo las prescripciones del *Vinaya*, el novicio debía someterse a un interrogatorio formal y se le asignaba un preceptor espiritual y un maestro personal (que podía coincidir o no en el mismo sujeto).

La ordenación monástica plena se efectuaba a los veinticinco años o un poco más tarde e implicaba la aceptación solemne del *Vinaya* (algo así como los votos y la asunción de las constituciones de las órdenes monásticas cristianas) con sus 162 normas específicas. Esa promesa o juramento implicaba la renuncia formal al mundo y la aceptación de convertirse en un mendicante sin hogar (*raptxung*), aunque, a diferencia de otras tradiciones de renunciantes, no tenían la obligación de pedir la comida diaria, puerta por puerta. Además de todas esas prescripciones, el monje tibetano debe respetar otras prohibiciones: el homicidio, el robo, la falta de castidad y declarar en falso que ha alcanzado niveles espirituales que no son tales. Cualquier transgresión a alguno de estos cuatro puntos implicaba la pérdida automática de su estado.

En general, los monjes vivían (o viven) en monasterios bajo la autoridad de un lama o de un abad (*khempo*) y en la vida conventual hay diversos cargos –maestro en actividades rituales, profesores, encargados de la disciplina, etc.– que aseguran la buena marcha de la comunidad.

A pesar de que las ordenaciones monásticas son para toda la vida, el monje puede renunciar a sus votos y regresar a la vida secular si así lo desea; también, desde esta, puede retornar de nuevo a la vía monástica. La espléndida película de Pan Nalin, *Samsara*, situada en la remota región de Ladakh, ilustra bien esos posibles vaivenes a través de la figura del protagonista, vaivenes que, en definitiva, obedecen a la misma lógica del samsara búdico en el que todo es impermanente.

Los lamas son las figuras centrales de los centros monásticos tibetanos. Los monjes más brillantes reciben el título de doctores (*geche* o *geshe*) y los lamas reencarnados el tratamiento honorífico de *rimpoche* («valioso», «preciado»). Desde el siglo XIII se refuerza la creencia en los «budas vivientes», los *trulkus* o *tulkus* (literalmente, «cuerpo de emanación»), que son las reencarnaciones de lamas santos y carismáticos.¹¹¹ Todos ellos son merecedores del denominativo *rimpoche*. También son respetados los maestros tántricos (*dorge läpon*) o los yoguis consumados, que pueden ser célibes o casados, y los

ya mencionados *bodhisattvas*. Ramon N. Prats (2002, pág. 25) establece la siguiente gradación jerárquica: los budas vivientes, los *bodhisattvas* y los lamas reencarnados.

Las figuras máximas que coronan todo este universo o congregación monástica son el Panchen Lama y el Dalai Lama, que pertenecen siempre a la orden Geluk y que, a través de la observación de los votos, la acumulación de méritos espirituales y el carisma de beneficiar a todos los seres vivos, marcan el camino de la iluminación que es posible alcanzar en una vida, en varias o nunca.

El neomonaquismo

En los dos capítulos anteriores, después de presentar los modelos del chamanismo y del gnosticismo clásicos, abordaba las temáticas del neochamanismo y del neognosticismo, respectivamente.

Cuando me preguntaba sobre la pertinencia de hablar o no del neomonaquismo, leí el libro de Laia de Ahumada (2008) titulado *Monges*, que me puso sobre la pista de un amplio abanico de nuevas formas de entender y vivir la experiencia religiosa en general y la monástica cristiana en particular. En efecto, la autora presenta la biografía de veinte religiosas de lo más diverso: por la congregación a la que pertenecen, por la edad y por los intereses monásticos y profesionales que las animan. Sus funciones pueden ser diversas: docentes, asistenciales, artesanales, misioneras, contemplativas... Viven en comunidades grandes o pequeñas, en enclaves rurales y en centros urbanos o en sus periferias, y ejercen sus roles en barrios ricos o pobres. En fin, que la variedad está servida en *Monges*, texto que rápidamente tuvo una difusión muy considerable y que en la actualidad ya es un clásico sobre el tema.

Después me enteré que había por lo menos un par de precedentes en la misma dirección. El primero se titula *Testimonis de vida monàstica*, no va firmado y fue editado en el año 2002 por el Centre de Pastoral Litùrgica de Barcelona. Aquí los testimonios seleccionados son catorce, nueve mujeres y cinco varones, todos pertenecientes a institutos y congregaciones de vida conventual. Si a las protagonistas de *Monges*, Laia de Ahumada les planteó una única pregunta o interrogante: «¿Cuál es tu deseo más profundo?», en *Testimonis de vida monàstica*, el autor o autora anónimo abordó a sus interlocutoras para que le contestaran por escrito a una pregunta general del tipo: «¿Por qué eres monja/monje?», aunque no se explicita claramente cuál fue. La cuestión fue planteada no solo a religiosas y religiosos del ámbito catalán, como en *Monges*, sino también a otras y otros que viven en monasterios de Menorca, Palencia, Guipúzcoa, Zaragoza, Sevilla, Valencia y Segovia. Asimismo, es considerable la variedad de opciones y congregaciones representadas: hay una clarisa, un cisterciense, un cisterciense trapense, y también, casi siempre en singular, benedictinas, agustinas, carmelitas, carmelitas descalzas, una jerónima, un jerónimo y una eremita.

El tercer libro en cuestión es el de Albert Parareda titulado *Deu camins, cent cruïlles. Experiències personals de transformació espiritual* (2007),¹¹² en el que su autor interroga y conversa con diez personas que han vivido momentos de transformación personal que han marcado su vida, aunque muchas de ellas no viven en comunidad. Son profesionales diversos (profesores de *coaching*, de yoga, un homeópata, un arquitecto, una maestra zen, un profesor de teología, un párroco de pueblo, una renacedora y una monja eremita). Todas y todos han sido atraídos por diversas formas de espiritualidad: hindú, la de los padres del desierto, del grupo de Energía Universal, de Arco Iris, de Bhagwan Sree Rajneesh (Osho), del zen, de la teología de la liberación, y los nombres de los gurús o personajes más citados son Antonio Blay, Lanza del Vasto, Thich Nhat Hanh y, aunque en menor medida, Xirinachs, Sri Parvati Kumar, Alice Ann Bailey, Raimon Panikkar y Goenka.

En mi caso, me decanté por cinco religiosas que, en mi opinión, representan opciones de vida suficientemente variadas que permiten ilustrar el amplio abanico de posibilidades que puede adoptar la vida religiosa hoy día. La muestra de personas que, con nombre y apellidos, da lugar a los epígrafes que siguen es:

- Montserrat Domingo o la llamada al (del) desierto.
- M^a Victoria Molins o la mística de la calle.
- Sor Lucía Caram, la monja revolucionaria.
- Berta Meneses y la espiritualidad zen.
- Teresa Forcades, la benedictina feminista y crítica.

La selección fue debida más bien a razones intuitivas y aleatorias: las cinco aparecen en *Monges* de Laia de Ahumada y con menor unanimidad en el texto de Parareda o en *Testimonis de vida monàstica*. Había leído ya las autobiografías/biografías publicadas de Molins, Caram y Forcades y había visto algunos programas de *El convidat*, de TV3, en el que Albert Om entrevistaba a las tres citadas, que son altamente mediáticas.

De todas formas, lo que más me interesaba era conversar con ellas, por lo que las llamé por teléfono o les escribí un correo electrónico. No comentaré los diversos avatares, pero sí el resultado, ya que de las cinco solo pude entrevistar a Montserrat Domingo, Berta Meneses y Viqui Molins. Intenté varias veces contactar con sor Lucía Caram y, cuando parecía tener los vientos y los hados a mi favor (ya que dada mi

insistencia había ablandado el corazón de la hermana portera de su convento, que me aseguró que si llamaba tal día y a tal hora podría hablar con ella), poco antes de la fecha acordada tuve la mala fortuna de que la nombraran «catalana del año», con lo cual mis llamadas al día siguiente se perdieron en el mar de las brumas. También en el convento de Sant Benet de Montserrat, donde reside¹¹³ Teresa Forcades, la hermana portera me alertó diciendo: «Teresa no se pone nunca al teléfono». Tampoco contestó a mis correos en los que le solicitaba una entrevista, que podía realizarse donde ella quisiera y cuando quisiera.

Obviamente, los apartados que siguen no pretenden ni mucho menos agotar las posibilidades y variedades de la vida religiosa y monacal femenina, pero sí aportar un granito de arena que ilustre caminos distintos de vivir una vocación religiosa siempre en el seno del cristianismo.

Montserrat Domingo o la llamada al (del) desierto¹¹⁴

Montserrat Domingo nació en 1943 en Raimat (comarca del Segrià) y allí transcurrió su infancia y juventud. Recuerda a su familia y principalmente la fe religiosa de su padre y su amor por la música, cosas ambas que le inculcó tempranamente. Después de estudiar enfermería, ingresó, a los veintitrés años, en la congregación de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul. Trabajó en un hospital de Lleida durante seis años y después pasó a residir en Olesa de Montserrat, donde ejerció como enfermera en las fábricas y llevó una intensa actividad laboral, social y sindical. En diversas ocasiones ha explicado que, una vez, viajando en un tren atestado entre Barcelona y Olesa, miró las caras de la gente y sintió la necesidad de ayudarles a solucionar los problemas que sus rostros reflejaban. Por primera vez pensó: «Si quieres llegar a todos, vete a vivir sola [...] lo sentí, ¿eh?, lo sentí...».

Aquella idea se diluyó, pero no del todo, ya que regresaba con cierta insistencia, y Montserrat pensó que «debía discernir si aquello era realmente una llamada [de Dios] o no lo era». Lo reflexionó en unos ejercicios espirituales que realizó sola y decidió comunicarlo a sus superiores. Estas le dieron largas, atribuyendo su deseo e intenciones a una especie de huida hacia delante para escapar de las múltiples obligaciones que la agobiaban en el día a día. Ella se lo tomó con calma y reflexionó para sus adentros: «Si Él lo quiere, si esto [el desierto] es para mí, ya me llevará..., ¡ningún problema!».

Poco después sufrió un grave accidente de moto que la mantuvo una larga temporada en el hospital. Mientras convalecía, fue madurando su decisión, hasta que la comunicó por escrito a la superiora general de la orden que residía en París. Después de otros seis meses de prórroga para discernir su futuro, dejó de renovar sus votos en la congregación de San Vicente de Paul, con lo que quedó liberada de compromisos institucionales y en libertad para iniciar un nuevo camino.

Así pues, acompañada por un sacerdote –mossèn Lluís– y la provincial de su orden –sor Eduarda–, comenzaron un largo recorrido por diversos parajes, hasta que, por sugerencia de mossèn Ballarin,¹¹⁵ visitaron el Montsant, que había sido en la época medieval una zona de arraigada tradición eremítica.¹¹⁶ Después de visitar la ermita de Sant Joan del Codolar, en plena montaña, intuyó que estaba cerca de su destino y comentó a sus acompañantes: «Me parece que este es mi lugar». Debía serlo, ya que ha permanecido allí durante treinta y ocho años (entrevistada en marzo de 2015).

Los inicios de la vida solitaria, inspirada en los padres y madres del desierto, no fueron fáciles, y Montserrat, con el afán y el celo de la principiante apuraba los tiempos al máximo para dedicarlos a la oración, la plegaria y la entrega a Dios, pero descuidaba asuntos tan elementales como una alimentación correcta; comía a base de bocadillos, lo que rápidamente le pasó factura y su salud quedó tan quebrantada y debilitada que según ella ya no «podía tirar».

Poco a poco fue adoptando unos ritmos más adecuados y: «Vas descubriendo que todo es tiempo de Dios, el tiempo de pelar las patatas, de preparar la comida, el tiempo de comerla, el tiempo de plegaria, el tiempo de vela o de paseo por la montaña...; todo ensancha».

Montserrat Domingo comenta, rememorando el pasado desde la perspectiva actual, que los cuatro primeros años que pasó en Sant Joan del Codolar los vivió en una notable soledad pues al principio, con excepción del día del *aplec* (es decir, la fiesta patronal del santuario), nadie subía allí. Y valora este aislamiento inicial como muy importante, pues le permitió ir asimilando la antigua tradición de retiro, ascesis, meditación y contemplación de los antiguos padres y madres del desierto.

A una pregunta mía de si practica o ha practicado las duras mortificaciones de los antiguos eremitas del desierto contesta: «Hombre, no es lo mismo el siglo III, que el XX o XXI, debes intentar vivir lo esencial, pero vivirlo hoy, aquí y ahora», con lo que parece que deja entrever que, si en algún momento lo imitó, dejó de hacerlo... Lo que sí deja

claro es que al rigor un tanto fanático de los inicios sucedió una acomodación o adaptación más realista a la vida ascética y solitaria deseada.

Montserrat, la eremita de Sant Joan, parece mimetizada en su entorno y su discurso refleja la vía advaita de la unidad del Uno con el Todo y del Todo con el Uno. De esta forma ha establecido una simbiosis con la naturaleza que le rodea: con los cipreses que flanquean el camino de la ermita y también con el resto de árboles del paraje; con las plantas medicinales o culinarias de las que me habla –la hierbabuena, el romero, la menta, el hinojo–, pero también las aliagas o los zarzales son parte del Uno, al igual que las rocas, los peñascos y, por supuesto los animales. Parece dedicar una especial predilección por los petirrojos, que van a su ventana a picotear las migas de pan que ella misma les ha dejado. Habla también de una gran serpiente que se encontró en una ocasión y que contempló extasiada murmurándole durante un buen rato: «Pero ¡qué hermosa eres!». Plantas, animales, y también el sol, la luna, la luz, la oscuridad, todo lo que le rodea le habla de Dios y le recuerda que ella y el resto de la humanidad son parte de esta divinidad expresada en la naturaleza. En un momento de la entrevista comenta: «Lo que me llevó a pensar que todo era tiempo de Dios también me llevó a la Unidad, unidad en Todo...».

Según mi parecer, esta actitud advaita y mística que vive la ermitaña del Montsant ha tenido repercusiones a tres niveles distintos: para con ella misma, en relación con los demás y para con Dios. Veámoslo sintéticamente.

«La vida en la ermita se simplifica mucho»,¹¹⁷ me dirá en otro momento de la entrevista. A ella le ha permitido un despojamiento progresivo de los bienes materiales considerados imprescindibles en la vida convencional, pero también un peculiar desapego o vaciamiento conocido en la tradición monástica y mística como *kenosis*. Los textos sagrados hablan del aniquilamiento de Jesucristo a favor de la humanidad, y Montserrat vive este aniquilamiento como un modelo y deber a seguir: desprenderse de todo aquello que es superfluo y no necesario para llenarse del Espíritu y de la presencia de Él. Esa plenitud la conduce a una suerte de unificación que contrasta con la vida fragmentada que caracteriza la existencia corriente. Montserrat lo expresa a través de una serie de afirmaciones o sentencias del tipo: «No quiero rezar, quiero ser plegaria, siempre»; «Quiero ser yo oración, siempre»; «No quiero vivir en una ermita, quiero ser la ermita»; «No quiero leer o meditar el evangelio, quiero ser evangelio vivo...».

En relación con los demás, Montserrat confiesa, de forma un tanto paradójica, que es la vida en soledad la que le permite poder amar a todo el mundo sin fronteras, idea que le viene de muy lejos, pues ya de jovencita anunciaba que ella no se casaría porque quería amar a todos. En un momento de la entrevista me dirá: «Yo no vine aquí para encontrar a Dios, la presencia de Dios ya la encontraba en el enfermo...» [se refiere a su época de ATS en hospitales o fábricas]. Si estoy aquí es, únicamente, para amar». Refuerza esa misma idea en otro momento, cuando al ser preguntada sobre lo que más la atraía de las vidas de las madres y padres del desierto contestó: «La soledad para llegar a los otros, la soledad como medio de comunicación con los otros».

En efecto, su actitud de puertas abiertas y sobre todo de corazón abierto a todos los que la visitan es fácil de comprobar y yo mismo la experimenté desde el primer momento: ella no me conocía de nada (yo sí sabía algo de ella porque había leído o visto los reportajes que sobre ella hay en Google), pero una simple llamada telefónica fue suficiente para que me recibiera como si hubiera sido un amigo del alma de toda la vida, con una cordialidad y afecto tan sinceros que me resultaron conmovedores. En la misma dirección, afirma que le gustaría ser una expresión de amor a través de pequeñas cosas: ofrecer un café o una infusión, un vaso de agua fresca o invitar a desayunar a quien la visita de buena mañana. «Yo soy de estas pequeñas cosas», comenta. «Si ahora viene alguien a llamar a mi puerta y la cierro, se la cierro a Él.» En realidad, la entrada de su humilde ermita está siempre abierta, de día y de noche, esté en ella o no... Lo justifica argumentando que ella vino aquí porque este era el camino que le había señalado la voluntad de Dios y que se podría resumir con un: «Amar a todo el mundo con un amor incondicional».

Esa misma actitud de entrega la ejerce desde WhatsApp y Facebook, que maneja con la habilidad de una adolescente. A través de las redes sociales, sus interlocutores le plantean preguntas que a veces no sabe muy bien como contestar y, «como no soy psicóloga, pido tiempo para hacer plegaria y poder responder con calma».

En cualquier caso, la idea fundamental es que las personas, sean quienes sean, son lo más importante para ella. A un comentario mío de que los visitantes ocasionales como yo mismo le debemos de hacer perder mucho tiempo, me mira fijamente con sus ojos de un azul clarísimo y me contesta: «Es que el tiempo no es mío, es de todos... El tiempo no pasa, pasamos nosotros, claro...», e indirectamente vuelve a recordarme aquello de que «todo el tiempo es tiempo de Dios».

Esa concepción de la vida tiene otros matices que me recuerdan la idea de la «comunidad de los santos» o quizás de la «comunidad mística», en la que, como todo está tan intrínsecamente interrelacionado, las acciones de uno –y Montserrat piensa en las suyas–, buenas o malas, repercuten de forma directa en todos los demás, conocidos o no. Le importa su recto proceder, pero no el resultado de lo que suceda. Asimismo, critica el materialismo que lo impregna todo con un: «¿No es suficiente que la flor sea hermosa y que de gusto contemplarla?, ¿todo tiene que servir para algo?». Y se enfurece por una tala indiscriminada que acaban de efectuar en la montaña de Sant Joan del Codolar¹¹⁸ pocas semanas antes de mi visita.

Después de conversar sobre el cómo la llamada del desierto ha repercutido sobre ella misma y su vínculo con los demás, le pregunto por Dios y por lo que Dios representa para ella. Su contestación rápida y contundente no se hace esperar: «Dios está en todas partes» y lo explica: «A mí me cuesta separar y hacer cajones de las cosas... Para mí todo es Uno: las personas, Dios, la naturaleza, la música, las plantas, los animales, todo... Es que yo no lo puedo separar, yo formo parte del Todo... Todo es uno, Unidad, todo me lleva a la presencia de Él. Él es Todo, el Infinito, el Absoluto. Él está..., aunque a veces se oscurece». Al pedirle que aclare esa oscuridad, que en el contexto me recuerda o evoca la noción de la «noche oscura del alma» de los místicos, me comenta que esta paradoja es difícil de explicar y que le faltan las palabras para hacerlo. En ciertos momentos puede vivenciar una sensación de ausencia, pero incluso entonces, hay destellos de luz en los que tiene la *certeza* (lo enfatiza) de la presencia de Dios. Sabe que Él está, y está en todas partes. «¿Cómo?», se pregunta, y se contesta a sí misma: «No lo sé, pero está, quizás por la fe que tengo». En otro momento expresará la misma idea: «No tengo palabras, no sé cómo es Dios, pero lo vives y lo experimentas y no puedes dejar de creer».

También siente intensamente que ella es un instrumento de Dios, que no es ella la que hace las cosas, sino que es Él quien las hace a través de ella; y añade: «Yo no puedo acercarme a Él, es Él quien se acerca a mí porque me ama».

En el «tiempo de Dios» del que Montserrat Domingo ha hablado anteriormente, trabaja para subsistir,¹¹⁹ reza, vela, medita, cultiva sus relaciones y practica la «plegaria del corazón» que compara con la acción del rumiante que mastica para que el alimento le penetre. De esta forma, al ir repitiendo centenares de veces «Señor Jesús, tened piedad de mí» acaba siendo el mismo corazón el que reza.

A modo de conclusión, para la eremita de Montsant, Dios es el dador de todos los bienes y, por consiguiente, todo es un regalo: la vida, la luz, el nuevo día, la música, la hermosura de las montañas, las personas, los animales; todo lo vive como un regalo. Cuando se sienta en el monte y lo contempla, lee la presencia de Dios en todo, y eso la hace sentirse una con el Uno. Por otra parte, su entrega al Absoluto es absoluta: «Un nuevo día, haz conmigo lo que quieras», pues su confianza y rendición al divino hacedor son totales.

M.^a Victoria Molins o la mística de la calle¹²⁰

Maria Victoria Molins, conocida por todos como Viqui, nació en 1936 en un barrio acomodado de Barcelona y en el seno de una familia católica de nueve hermanos. La educación, tanto la familiar como la escolar, fue esmerada: las chicas estudiaron todas en las teresianas y los chicos con los jesuitas.

Desde muy jovencita tenía el deseo de darse a los demás. A los diecinueve años era una muchacha enamoradiza que tenía un amigo, pero sintió un intenso flechazo por Jesús, de quien se enamoró y decidió entrar en la congregación de las teresianas. Estas habían sido fundadas en el siglo XIX por Enric d'Ossó, un sacerdote catalán, de Vinebre para más señas, que posteriormente fue canonizado.

En su autobiografía titulada *El regal de la vida* (2013) explica que la época de su noviciado no fue precisamente de «flors i violes» (expresión equivalente a la castellana «de vino y rosas»), y la recuerda como un duro aprendizaje de la vida religiosa en la línea de la novela *Historia de una monja* (1958), mencionada anteriormente.

Licenciada en filosofía y letras por la Universidad de Barcelona, la primera fase de su vida laboral fue la docencia, que desempeñó en varios colegios de la orden, siendo directora de Jesús Maestro de Madrid y después de las Teresianas de Ganduxer, en Barcelona. El edificio de este último es impresionante y lo diseñó y construyó Antoni Gaudí, amigo de Enric d'Ossó, que se inspiró en el Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús para trazarlo.

Asimismo, Victoria Molins compaginó la enseñanza con la dirección de la editorial STJ (Santa Teresa de Jesús), cargo que mantuvo hasta el cierre de la misma como consecuencia de la crisis. Escritora prolífica, publicó en la editorial de la congregación casi sesenta libros de temática diversa y, en general, de orientación divulgativa y dirigida

a niños y jóvenes. En una conferencia (15 de abril de 2015), Viqui explicó que los dos grandes temas que le interesan en este momento son santa Teresa, sobre la que es una buena especialista, con un considerable número de estudios, y la temática de la marginación. Su obra más conocida y con cantidad de reediciones es seguramente *Alexia*, subtitulada *Experiencias de amor y dolor vivida por una adolescente*, escrita a finales de los ochenta y que inspiró la laureada película de Javier Fesser *Camino* (2008). En la entrevista que me concedió insiste en que su vocación intelectual ha persistido hasta el momento; continúa escribiendo, da muchas conferencias y la prueba más palpable de su vinculación con el mundo intelectual y universitario es su nombramiento (febrero de 2015) como doctora honoris causa por la Universidad Ramón Llull.

A inicios de los años ochenta del siglo pasado, Viqui fue enviada a diversos países del Tercer Mundo, como Bolivia, México y Angola, pero será principalmente en Nicaragua donde vivió con una palpable nitidez el enorme abismo entre ricos y pobres y entre la Iglesia oficial, que normalmente opta por los primeros, y la teología de la liberación que lo hace por los segundos. Según cuenta en la entrevista, es en Nicaragua cuando siente una llamada intensa por todos aquellos –los pobres– que no han tenido acceso a la educación (tarea que ocupa un lugar importante en su vida) y que constituyen amplias capas de la población marginadas y abandonadas a su suerte por los poderes públicos. Aquí comienza a soñar en ser destinada a alguno de estos países, pero por sus responsabilidades laborales en España y por obediencia debida a las superiores de su congregación no puede materializar su deseo. Pero ella insiste y ruega de nuevo: «Ya que no puedo ir al Tercer Mundo, por lo menos dejadme ir al Cuarto Mundo». Con gracia cuenta que la madre provincial le contestó algo así como: «Mire, usted en su tiempo libre puede hacer lo que quiera», dejándole claro que ello no la eximía de cumplir sus obligaciones docentes y editoriales. De esta forma y durante años combinó (utiliza el verbo catalán «*conjuminar*») sus dos intereses vitales: por la mañana como monja teresiana en Ganduxer con sus tareas intelectuales y de gestión en la editorial STJ y, a partir de las cuatro de la tarde, comenzaba sus labores en el Raval, el antiguo Barrio Chino de Barcelona, como monja de calle dedicada al activismo social y solidario con el mundo de la marginación. En 1995, esta doble vida la vive como una especie de esquizofrenia difícil de sostener y según una larga cita de Viqui Molins, que traduzco:

«Cuando la división interna fue más desgarradora [*«punyent»* en catalán], pedí irme un mes a hacer los ejercicios de san Ignacio de Loyola con los jesuitas. Y lo hice durante las vacaciones de verano en Pedreña, un pueblo precioso de Santander, donde hay una casa de retiro.

Fue una experiencia fuerte de discernimiento. Mi reflexión era esta: yo entré en la vida religiosa porque me enamoré de Jesús, es a Él a quien sigo. La preferencia de Jesús fue siempre hacia los más pobres y marginados. Es Él quien hizo una opción por los pobres. Y creo que es Él quien me ha puesto este deseo de vivir a su lado. Pero yo no puedo decidir sobre mi vida si no estoy convencida de que esta es la voluntad de Dios para mí, porque solo esto me hará feliz. Y la forma de saberlo es que mis superiores me dejen seguir esta opción» (Molins, 2013, pág. 123).

Será cuando Victoria Molins se jubila cuando podrá dedicarse de lleno a su deseo y junto con otras tres compañeras de congregación se irán a vivir al corazón del Raval para estar más cerca de los sintechos, las prostitutas, los afectados por el sida y los drogadictos, siendo estos últimos el colectivo de excluidos sobre los que más ha trabajado.

La entrada en el Raval no fue fácil. Ella tiene palabras de agradecimiento para todas aquellas personas que la ayudaron en el aterrizaje y que le facilitaron la comprensión de que el mundo de la marginación funciona a partir de sus propios parámetros (que ella desconocía). Una monja, sor Genoveva Massip, de la congregación de las Hijas de la Caridad, que tenía su centro de operaciones en la Barceloneta, fue para ella la «maestra de ternura» (*«mestra de tendresa»* en catalán) y la que le enseñó a amar y querer de forma incondicional. Otro personaje clave fue el hermano Adrià, de la Salle, que define como un ser bohemio, y que la instruyó en algo importante: «No esperes nada, lo único que puedes hacer es quererlos». Viqui comenta que al principio ella pensaba que los convertiría, que los insertaría en la sociedad, pero que gracias al hermano Adrià, comprendió que su única misión era quererlos y nada más. La tercera persona mencionada es Jordi Ginestà, un jesuita que la acompañó en las visitas por las casas del Raval para conocer el terreno y que le inculcó un «cambio de chip», gracias al cual pudo desarrollar una actitud de empatía con respecto de este Cuarto Mundo de excluidos y marginados —«sobrantes», es el adjetivo que ha usado el papa Francisco— que al principio, como ya se ha dicho, era un universo desconocido por ella.

Como buena pedagoga que es, explica su adaptación a la nueva realidad a partir de sus orígenes personales. De niña vivió unas estructuras familiares, sociales, laborales y religiosas relativamente bien organizadas y basadas en unas normas y reglas «de obligado cumplimiento». En cambio, en este Cuarto Mundo predominan las familias

desestructuradas, los trabajos temporales y los trapicheos a menudo ilegales, combinados con el recurso a la beneficencia –el famoso Pirmi (renta mínima de inserción), destinado a familias sin medios económicos–. El resultado final acostumbra a ser un vivir a salto de mata en el que la violencia, el alcohol y las drogas desempeñan un papel importante y que funcionan como un círculo vicioso de marginación que se hereda de padres a hijos y que es difícil de romper. Pienso que Viqui ha descrito para el Raval la misma «cultura de la pobreza» que el antropólogo norteamericano Oscar Lewis dio a conocer con *Los hijos de Sánchez* (1971), centrado en una de las «vecindades» de la Ciudad de México y en cómo la dinámica de la pobreza y marginación se hereda de padres a hijos. Un libro de Victoria Molins, basado en una historia que vivió de cerca y titulado *Gritos en la escalera* (1999), es un buen testimonio de esta dinámica perversa de marginación, pobreza y exclusión.

Pero ¿cómo acercarse a aquellas personas de las que, en general, la gente se aparta y aleja? Ella lo tiene claro e insiste en que la regla número uno es dejar de ver este mundo como un colectivo social anónimo y que es preciso poner nombre y apellidos a todos y cada uno de los que sufren estos problemas de marginación. Se trata –dice– de acercarse a ellos sin prevenciones, sin enjuiciarlos («muchos ya han sido enjuiciados no solo por los jueces, sino por los medios de comunicación») y quererlos como Jesús quiso a los que vivían en los márgenes: prostitutas, publicanos, ladrones y enfermos. Si uno pone cara a la marginación y deja de ver a los marginados como un «ente de razón», algo generalizable y anónimo, y empieza a verlos como personas con una historia, se produce el cambio de chip que permite acercarse a ellos con los sentidos: acariciar, tocar, mirar, oler; es decir, un acercamiento mucho más empático. Viqui Molins lo expresa diciendo: «Cuando me preguntan por mi trabajo con los pobres, siempre digo que yo no hago nada importante. Me limito a estar a su lado y acompañarlos» (Molins, 2013, pág. 16).

En otro momento recalca que al no tener marido ni hijos puede dedicar todo el tiempo del mundo a hacer de abuela y madre de los desheredados. Destaca la solidaridad y la generosidad de aquellos que nada tienen; dice que resulta un auténtico ejemplo del que podría aprender la sociedad hegemónica que excluye y margina a los más débiles sin contemplaciones.

Los ejemplos que M^a Victoria saca a colación son muy numerosos y a través de todos ellos fundamenta lo que denomina «la mística de la calle», inspirada en su mentora, santa Teresa de Jesús, la gran mística de Ávila. Así, cuando se entrega a los desvalidos

de este Cuarto Mundo en el que se mueve, «siento a Dios en aquellas personas» y sabe que Dios ama estas periferias como Jesús amó las de la Palestina de su época. Y ella descubre el rostro de Jesús en los humildes, excluidos y maltratados. Además, lo que desea ardientemente es que aquella persona a la que ella quiere vea en su amor el amor de Dios. Así define la mística de la calle:

«No solo quiero ver a Dios en el rostro de toda esa gente, sino que me gustaría poder amar de tal forma –y Dios es amor– que ellos viesan en mí a Dios. Ya que en la mayoría de los casos no puedo hablarles de Dios por lo menos que (mi) amor les mueva a preguntarse: ¿por qué me quiere esta mujer?».

Y continúa:

«Yo sí veo a Jesús en ellos, pero lo que es difícil es que ellos vean a Dios en mí, pero si les amo, llega un momento en que ellos se preguntan por qué son tan amados [...]. Y cuando los abrazo o acaricio, me gustaría que vieran en mí la mano de Dios» (entrevista personal, 15 de abril de 2015).

Aquí radica la esencia de la mística de la calle practicada por esta religiosa teresiana que, después de ser docente y directora de una editorial, se convirtió en monja de calle y activista social. Después de cincuenta años de vida religiosa, hizo un cuarto voto en el que expresaba su deseo ferviente de vivir y morir en la calle, su laboratorio de trabajo y de vida. Así finaliza la entrevista de Laia de Ahumada, con Viqui en *Monges*: «Y esta es mi ilusión: vivir y morir entre los pobres» (Ahumada, 2008, pág. 278).

Sor Lucía Caram, la monja revolucionaria

Con una orientación similar a la de M^a Victoria Molins –la entrega sin reservas a los más desfavorecidos–, pero con un talante y un carisma muy específicos, se presenta la protagonista siguiente: sor Lucía.

Lucía Caram nació en Tucumán (Argentina) en 1966, en el seno de una familia profundamente religiosa, del Opus Dei para más señas, y se educó en un colegio de monjas dominicas.

A los dieciocho años y movida por el deseo de entregar su vida a Dios para ayudar a los demás, decidió entrar en la congregación de las dominicas contemplativas, en la que también había ingresado con anterioridad su hermana mayor.

Pero, inquieta y radical como ella misma se autodefine, ya en las primeras fases de la vida conventual –postulantado y noviciado– chocó contra unas estructuras obsoletas, fundamentalistas y jerárquicas que la constreñían. A pesar de estos contratiempos, decide seguir adelante con el ejemplo que guiará toda su vida y que no es otro que Jesús de Nazaret, de quien dice estar profundamente enamorada. Agobiada por el ambiente claustral argentino, su superiora, la madre federal, le sugiere ir a Torrent, en Valencia, para continuar su formación. Tampoco allí las cosas le resultaron fáciles. «Descubrí la doctrina de la celda interior de santa Catalina de Siena [santa a la que tiene un especial cariño], quien en la adversidad construyó un espacio de intimidad y la oportunidad para vivir una relación más personal y verdadera con Jesucristo» (Caram, 2012, pág. 95).

Finalizados los años de formación, regresa a Argentina, pero por poco tiempo, ya que pronto es reenviada a Torrent, desde donde será trasladada al convento de Nostra Senyora dels Àngels i Santa Clara en Manresa, esta vez de forma definitiva.

Aquí inicia una intensa actividad social que cada vez se convertirá en más variada y febril. Según cuenta en su autobiografía, *Mi claustro es el mundo* (2012), de la que saco buena parte de la información, uno de sus primeros proyectos fue la creación de Mosaic, una asociación de acogida de enfermos mentales en un espacio en el que antiguamente había habido una leprosería. Asimismo, inicia o se integra en una actividad ecuménica con diversos colectivos religiosos de la ciudad –dos centros budistas, la Fe Baha’i, Brahma Kumaris– y participa en el diálogo interreligioso con los musulmanes –muy numerosos en Manresa– y con diversas iglesias protestantes y pentecostales integradas, fundamentalmente, por inmigrantes latinoamericanos.

Para desarrollar esta labor, Radio 4, de RTVE.es, crea un programa radiofónico –*El punt de trobada* (El punto de encuentro)–, del que sor Lucía será responsable hasta el año 2012, en el que es clausurado sin más explicaciones por parte de la cadena radiofónica.

El capítulo IX de su autobiografía se titula «La crisis me cambió la vida» y en él cuenta una serie de casos de personas de todas las edades y también familias enteras que comenzaron a pasar por el convento para pedir algo de comida, pues con la crisis el número de parados creció de forma espectacular, así como las familias que habían quedado en la miseria. Para dar respuesta a estas necesidades de subsistencia perentorias y gracias a la buena predisposición económica y filantrópica de la familia Tous, se crea la fundación Rosa Oriol (nombre de la esposa de Salvador Tous), que inicia sus

actividades con una Plataforma de Alimentos. A esta iniciativa seguirán otras como un taller de costura, unos huertos ecológicos, una residencia-albergue, unos pisos tutelados, actividades que cuentan con decenas de voluntarios para ser llevadas a cabo.

Será alrededor de 2010 cuando sor Lucía se gana su actual fama de monja mediática. Ella misma cuenta con gracejo que pertenece a la orden de predicadores fundada por Santo Domingo de Guzmán en el siglo XIII, y que a ella, ahora, y siguiendo esta tradición, más que predicar, le corresponde *comunicar*. El salto a la fama, o sea la primera entrevista de gran audiencia, fue en el programa *Salvados* (18 de noviembre de 2010), conducido por Jordi Évole. Ella misma lo comenta en uno de los epígrafes de su autobiografía, que titula «Un follonero que destapó la olla». A la ágil entrevista de Évole siguieron otras muchas y comienzan a lloverle epítetos y calificaciones como las de «la monja guerrillera», «monja contemplativa guerrillera», «monja cojonera», y ella misma parece aceptar con gusto estas valoraciones e invoca la imagen de Jesús de Nazaret, que, enojado y con un látigo en la mano, arremete contra los cambistas en el templo de Jerusalén y les vuelca las mesas...

Con motivo de la publicación de otro libro, *A Dios rogando* (enero de 2014), es entrevistada en muchos otros programas de gran audiencia, principalmente en la Sexta, y deja titulares del tipo: «Los políticos no tienen conciencia ni escrúpulos» (9 de marzo de 2014); «Este gobierno no tiene entrañas» (5 de abril de 2014) o, refiriéndose al ministro de Hacienda, dice: «Montoro nos ha escupido la mano que le hemos tendido, pero también ha escupido a la cara de la gente». Y en su cuenta de Twitter escribe: «Rajoy, bájate de la mayoría absoluta, la gente está harta. Escucha el clamor de la gente, millones no pueden vivir con dignidad. Trabajo ya».

Con esta contundencia, a veces feroz, no es extraño que sor Lucía, monja contemplativa, haya sido objeto también de críticas furibundas. Albert Om, en un programa de TV3, de mucha audiencia *El convidat* (19 de septiembre de 2014), pone de relieve algunas de estas peculiaridades y aparentes paradojas, como son la conjugación de la hiperactividad con la contemplación, y el vocerío mediático con la meditación y el silencio individual y comunitario.

En cierta medida, la culminación de esta vertiente mediática fue su nombramiento como catalana del año el 17 de abril de 2015.

Además de su continua presencia en los medios de comunicación, Lucía Caram es una escritora prolífica. A su libro *Mi claustro es el mundo* (octubre de 2012), ya mencionado

y con un buen prólogo de Pilar Rahola, siguieron dos nuevos libros en 2014: *A Dios rogando* (enero) y *Amar la vida y compartirla. Sobre la felicidad y el compromiso* (noviembre). Poco después completaba el panorama con un libro de cocina –*Las recetas de sor Lucía Caram* (febrero de 2015), lujosamente editado por Planeta, y *Sor Lucía se confiesa* (editado por Plataforma en 2015).

Dos de sus comentaristas –Laia de Ahumada, en *Monges*, y Pilar Rahola, en el prólogo mencionado a su autobiografía– explican algunos rasgos del temperamento o carácter de la protagonista que merece la pena citar. La primera dice de ella: «[Lucía Caram] es una mezcla de pasión y profundidad: nunca hace las cosas a medias y no tiene pelos en la lengua a la hora de defender aquello [en lo que] cree». Asimismo, resalta su capacidad para combinar la contemplación y la acción, pero no desde la perspectiva dolorista de buena parte de la tradición cristiana que exalta el sufrimiento, el dolor y la pasión como elementos esenciales de la vida en este valle de lágrimas, sino valorando y evocando, por encima de cualquier otra consideración, la alegría de vivir y la misericordia de Dios.

Pilar Rahola, en su prólogo titulado «La fuerza de un alma libre», refuerza estas ideas y enfatiza otras, argumentando que, entre sus múltiples virtudes, destaca «la naturalidad, casi la inocencia, con la que va por la vida sacudiendo las entrañas del mundo, en una lucha infatigable para mejorarlo» (Caram, 2012, pág. 11). También resalta su alegría vital:

«Su dedicación nace de la felicidad, y no del dolor, nace de la libertad más radical, y no de la esclavitud del dogma. Lo expresa a la perfección ella misma cuando, en un momento de su relato, utiliza esta expresión: “sedienta de libertad me fui tras las rejas”».

Rahola, buena amiga de sor Lucía, señala otros rasgos que definen su personalidad: guerrillera, mejor dicho, «guerrillera de la bondad»; su sentido del humor, que la hace una persona divertida; su personalidad seductora; etc.

La misma protagonista, en el epílogo a *Mi claustro es el mundo*, titulado «Expropiada para utilidad pública», habla de su fe y de cómo esta ha ido madurando con las dificultades; de la progresiva capacidad para escuchar a su corazón y dejar de lado todo aquello que la encorseta; de su capacidad para digerir las tremendas críticas recibidas de entornos religiosos más o menos próximos (pero nunca de su comunidad, por la que se siente fraternalmente acogida), y todo ello sintetizado en un único y firme ideal: «Me

lancé a la aventura de buscar [a Dios] en el servicio. Y sirviendo descubrí que Dios es amor, y que la única religión válida es la del amor que se hace servicio, entrega» (Caram, 2012, pág. 298).

De forma muy parecida a lo expresado por otra religiosa hiperactiva como es Victoria Molins, sor Lucía comenta: «Descubrí el rostro humano y entrañable de Dios, y entendí que él se hizo pobre, y quise seguirlo en la pobreza, en la precariedad» (Caram, 2012, pág. 299). También explica cómo el voto de castidad monástica la abre al amor incondicional.

Su otro libro *–A Dios rogando* (2014)– se inicia con unas palabras de Pere Casaldàliga: «Mi vida son mis causas, y mis causas valen más que mi vida» (Caram, 2014, pág. 15) y en mi opinión fluctúa entre lo que es su programa de acción con toques parecidos a los que aparecen en los libros de autoayuda: cómo vivir en paz y ser feliz, cómo amar incondicionalmente, la manera de buscar en el propio interior, meditar (y en su caso rezar) para tranquilizar la mente y el corazón y, en fin, experimentar la vida, la esperanza y el sosiego para comunicarlas a los demás.

Por último, en *Amar la vida y compartirla* (2014), sor Lucía recopila palabras, poemas, reflexiones y cuentos y comenta todo aquello que le resulta significativo. Además de los textos evangélicos –el libro finaliza con las bienaventuranzas–, los autores más citados son Leonardo Boff, Pere Casaldàliga, Eduardo Galeano, Rabindranath Tagore y Khalil Gibran. Los conceptos que dan título a los capítulos del libro son: vida, amor, bondad, superación, fuerza, utopía, celebración de la vida, sentido del humor, corazón y justicia. En buena medida, pues, los ideales personales, sociales, simbólicos y espirituales de esta fuerza de la naturaleza encarnada y llamada sor Lucía Caram.

Berta Meneses y la espiritualidad zen

Berta Meneses nació en Palencia en 1945. Estudió en un colegio de religiosas filipenses (congregación creada por san Felipe Neri a mediados del siglo XVI) y de muy joven ingresó en el noviciado de esta institución. En diversas entrevistas¹²¹ recuerda la dureza de la época del noviciado, que consiguió remontar porque tenía claro el objetivo final: ser monja filipense. Posteriormente, estudió teología y se licenció en Ciencias Químicas en la Universidad de Santiago de Compostela. Después de algunos destinos, fue asignada

a la comunidad de Barcelona, que rige el colegio de Nuestra Señora de Lourdes, en el que Berta Meneses enseña matemáticas e informática.

En la entrevista que amablemente me concedió (13 de abril de 2015) me explicó que incluso antes del noviciado leía con placer algunos de los teólogos punteros de aquel momento como Tillich, Bonhoeffer y Teilhard de Chardin, que reforzaban sus planteamientos abiertos y de un claro contenido social. Entre las lecturas realizadas, cayó en sus manos alguno de los libros de Thomas Merton, monje trapense del monasterio de Gethsemani, en Kentucky, y escritor prolífico que se había interesado y practicaba la meditación zen.

El ejemplo de Merton le causó un fuerte impacto. Así que Merton, junto al yoga, la influencia de otras lecturas y la conferencia de un monje benedictino alemán –Willigis Jäger– sobre *La nube del no saber*, un texto de un místico anónimo del siglo XIV, la llevaron a entrar en un nuevo marco espiritual que complementaba y daba respuesta a sus preguntas e intereses vitales y religiosos. Conoce también a Ana María Schlüter, una religiosa seglar de *Mujeres de Betania* que era discípula del jesuita alemán Hugo Enomiya-Lassalle, otro abanderado de la filosofía y práctica del zen y que vivía en Japón. Con este trío,¹²² como ella lo denomina, comienza una formación intensiva que la lleva, a finales de los años noventa del pasado siglo a convertirse en maestra zen con el nombre de Cho-Sui-An (Ermita del Agua que Purifica).

En la entrevista, Berta Meneses me habló ampliamente de lo que es el zen,¹²³ y yo intentaré transcribir sus palabras con la máxima fidelidad posible.

Comienza explicando que la realidad es múltiple y que no es adecuado percibirla, como normalmente se hace en Occidente, de forma dual. Frente al dualismo, el zen propone una perspectiva no dual (o a-dual) que considera la realidad Una. A pesar de ello, existen una multitud de formas que descansan sobre un fondo primordial, esencial a todo cuanto existe: el Vacío, pero un vacío lleno y no dual. Para ilustrarlo, Berta cita a san Juan de la Cruz, que escribe «mi Amado las montañas», «los valles solitarios nemorosos», es decir, lo creado –las montañas y los valles– no es distinto del Todo, Dios, o el Amado que las ha creado.

A esa realidad no dual no se llega a través de la lógica racional, sino dando un salto a lo que ella denomina *transconciencia* o *transmente*, que rebasa el ámbito de la lógica (aunque ello no significa que sea no-lógica) y que permite adentrarnos en unos niveles de apertura espiritual en los que se percibe simultáneamente el infinito y el vacío. Para

poder vislumbrar la esencia vacía y dar el salto a esa otra orilla, es imprescindible serenar todos los niveles que configuran la persona humana. Pero serenarlos –precisa Berta– no significa olvidarlos, anularlos o reprimirlos, sino, sencillamente, conseguir una armonía, una quietud y un silencio del cuerpo que permita que todos los sentidos estén abiertos y receptivos, pero apaciguados. Lo aclara seguidamente explicando que en la meditación zen no se cierran los ojos; deben estar entreabiertos porque se trata de estar aquí y ahora plenamente consciente. La misma idea de que los sentidos deben estar abiertos y receptivos, pero libres, es expresada por el *sutra* que postula: «Los ojos están abiertos, pero no apegados a lo que ven, los oídos están abiertos pero no apegados a lo que oyen, el gusto continúa, pero tú no estás apegado a saborear nada, igual el tacto...». Sintetizando: en la actitud meditativa, todos los sentidos están abiertos o en receptividad consciente pero sin análisis. «Oigo que abren la puerta o que estornudan o que pasa un coche, oigo, pero no hago discurso de nada de lo que estoy oyendo. Sencillamente, estoy en lo que podría decirse una actitud de mente meditativa». ¹²⁴

Cuando todos los niveles de la persona, incluido el racional, están serenos, uno puede alcanzar unos niveles de plena consciencia y vivir la experiencia advaita en la que no hay identificación con nada. «Yo no me identifico con los pensamientos, yo no me identifico con los sentimientos, simplemente estoy presente, soy un testigo que está aquí respirando conscientemente».

Si se alcanza este estado, aparece la consciencia oceánica, la del *samadhi* que supone la completa concentración y la apertura al ámbito de lo infinito. Cuando alguien experimenta esta paz, esta armonía, es cuando realmente puede decir: «Eso soy yo mismo, Eso es la esencia, Eso es Dios», y lo puedes decir porque lo estás experimentando.

Berta Meneses continúa explicando que los místicos de las diversas corrientes han vivido estas experiencias y describen esos estados inefables, pero lo que casi nunca especifican es el cómo los han alcanzado. Y esa es una de las grandes ventajas del zen en el que los maestros sí describen el proceso y los *sutras* cuentan cómo domesticar al buey (léase el ego de cada cual y la mente con sus sentimientos), pues el buey es rebelde...

La mejor forma de tocar ese fondo, continúa explicando la maestra zen, es a través de la práctica continua de la meditación y de la atención de «alta calidad» en la vida cotidiana. Para aclarar lo que hay que entender por «atención de alta calidad», aporta los ejemplos siguientes: «Si yo me levanto, debo ser consciente de que me levanto; si [yo]

me ducho, tengo que darme cuenta de que me estoy duchando y de que cae el agua, y cuando esto ocurre, no debo pensar lo que voy a hacer en aquella clase o en preparar el examen que debo preparar..., o sea, hay que vivir momento a momento, es el milagro de vivir despierto, es la consciencia plena, la atención de alta calidad.»¹²⁵ Esta consciencia se acompaña de silencios: silencio del cuerpo, silencio de las emociones, silencio de la mente que oye, que no está agarrada a nada, silencio de la acción o *wu-wei*, el concepto taoísta para indicar el gran camino, el gran Tao, que constituye un fluir y dejarse llevar, de forma natural y espontánea, por las aguas que siguen el cauce de la vida... Añade que este no es un camino ni complicado ni difícil, mientras no hagan acto de presencia los apegos y el odio (aspectos que desgraciadamente acostumbraban a asomar sus hocicos en la rueda de la vida).

Aquí, la maestra religiosa zen vuelve a insistir en el tema clave de vivir y saborear el momento presente,¹²⁶ que califica de maravilloso, y del trabajo interno de purificación que supone dejarse llevar por la ley del *dharma*, entendida aquí como la voluntad divina.

Tomar contacto con esta realidad de fondo es necesario y le cambia a uno la vida. Cuando se alcanza este punto, hacer una tortilla es tan importante como escribir un libro, las fronteras entre actos sagrados y profanos se diluyen, y todo queda transido por Eso, por la esencia genuina de Dios Padre, que, como escribía santa Teresa, tanto puede estar en los altares como en los pucheros.

A la pregunta de cómo es posible experimentar la consciencia oceánica, Berta Meneses señala dos grandes vías: aquellos que la descubren leyendo los *sutras*, interpretando los *koans* e interiorizando la filosofía base del zen, o también aquellos otros que no leen nada, pero que practican y experimentan. Aquí vuelve a enfatizar la importancia fundamental del *zazen*, la meditación sentado, que con el tiempo te pone en contacto con los aspectos internos, tanto los psicológicos como los espirituales y favorece el estado de concentración y de plena consciencia «que te ayuda a vivir la interdependencia de todas las cosas. Sabes que todos somos “uno” y que la esencia de todo es la unidad» (Parareda, 2007, pág. 227).

En el itinerario que sigue el neófito surgen dudas, momentos de desconcierto que recuerdan «la noche oscura del alma» de los místicos, y es ahí cuando es necesario consultar con el *roshi*, el maestro que previamente ha recorrido el mismo camino en el que está inmerso el novato. A diferencia de lo que es un gurú en otras tradiciones espirituales, el maestro zen es más bien un dedo que te señala. «Si has de mirar la luna,

como dice el cuento, no mires el dedo, mira la luna...» El maestro zen es como un espejo, pero simplemente un espejo, pues es cada sujeto quien debe ver y descubrir la sabiduría, porque el saber está dentro de cada uno y es ese maestro interior al que hay descubrir y dejarse guiar por él.

El camino del zen, prosigue Berta Meneses, tiene dos vertientes: la de la sabiduría y la de la compasión. Como ya se ha apuntado, la sabiduría es algo interior, y cada sujeto debe saborearla en contacto con su propio espacio infinito, pero hay formas concretas de búsqueda que dependen de las escuelas.

Las dos más importantes son la Soto y la Rinzai, que recomiendan o privilegian el *zazen* y los *koan*, respectivamente. La escuela a la que pertenece Berta es la Soto Zen Sambo Kyodan, que combina las dos prácticas. Aquí, alega la metáfora del campesino, que planta la semilla y espera que vaya creciendo –la meditación *zazen*–, pero a la vez utiliza los *koans*, como abono o herramienta para disolver la barrera de la percepción. Los *koans*, según sus palabras, apuntan siempre a la realidad absoluta y plantean temáticas fundamentales del tipo: ¿quién soy yo?, ¿quién es el que mira a través de mis ojos?, ¿quién soy yo en cada momento?, ¿quién es el que siente a través de mis sentimientos?

Al comentarle que yo nunca consigo entender los *koans*, y que más que ayudarme a despertar o iluminarme me bloquean y colapsan, intenta convencerme de que con una actitud abierta –que debe ser la que yo no tengo– los *koans* ayudan a percibir la realidad absoluta, esa esencia vacía de la que participa todo cuanto existe.

A la pregunta inevitable de cómo es posible armonizar ser monja filipense y maestra zen, pregunta que supongo que se la habrán hecho por activa y por pasiva, Berta Meneses contesta sin vacilaciones. Argumenta que el cristianismo es el cristianismo y que el zen es el budismo zen y que son cosas distintas y que cada uno tiene su propia lógica. Pero que es perfectamente posible –y ella misma se considera un ejemplo vivo– armonizar ambas espiritualidades, que en absoluto son incompatibles, sino todo lo contrario. Desde su perspectiva, el zen ayuda al cristianismo a profundizar en la percepción no dualista de la realidad, al poner el énfasis en la interrelación de todas las cosas con el Todo.¹²⁷ En ese sentido permite experimentar la vacuidad, la impermanencia, la consciencia plena e incluso una visión no lineal de la historia, todo lo cual son aportes de calidad. Así pues, Berta se considera mejor cristiana desde que practica zen. De igual forma, piensa que los budistas deberían conocer el cristianismo, lo

que les liberaría de todo aquello que no acaba de funcionar, aunque no especifica en qué consiste lo que no anda bien en el budismo.

Le comento para finalizar que, por lo que yo he leído, todos o casi todos los personajes que ella considera maestros o referentes –Thomas Merton, Hugo Enomiya Lassalle, Willigis Jäger, Ana M^a Schlüter y también Leonardo Boff o Raimon Panikkar, de quien fue muy buena amiga– tuvieron (o tienen) problemas con la institución a la que pertenecen y con las autoridades eclesiásticas de las que dependen. La pregunta concreta es si ella también los ha tenido o no. Contesta que no, y lo atribuye, por una parte, a que eran otros tiempos y también a que todos ellos escribían, cosa que, por falta de tiempo, ella aún no ha podido hacer. De todas formas es perfectamente consciente del riesgo y pone en boca de Raimon Panikkar lo que él le comentó más de una vez: «Nosotros estamos en la *cristiania* [que no es la cristiandad], Berta, estamos en la frontera, y eso significa que nos pueden dar tortas de un lado y de otro, porque –insistía– estamos en la frontera». En efecto, vivir en el umbral, en los límites, es siempre peligroso y amenazador, como bien especificó Victor Turner, refiriéndose al mundo de los símbolos.¹²⁸

Teresa Forcades, la benedictina feminista y crítica¹²⁹

A diferencia de las cuatro protagonistas anteriores, nacidas en el seno de familias muy religiosas, Teresa Forcades recuerda que su padre acostumbraba a decir: «Gracias a Dios, soy ateo» (Tort, 2012, pág. 17). Cuando ella tenía once años, sus padres se divorciaron. En segundo de BUP, lee los Evangelios, que le impresionan, y comienza a colaborar con algunas parroquias de Barcelona, donde nació y vivía. Pero no será hasta después de licenciarse en Medicina en la Universidad de Barcelona y de especializarse en Salud Pública en Nueva York cuando comienza a pensar en hacerse monja. Ella misma cuenta algunos hitos de su vida a Eulàlia Tort. Sería como sigue: mientras trabajaba arduamente en un hospital de Nueva York, conoce a una teóloga feminista – Elisabeth Schüssler Fiorenza –, de la que traduce un libro al catalán. Esta le ofrece una beca para estudiar teología en Harvard. Pero antes regresa a Cataluña para preparar unos exámenes relacionados con su formación médica. Busca un lugar tranquilo para hacerlo, que en primera opción es Montserrat, pero al no encontrar sitio se decanta por Sant Benet, el monasterio de benedictinas situado en el mismo macizo montserratino. Allí

siente con intensidad la llamada de Dios para hacerse monja; lo habla con la madre abadesa, que le aconseja que primero regrese a Estados Unidos para finalizar sus estudios de teología en Harvard. Así lo hace y al regresar entra como novicia, época dura de disciplina y formación monástica. Al recordarlo aclara: «Nunca he dudado de la llamada de Dios. De lo que sí he dudado en muchos momentos es de si yo podría responder a su llamada» (Tort, 2012, pág. 22). Comenta con entusiasmo la bondad de la regla de san Benito, su interés por el monasterio en el que profesó y el día a día de la vida de comunidad con sus luces y sombras.

Digamos, antes de continuar, que el currículum académico de Teresa Forcades es envidiable: licenciatura en Medicina y doctorado en Salud Pública por la Universidad de Barcelona (2004); otro doctorado en Teología en la facultad de Teología de Cataluña con una tesis sobre la Trinidad, posteriormente publicada con el título de *La trinitat, avui* (2005) y, posteriormente, *Ser persona avui* (2011). Además de los dos doctorados, en 1992 se especializó en Medicina Interna en la Universidad de Nueva York, en Búfalo, y cursó el Master of Divinity en la Universidad de Harvard.

Actualmente lleva una vida muy activa a nivel social y político, que se traduce en continuas apariciones en los medios de comunicación. También da cursos, seminarios y conferencias, y es profesora de la Universidad Humboldt, de Berlín.

Pienso que, desde una perspectiva general, en la obra de Forcades se pueden distinguir dos grandes ámbitos: el primero es el de la investigación académica pura y dura, representada por los dos libros ya citados –*La Trinitat, avui* (2005), *Ser persona, avui* (2011)– y *La teología feminista en la historia* (2007).

La otra vertiente es más divulgativa –una divulgación tan rigurosa como comprometida– y se inició con un libro denuncia –*Els crims de les grans companyies farmacèutiques* (2006)–, al que posteriormente siguió el vídeo *Campanas por la gripe A*, visto por más de un millón de personas, lo que la convirtió en un personaje mediático de primer orden. También su participación en política, junto con otro líder carismático, Arcadi Oliveras, le dio, en los momentos de auge del Procés Constituent, un partido de hondo contenido social, de izquierdas e independentista, un protagonismo que parece haberse atenuado en los últimos tiempos.¹³⁰

A modo de ilustración del pensamiento de la autora, sintetizaré, en primer lugar, el texto sobre teología feminista. Al principio se pregunta qué hay que entender por tal y la define como aquella teología crítica que nace como consecuencia de algunas

contradicciones generadas por situaciones de discriminación e injusticia de las que algunos textos sagrados del cristianismo son testimonio.

La argumentación que propone la autora sigue una serie de fases. En primer lugar, la constatación de la contradicción. En sus palabras:

«Cuando se acepta que el texto bíblico se ha redactado bajo la inspiración de Dios –Bondad y Verdad absolutas–, pero pasando por las mentes y los corazones humanos –limitados en bondad y comprensión–, se puede aceptar el hecho de que la Biblia contenga pasajes que discriminan a las mujeres, las personas homosexuales o los enfermos de lepra» (Forcades, 2012, pág. 17).

El paso siguiente es la necesaria toma de partido y de posición personal. Continúa la cita:

«La tensión interior se resuelve asumiendo en conciencia la responsabilidad de mantener la propia percepción y considerando que lo que debe cambiar es la interpretación teológica recibida» (2012, pág. 18).

Esta postura, que puede ser crítica, contestataria y reivindicativa, puede provocar la *toma de posición institucional*, es decir, la respuesta de la institución que vela por la integridad de la doctrina y de su correcta interpretación (es decir, la ortodoxa) y que puede prohibir a la disidente continuar investigando en esta dirección. No queda claro –a mí por lo menos– qué postura debe adoptar la heterodoxa frente al dilema de abstenerse o continuar en sus trece. Sí que insiste en que la teología feminista es reivindicativa con respecto de la teología oficial y que en este sentido puede considerarse como una modalidad de la teología de la liberación.

En el segundo capítulo ofrece una mirada histórica sobre el tema y lo inicia con el interrogante siguiente: «¿Desde cuándo se considera a las mujeres menos aptas para hablar con Dios, para presidir el culto o para dirigir las instituciones religiosas?» (Forcades, 2012, pág. 23). Pienso que la contestación al interrogante podría ser: ¡desde siempre! (aunque esto no lo diga la autora, sino yo), pero su repaso histórico es demoledor en el sentido de que la discriminación y la minusvaloración sistemática de la mujer se refleja ya en los textos más antiguos. Comienza con el *Código de Hammurabi* (siglo XVIII a. C.), continúa con la ley hindú de Manú (siglo VII a. C.), campa a sus anchas en las tres grandes religiones del libro –judaísmo, cristianismo e islam–, con ejemplos de una misoginia feroz y cerril, y continúa sin freno ni paliativo en los textos sagrados del hinduismo y del budismo.

En el caso del cristianismo, las argumentaciones patriarcales para discriminar a la mujer han ido cambiando con los tiempos. En el capítulo titulado «Mujeres» del libro de Eulàlia Tort (2012), lo detalla cuidadosamente. Así, cuando en la antigüedad, en la sociedad teocéntrica, se valoraba altamente la espiritualidad, la mujer era menos espiritual que el varón, y cuando en la modernidad la razón pasa a ser el valor central, la mujer será vista como menos racional que el hombre. Después, cuando a partir del Romanticismo el valor más apreciado pasa a ser la libertad, la mujer será considerada como más dependiente y menos libre que el hombre.

Volviendo a su libro sobre la teología feminista, insiste en que la sistemática minusvaloración y discriminación no es algo del pasado, sino que: «En todas las tradiciones religiosas hay varones y mujeres que prefieren que las posiciones de autoridad, representatividad y responsabilidad comunitaria –gobierno, docencia, presidencia litúrgicas– las ejerzan los varones» (Forcades, 2012, pág. 35).

En los diversos capítulos del libro, Teresa Forcades pasa una revista cuidadosa a todas aquellas mujeres que se han atrevido a levantar la voz, y entre ellas destacan Hildegarda de Bingen (siglo XII), Isabel de Villena (siglo XV), abadesa del monasterio de clarisas de la Trinidad de Valencia, santa Teresa de Jesús y su escuela (siglo XVI), y otras posteriores como María Jesús de Ágreda, la mexicana sor Juana Inés de la Cruz, María de Zayas, Ana M^a van Shurman, la «madre» de los cuáqueros (siglo XVII), y otras que reivindicaron, no sin problemas provocados por el patriarcalismo, el machismo y la misoginia ambiental e institucional, el papel de las mujeres en su relación con Dios y con la religión.

Con una de las reflexiones finales de la autora, finalizaré este primer tema. Dice así: «Dios ha creado mujeres y varones iguales en inteligencia y espera que ambos desarrollen al máximo sus talentos y los pongan al servicio del bien común» (Forcades, 2012, pág. 129).

El capítulo 4 de *Converses amb Teresa Forcades*, de Eulàlia Tort, se titula «Farmacéuticas: el fin nunca justifica los medios», cosa que, nos dirá, desgraciadamente ocurre a menudo en el mundo farmacéutico y médico,¹³¹ ya que los fines –en este caso como casi siempre, traducidos en el deseo de ganar y acumular más y más dinero– sí justifican los medios utilizados para conseguirlos. Ejemplos de grandes laboratorios y compañías farmacéuticas como Merck, Pfizer, Baxter sirven para ilustrar historias de prácticas fraudulentas, engaños, ocultación de datos verídicos, corruptelas de todo tipo,

como sobornos a los comités de ética o a los consejos de dirección de prestigiosas revistas médicas, transferencia de dinero público a intereses privados, impunidad de los responsables de estos crímenes y desaguados y cabildeo continuo con los políticos de turno. Cierra el capítulo con un informe de 32 puntos elaborado por la autora con el título de «The Influence of the Pharmaceutical Industry», elaborado en 2005.

El capítulo siguiente, «Opiniones médicas», está casi monográficamente centrado en la polémica derivada de la gripe A. En un impactante vídeo posterior, realizado por Judith Abadias y Alicia Ninou y titulado *Campanas por la gripe A*, Forcades, durante 55 minutos (que según comenta debían ser cinco), desglosa con una claridad y una contundencia implacable y envidiable un alegato contra la vacuna de la gripe A, campaña montada y lanzada por la multinacional norteamericana Baxter. Con el reportaje, Forcades se ganó el respeto del público y su fama mediática y se convirtió en uno de los personajes más odiados por las empresas del sector farmacéutico.

Pero su postura y actitud crítica no acaba aquí. Tanto en el libro de conversaciones con Eulàlia Tort como en *Sense por. Conversa entre Teresa Forcades i Esther Vivas* (2013), Forcades va desgranando sus opiniones sobre diversos temas. Sin pretensiones de exhaustividad, algunos de los más recurrentes son: su activismo social y político contra el patriarcalismo imperante y la defensa de la igualdad de géneros ya mencionado y contra la estigmatización de la homosexualidad; la necesidad de un cambio del sistema socioeconómico y financiero profundamente injusto que favorece que los ricos sean cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres; la simpatía manifiesta hacia movimientos políticos de base de izquierdas e independentistas (en el caso catalán) y contra la violencia del sistema que, al igual que la activista Esther Vivas, califica de terrorismo de Estado; el secuestro de la democracia a través de la corrupción de una casta política más preocupada por sus intereses personales que por los de los ciudadanos; la burla que supone la ayuda pública a los bancos en bancarrota, que, a su vez, desahucian a las personas que no pueden pagar sus hipotecas. Forcades también censura y desaprueba el funcionamiento de las instituciones que conoce bien por su profesión y vocación: la medicina oficial y la Iglesia católica. De la medicina, señala su excesiva especialización y la pérdida de la mirada holística y admite que se decanta por las medicinas alternativas o naturales, siendo una experta en EFT (técnica de liberación emocional o *tapping*) y otras fórmulas y recursos de crecimiento personal. Por lo que respecta a la Iglesia católica, reclama una renovación a fondo para superar los problemas

estructurales derivados de un sistema anquilosado, jerárquico, conservador y clerical en el peor sentido del concepto. En fin, pide una renovación que asuma la democracia interna de la institución y supere los profundos tics patriarcales y misóginos que la caracterizan. A nivel global se manifiesta una firme partidaria de construir una sociedad más justa, igualitaria y democrática.

Para concluir, el hermoso comentario final de Eulàlia Tort a su libro de *Conversaciones con Teresa Forcades*:

«Enfilo ya el camino de vuelta a Barcelona. Diez entrevistas y diez viajes a Montserrat. Hemos visto pasar el verano, el otoño y el invierno mientras hablábamos de dos mundos, el terrenal y el espiritual, que convergen también en la figura de Teresa Forcades. Audaz y valiente en la denuncia de un sistema económico injusto, la desigualdad de género o una Iglesia con estructuras caducas. Rigurosa y precisa en el discurso sobre Dios. Divertida y amorosa en el relato de su biografía. Como la montaña de Montserrat, siempre es la misma, pero toma rostros diferentes al atardecer o a la luz del alba» (Tort, 2012, pág. 172).

Experiencias participantes en la vida monástica

A menudo tengo la sensación de que la experiencia monástica ha marcado mi existencia de forma perdurable a pesar de no haber sido nunca monje. No fui monje, pero sí monaguillo –*escolà*– en la Escolanía de Montserrat de 1957 a 1962, es decir, de mis 9 a 14 años en régimen de internado cuasi monástico.¹³²

Es obvio que desde aquellos tiempos ha llovido bastante, pero el trasfondo de esos años ha estado siempre presente. Recuerdo la vida en común de los cuarenta niños que allí residíamos; una estructuración del tiempo marcada al minuto. Nos levantábamos a las seis de la mañana, el prefecto abría las ventanas y balcones para ventilar el dormitorio común (la *cambrada*) y, con un frío que pelaba en invierno, hacíamos los ejercicios de gimnasia. A las siete en punto, la misa cantada y la visita a la Virgen en su camarín. El desayuno y las clases, la mayoría impartidas por los monjes del monasterio que acostumbraban a ser unos excelentes profesores. A media mañana, el recreo en el que un grupo jugábamos a hockey sobre patines. Inmediatamente después, estudio del instrumento, violín y piano en mi caso. A las trece horas, el canto de la Salve en la iglesia, siempre una composición polifónica seguida del *Virolai*, digamos que el himno de Montserrat. A la una y media, la comida conjunta, y por la tarde, nuevas clases, fútbol, ensayo de canto, vísperas en la basílica con un nuevo canto de la Salve con los monjes, cena y a las nueve de la noche ya estábamos en el dormitorio común rezando para irnos a dormir. La disciplina interna era espartana y el día a día se desarrollaba a través de un sistema de autoridad y jerarquía global, claro y contundente.

En la Escolanía entrábamos a los nueve años para estudiar el llamado curso de ingreso y salíamos a los catorce después de haber realizado el examen de reválida de cuarto de bachiller, según el patrón convencional. Aunque mi vinculación emocional con Montserrat duró siete u ocho años más, a través de amistades con exescolanos y sobre todo con mi último padre prefecto, que continuó siendo mi consejero emocional y espiritual, hasta que se exclaustro y se casó y yo dejé de ir al monasterio.

A principios de los años noventa, coordiné una investigación colectiva sobre grupos religiosos, algunos ortodoxos y otros no legitimados y percibidos como sectarios. Yo mismo preparé una microetnografía titulada «L'orde benedictí». Para confeccionarla me instalé en la hospedería del monasterio durante diez días, seguí la rutina diaria de los

monjes durante la estancia y entrevisté sin desmayo a todos los que me fue posible – muchos me recordaban de escolano–, con lo cual tuve pocos problemas para poder conversar con ellos.¹³³ Con el material de las entrevistas, la experiencia participante de aquellos días y algo de bibliografía, redacté la pequeña etnografía ya mencionada. Los resultados los publicamos en dos volúmenes de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, con el título de *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris (1990-1991)*.

La segunda experiencia con monjes cristianos data de fechas mucho más recientes, y fue en el monasterio de Poblet en noviembre de 2014. Por motivos de calendario de los monjes solo pude permanecer cinco días en el monasterio, durante los cuales viví lo más intensamente que pude el día a día monástico de la abadía. Entrevisté a diversos monjes¹³⁴ con un doble interrogante: (1) ¿qué es ser monje y cómo se llega a serlo? y (2) ¿cuáles son los grandes pilares en los que se cimienta la vida conventual? Preguntas que también había realizado a los benedictinos de Montserrat, por lo que trataré de forma conjunta las respuestas obtenidas.

El segundo bloque de experiencias participantes tiene como protagonistas a los Hare Krishna o devotos de ISKON. En marzo de 1992, el mismo día en que me despedí internamente de los Gnósticos de Ageac en Tarragona, entré en contacto con los devotos de Krishna de Nueva Vrajamandala, la granja-templo que poseen en Brihuega (Guadalajara). Mi interlocutor principal fue el presidente del templo, por aquel entonces un joven célibe Yadunandana Dasa Brahmachari, actualmente iniciado como Swami y con quien he mantenido una «bella amistad» a lo largo de esta veintena larga de años.

En una conversación habida con Yadunandana en 1996, este me dijo algo así como: «Aquí somos vistos como una secta [destructiva], pero en India es todo lo contrario, allí representamos la ortodoxia vaisnava por excelencia. Si quieres comprobarlo por ti mismo, te vienes a India con nosotros y lo ves con tus propios ojos». Decidí que la verificación valía la pena y, junto con Yadu y dos devotos más –que llamaré Gauranga Dharma y Mariano el Vaisya–, viajé a India, donde estuve desde mediados de enero a mediados de febrero de 1997. Durante este mes llevé un diario cuidadoso de los dos centros en los que residimos –Mayapura y Vrindavan– en régimen monacal casi estricto.

También aquí he distinguido las dos experiencias –la de Brihuega y España en general– y la de India, que presentaré por separado, combinando también la observación y la experiencia participantes con las entrevistas mantenidas con los devotos.¹³⁵

Finalmente, el tercer bloque, que he titulado «Encuentros con el budismo», se centra en dos experiencias participantes distintas. La primera tuvo lugar en París en octubre de 2006, cuando contacté con un grupo de budismo Kadampa, y me apunté a la IV Célébration du Dharma en France, que tuvo lugar en un largo e intensivo fin de semana del que llevé un riguroso diario. La segunda experiencia también reciente fue en el monasterio de budismo tibetano Sakya Tashi Ling, en la comarca barcelonesa del Garraf, muy centrada en la meditación y de la que hablaré en el próximo capítulo. Ni en París ni en el Palacio de Plana Novella en el Garraf entrevisté específicamente a nadie, solo me limité a observar y experimentar lo que vivía.

Monaquismo cristiano: Montserrat y Poblet

Cuando en febrero de 1993 me instalé en la hospedería de la Abadía de Montserrat, conocía bien las tesis de Erwin Goffman sobre las *instituciones totales* y las de Lewis Coser acerca de lo que él denominó *instituciones voraces*.¹³⁶

Pienso que una breve síntesis sobre el tema nos ayudará a contextualizar los dos interrogantes a tratar: ¿qué es ser monje? y ¿cuáles son los pilares de la vida conventual?, temas que, por otra parte, ya han sido abordados de forma genérica en la primera parte de este capítulo. Aquí voy a privilegiar la voz de los informantes. Pero antes veamos lo que investigaron Goffman y Coser.

La tesis de la que parte el primero es que, en la sociedad moderna, el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares con diferentes coparticipantes y con autoridades diferentes. En cambio, en las instituciones totales –y como ejemplo cita un amplio repertorio de subvariantes, tales como asilos, cuarteles, monasterios, seminarios y conventos– cumplen un conjunto de rasgos similares como por ejemplo: (1) todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma y única autoridad; (2) cada etapa de la actividad diaria del miembro de la institución total se lleva a cabo en la compañía inmediata de todos aquellos otros sujetos que viven en las mismas condiciones; (3) todas las etapas de las actividades diarias están estrictamente programadas, de modo que una actividad conduce en un momento prefijado a la siguiente, y toda la secuencia de actividades se impone desde arriba mediante un sistema de normas formales explícitas. Finalmente, (4) las diversas actividades obligatorias se

integran en un solo plan racional, deliberadamente concebido para el logro de los objetivos propios de la institución (Goffman, 1987, págs. 19-20).

Las instituciones totales están separadas, desde una perspectiva arquitectónica, por barreras físicas –altos muros, acantilados, espacios cerrados a cal y canto–; es decir, fronteras claras que proporcionan a sus miembros un mundo propio distinto del mundo exterior.

Por su parte, Lewis A. Coser enfoca el tema desde la perspectiva del individuo. Según él, en la vida social convencional las personas nos movemos en una serie de círculos sociales y de escenarios diversos que reclaman nuestras energías. Es decir, un individuo adulto puede ser, simultáneamente, hijo, padre, marido, trabajador de una empresa o funcionario público, miembro de un sindicato, afiliado a un partido político, a una iglesia, etc. y, además, vive, trabaja, duerme y ocupa sus horas de ocio o de esparcimiento en lugares distintos. En síntesis: cualquier sujeto desempeña o participa en una multiplicidad de roles y juegos sociales y es él quien decide la cantidad de energías que va a gastar o verter en las diversas actividades en las que está inmerso. Dicho de otra forma: la pluralidad de círculos y papeles en los que participa no le reclaman una lealtad absoluta y exclusiva, sino que cada quien distribuye, según edad, género, estatus social, etc., sus energías de acuerdo a las lealtades varias y múltiples que a lo largo de la vida le ha tocado asumir.

Por el contrario, las instituciones voraces exigen la lealtad absoluta e incondicional a sus miembros y de ahí el concepto de voracidad, ya que las demandas sobre la persona son omnívoras.

Pero quizás la distinción más relevante con respecto a las instituciones totales es que, a diferencia del loco, del preso, del asilado o del prisionero en un campo de concentración, el miembro de la institución voraz, siempre según Coser, lo es por propia voluntad. También en las instituciones voraces hay barreras, pero estas no son físicas ni arquitectónicas, sino simbólicas y autoimpuestas, ya que la adhesión es voluntaria y es cada sujeto quien decide que monopoliza sus energías e intereses a favor de la institución.

En Montserrat, Poblet, Nueva Vrajamandala, Sakya Tashi Ling o cualquier otro monasterio o *ashram* de vida conventual, la identidad del individuo se modela en función del universo simbólico al que él mismo se ha adherido voluntariamente y cumple las características de las instituciones analizadas por Coser, a pesar de que el

término «voracidad» seguramente no sería del agrado de ninguno de sus residentes por razones bastante obvias.

Complementariamente, el aislamiento voluntario del monje, sus votos de renuncia – pobreza, obediencia y castidad, además del frecuente pacto de silencio y de fidelidad al convento en el que ha ingresado– y la estructura jerárquica y piramidal son características constitutivas de las instituciones totales y voraces. Todas estas peculiaridades definen con claridad lo que, según Benito de Nursia, es el monje cristiano: aquel que vive en comunidad y milita bajo la autoridad de una regla y de un abad.

¿Qué es ser monje?

A esa cuestión específica, uno de mis mejores informantes de Montserrat, actualmente abad del monasterio, iniciaba el tema diciendo¹³⁷: «Los monasterios no hacemos nunca propaganda vocacional ni vamos a “pescar” a la gente, no tenemos ninguna estructura para captar vocaciones... Simplemente, la gente viene». Así, cuando alguien se plantea la posibilidad de hacerse monje porque considera que tiene vocación, llama a las puertas del monasterio y se le dirige al maestro de novicios, que es el encargado por el abad de conducir los primeros pasos del candidato a ser monje. El mencionado maestro mantiene una serie de entrevistas y evalúa si aquel busca realmente la vida conventual y si tiene cualidades para entrar en el monasterio.

Como ya indicaba en la primera parte del capítulo, la señal más clara tanto para los profesos de Montserrat como de Poblet es haber escuchado la llamada de Dios, la vocación aparece en edades tan diversas como los diez años o pasados los cuarenta. Todos coinciden en señalar que vivieron esa llamada divina de forma clara y diáfana y a menudo la comparan con un enamoramiento. En la película ya mencionada *El gran silencio* y centrada en la vida cotidiana de la Gran Charteuse, de vez en cuando aparece la frase: «Tú me has seducido, Señor, y yo me he dejado seducir», frase que se va repitiendo como un *leitmotiv* a lo largo de las más de tres horas que dura el film.

Recuérdese, también que en las entrevistas o libros autobiográficos de las cinco religiosas presentadas en el apartado titulado «El neomonaquismo», todas comentaban haber experimentado la llamada de Dios como un intenso enamoramiento y el inicio de una gran historia de amor.

Pero, al igual que los enamoramientos, tanto los humanos como los divinos, pueden resultar puros espejismos, el prudente san Benito prescribe otros consejos o criterios, y el primero es que cuando alguien llama a la puerta solicitando ser monje, los responsables del monasterio tarden unos cuantos días en abrírsele y que, mientras, espere fuera. Aunque esta situación puede ser interpretada metafóricamente, los pasos entre la petición y la entrada pueden demorarse perfectamente un año o más. Fray Octavi, en el momento de la entrevista fray y actualmente padre abad de Poblet, lo rememora diciendo:

«El proceso que seguimos, a partir de mi experiencia, es el siguiente: todo el mundo que dice que quiere venir, pues que venga algunos fines de semana alternos, tampoco demasiado seguidos. Después, que venga un mes seguido y que se instale en la hospedería (también yo estuve en la hospedaría) –remacha— y que haga ya algunas cosas más implicadas con la comunidad. Finalizado este mes, regresa a su casa y está uno o dos meses sin venir, ¿eh? Después, que vuelva a venir algún fin de semana y luego ya, si la cosa se ve que tira adelante, pues que ya entre fijo» (Entrevista personal, 2014).

La otra regla o consejo dado por el fundador es que durante todo este tiempo se le pongan objeciones y que se le haga ver que la vida monástica no es un camino fácil sino que está plagado de sacrificios y renunciaciones.

Una vez esclarecido que el candidato tiene la auténtica vocación de entregarse a Dios y que no ha ido al monasterio porque está solo, en el paro o incluso por motivos más patológicos de desequilibrio mental, en Montserrat se le pasa un test psicológico con el objetivo de evaluar su madurez personal. Asimismo, debe mantener una tanda de conversaciones con lo que se denomina el consejo de formadores, integrado por el abad, el prior, el maestro de novicios y el prefecto de juniores, que, por separado, se entrevistan con el solicitante.

Si la evaluación resulta positiva y eso lo reflejan conjuntamente los informes del consejo de formadores, se da el visto bueno para que el candidato entre como postulante. «Postulant(e) quiere decir que uno vive en el monasterio como si fuera monje, pero que en cualquier momento puede irse o se le puede decir que se vaya con total libertad por su parte o por la nuestra», comenta el padre Josep M^a Soler. La duración de esta etapa es imprecisa –un mes o unos pocos meses– y se puede alargar o recortar según la edad y el grado de adaptación del candidato a su nueva vida. Mientras, continúa vistiendo de seglar.

Después de un nuevo informe favorable del maestro de novicios y del consejo de decanos, comienza el noviciado, periodo fijo y bien delimitado tanto por las

constituciones como por el derecho canónico. El noviciado, que en Montserrat dura dos años, consiste en un periodo de formación intenso, un proceso iniciático, diríamos en terminología antropológica, en el que la comunidad «le da el hábito» y le permite integrarse en su vida, pero aún sin un compromiso definitivo. Asimismo, se procura que el neófito se centre en sí mismo, que tome plena conciencia de su nuevo estilo de vida – es decir «ser monje»–, lo que conlleva la ruptura con el mundo exterior, reduciendo al mínimo indispensable sus vínculos familiares y de amistad. En el recinto monástico, los novicios ocupan un espacio concreto –el noviciado– que no abandonan hasta después del juniorado y de haber realizado la profesión solemne.¹³⁸

Aproximadamente, a medio noviciado, el consejo de decanos evalúa de nuevo al candidato y analiza su adaptación. Al finalizar se requiere de una nueva votación para admitirle, y en este caso es la totalidad de monjes profesos los que han de emitir un voto mayoritariamente positivo, ya que «es la comunidad la que te acepta, no eres solo tú que llamas». Después de superar todas esas cribas, el novicio hace una profesión por tres años –la profesión simple–, con la que se inicia el periodo del juniorato. En principio, esta fase dura los tres años mencionados, pero estos fácilmente se convierten en cuatro o cinco, o incluso pueden alargarse hasta nueve. Finalizado el juniorato, hay un nuevo informe del prefecto de juniore, una nueva votación del consejo de decanos, así como una última votación del consejo de comunidad, que dan paso a la profesión perpetua o solemne, con todos los derechos y deberes que eso implica. A partir de este momento, uno es monje para toda la vida.

Pero, y con esto volvemos al interrogante inicial: ¿qué es ser monje?

Casi todos los entrevistados contestaron la pregunta. Una de las respuestas más curiosas fue la del padre Francesc Martínez Soria, hijo del famoso actor cómico del mismo nombre. El padre Paco, como le llaman todos, hospedero del monasterio cuando lo entrevisté, me sugirió una definición de monje que a su vez le había dado un muchacho de catorce años de visita a Poblet con su colegio: «[un monje] es un tío que cree en Dios y se lo monta a su aire». Comenta a continuación que el monje inicia una búsqueda de lo trascendente que puede ser muy diversa y cita los desiertos de Egipto, en India o en los Himalayas, pero a pesar de esta diversidad de formas el objetivo único y esencial es siempre el mismo: la entrega de su vida a Dios. A continuación matiza su primera definición pensando en la vocación cristiana:

«¿Qué es ser monje? Es una persona que sigue una regla, fruto del Evangelio, sigue a Jesucristo y vive solo – un ermitaño– o convive en familia –la comunidad– bajo un abad y con unas actividades típicamente de este montaje, que son el silencio, el trabajo manual y la plegaria».

Seguidamente, me explica que él era escolapio de San José de Calasanz y superior de un colegio de la congregación en Sarrià, y que, a los cincuenta y siete años, en una visita a Poblet, descubrió el «montaje» del Císter, que le cautivó, y sin pensárselo dos veces, se tiró de cabeza a la piscina cambiando de hábito y de vida.

El padre Lluç Torcal, prior del monasterio de Poblet en el momento de la entrevista, comenta:

«Para mí un monje es una persona que de alguna manera Dios ha llamado y que quiere dedicar su vida a responder a esa llamada. Por lo tanto, es un buscador de Dios. [...] Es lo que ya san Benito escribió en su regla: “Si uno quiere buscar a Dios de verdad”.¹³⁹ [...] me parece que esta es la mejor definición de monje. Pero un buscador que antes ha sido llamado de alguna manera... ha habido un encuentro con Dios, concreto, muy claro, todos conocemos el día y la hora. Nuestra vida intenta ser una respuesta a esta llamada» (Entrevista personal, 2014).

La aceptación de la llamada implica una renuncia a todo¹⁴⁰ para seguir a Jesucristo y asumir la *conversatio morum* que supone la vida en común a la que pronto me referiré. Pero antes, unas referencias a la formación académica y a los estudios de los monjes tal como me lo contaron en Montserrat.

Durante los años de noviciado y juniorado, el candidato sigue una instrucción dividida en dos ciclos. El primero es de tres años –recuérdese que el noviciado convencional es de dos–, por lo que no hay una correspondencia exacta entre las etapas de formación monástica y el plan de estudios en el que el candidato recibe una formación básica, pero de un cierto nivel. En este primer ciclo estudia la Sagrada Escritura, liturgia, un curso sobre la regla de san Benito, otro de espiritualidad patristico-monástica (centrado fundamentalmente en las fuentes del monaquismo benedictino), historia de la filosofía y también un curso de introducción a la teología y otro de psicología. Un ámbito complementario, pero también importante es el de las lenguas: en Montserrat todos estudian latín y literatura catalana; menos numerosos son los que profundizan en el griego, y el hebreo se reserva para aquellos que se prevé que el día de mañana se especializarán en Sagradas Escrituras. El segundo ciclo sigue la estructura convencional de los estudios filosóficos y teológicos de cualquier seminario, lo que, según uno de los

informantes, «llamaríamos, entre comillas, la carrera eclesiástica», que incluye cursos de filosofía, moral, cristología, antropología, teología, etc.

Hasta aquí lo que sería el marco general. De todas formas, y puesto que las capacidades intelectuales de los monjes en formación pueden ser bastante diversas, hay una cierta adaptación del plan de estudios a las capacidades de cada cual, sobre todo si ya son adultos. También se estimula a los más despiertos desde una perspectiva intelectual para que estudien una licenciatura o un doctorado fuera del monasterio y normalmente en el extranjero. Roma, sede de la Universidad Benedictina de San Anselmo, puede ser uno de los destinos preferidos, pero también hay licenciados y doctores por universidades alemanas, inglesas o francesas. Eso ha permitido a algunos monjes de Montserrat –quizás menos en Poblet– familiarizarse con intelectuales extranjeros, dominar uno o más idiomas y conocer la vida monástica de otros países; todo lo cual significa un claro enriquecimiento personal, profesional y comunitario.

La vida conventual

La segunda cuestión que formulé a mis informantes fue sobre la vida en comunidad del monje, procurando que aparecieran los pros y los contras, los claros y los oscuros.

Los nueve entrevistados afirmaron como un solo hombre la absoluta importancia de la vida en común. Fray Octavi, de Poblet, señaló que la vida monástica intenta reproducir la existencia de las primeras comunidades cristianas, que, según las *Actas de los Apóstoles*, lo compartían todo.

Este compartir con otros los actos cotidianos de plegaria, las dos comidas más importantes del día y, en definitiva, el saber que piensan como tú y que persiguen los mismos objetivos vitales es algo esencial que fundamenta este estilo de vida. El padre Jordi, monje de Montserrat, me confiesa que cuando fue prefecto de la Escolanía –cargo o tarea que obliga a tiempo completo– lo más duro para él fue tener que vivir al margen de la comunidad: no poder participar de los actos de plegaria colectiva, de los refrigerios en común, de los espacios de esparcimiento o recreo (*esplai* en catalán) junto con los otros monjes. Para él, sentirse acompañado es fundamental, incluso en aspectos tan pragmáticos como el rezo cotidiano. Con una sinceridad cautivadora reconoce: «Yo rezo mucho, pero a menudo rezo porque toca la campana, no solo porque me apetezca». Sintetizando: compartir lo que se tiene, hacer la plegaria juntos, comer juntos etc., constituye una fuente de satisfacción esencial y una inyección de vida imprescindible.

Uno de los objetivos básicos de las instituciones que nos ocupan es el de modelar un tipo de persona que propicie y se sienta a gusto con la vida en común. Además, cuando comentaba estas cuestiones con los entrevistados, a menudo aparecía en el horizonte el tema de la vida en pareja que, como es bien sabido, puede resultar en ciertos casos una fuente de placer, pero también, en otros, una antesala del infierno. Pues bien, la convivencia de varias docenas de varones (y también en el caso de las mujeres) todos ellos y ellas hijos/as de sus padres y de sus madres, viviendo juntos las veinticuatro horas del día, puede resultar un bálsamo para el espíritu y una fuente de felicidad, pero también puede asemejarse a una olla a presión, en plena ebullición y siempre al borde de explotar. Volveré sobre el tema un poco más adelante.

¿Cómo conseguir el equilibrio necesario para que personas diversas puedan vivir juntas y en relativa armonía comunitaria? En mi opinión –que no sé si merecería la aprobación de mis amables informantes–, eso se consigue a través de la etapa del noviciado, que funciona como un periodo de «domesticación» o, para decirlo sin tapujos, una «escuela de doma», en la que un ser humano, con plena voluntad (a diferencia del animal), se deja uncir el yugo que él mismo se ha autoimpuesto. látigo y recompensa –reales o simbólicos– según las épocas¹⁴¹ son seguramente las armas más utilizadas para obtener un cierto éxito tanto en la domesticación de las especies animales como en la humana.

Al preguntar cuáles son las virtudes personales que deben adornar al monje viviendo en comunidad, el padre Alexandre, anciano monje de Poblet, me habla de la *caridad*, y de la caridad fraterna, y también de la *humildad*. Esa última virtud es la primera y la más fundamental para el padre Lluç, también de Poblet, para quien: «la humildad es la actitud que se vive tanto en la plegaria, como en el trabajo, como en la convivencia». Poco antes había señalado que los tres pilares fundamentales de la vida monástica son: la vida de plegaria, la vida de trabajo y la vida de convivencia con los hermanos, y que el funcionamiento interno de un monasterio es relativamente sencillo y repetitivo si se consigue encontrar un ritmo de equidad entre la plegaria, el trabajo y la convivencia con los demás.

Junto con la caridad y la humildad, la obediencia a la regla y al abad es algo imprescindible. Todos, o casi todos, insistieron en que el monje (cenobita) es aquel que «milita bajo una regla y un abad», que, por otra parte, es el capítulo uno de la regla de san Benito. El capítulo o punto segundo es sobre el abad y su autoridad casi ilimitadas,

pues solo tiene que dar cuenta de sus decisiones a Dios. Bernabé Dalmau, monje de Montserrat, lo comenta en esta larga cita que traduzco:

«[...] en la persona del abad benedictino confluyen dos imágenes de cabeza de la comunidad: una es la figura del anciano del desierto, el hombre de Dios, el padre carismático que hace del monasterio una tentativa de organizar, a escala comunitaria, la fraternidad espiritual del desierto; la otra es el papel de superior que garantiza la comunión de los hermanos y responsable de la organización de las actividades. Siempre a la luz de la Regla, las funciones del abad son de maestro y doctor, porque hace las veces de Cristo; de pastor, sirviente y administrador de la casa de Dios; de buen médico, de padre espiritual. Debe ser amado más que temido, ha de servir más que mandar, ha de hacer prevalecer la misericordia por encima de la justicia. Por eso la sociedad cenobítica encuentra la garantía de su verdadera orientación en la fusión de los roles de superior y de padre espiritual» (Bernabé Dalmau, 2012, pág. 71).

Si la regla está para ser seguida y obedecida a rajatabla, la caridad, la humildad, la obediencia, junto con la pobreza, la estabilidad y el silencio (*taciturnitas*) son las bondades más glosadas por los informantes. Algunos, como el padre Alexandre, añaden las virtudes cardinales –pureza, justicia, fortaleza y templanza– y los tres votos característicos del monje –obediencia, pobreza y castidad–, teniendo en cuenta que la última no es mencionada en la regla benedictina, algo así como que se da por supuesta. Por su parte, el padre Paco, también anciano, añade la buena predisposición a la plegaria, a vivir con calma y paz interior y también a la plena aceptación del trabajo necesario para subsistir y que, históricamente, en Poblet había sido el cultivo de sus campos, viñedos y huerta. El mismo interlocutor completa lo dicho con la obligada y necesaria acogida a los huéspedes,¹⁴² a poner en práctica la vida contemplativa y sintetiza su discurso diciendo: «la esencia [de la vida del monje] es entregar la vida al Padre, amar a los otros y dar a conocer a Jesucristo».

En este proceso de aprendizaje y de conversión de costumbres (la famosa *conversatio morum*), según fray Octavi, es necesario alimentarse de la palabra, la *lectio divina*, que es como el cemento que sostiene todo el engranaje monástico. Y añade como si se lo dijera a sí mismo: «debes ser consciente de que, cuando rezamos en el coro, rezamos en comunidad [...], digamos que todos buscamos lo mismo».

Quizás uno de los comentarios más brillantes sobre la *lectio divina* me lo proporcionó el padre Josep M^a, abad de Montserrat, cuando distinguía las diversas fases: la *lectio* propiamente dicha, es decir, la lectura del texto sagrado; a continuación la *meditatio*, que no consiste tanto en una reflexión intelectual, sino en la capacidad de vincular el texto en

cuestión con otros similares y dejar que todo ello resuene en el interior de cada cual. El tercer momento es la *oratio* propiamente dicha, o sea, la plegaria personal, que puede ser de petición, de acción de gracias u otras variantes posibles. Finalmente, el cuarto paso es la *contemplatio*, el quedarse en silencio y dejar que el texto y la plegaria resuenen, muevan e iluminen las fibras más íntimas, lo que, a su vez, permite ver la realidad – personas, situaciones, problemas– con una luz nueva, la luz que emana de las sagradas escrituras.

El penúltimo capítulo de la regla de san Benito es el 72 y se titula «El buen celo que es necesario que tengan los monjes», y el antiguo abad de Montserrat, Dom Cassià Just, lo glosa de una forma espléndida, que justamente ha sido mencionada por casi todos los entrevistados. El padre Cassià aborda la vida monástica como una serie de grados escalonados, a menudo comparables o paralelos al amor profano. Dos interlocutores –el padre Jordi de Montserrat y el padre Octavi de Poblet– utilizaron también la metáfora del enamoramiento. El primero nos decía: «La entrada en el monasterio es una especie de galanteo, digámoslo así. Lo que pasa es que, tal como ocurre en un cortejo normal de un chico y una chica, en el momento en que se enamoran o que comienzan a entrever que el proyecto es bueno, para nada piensan que aquello pueda romperse». El padre Octavi, por su parte, llama a este periodo *encaterinament* («devaneo, encapricharse»), aquello de «¡Oh!, ¡qué bonito es todo!».

Pero a veces el proyecto se rompe, ya que, según el padre Cassià, «la vida de comunidad es exigente y requiere de un largo aprendizaje». Las fases de este aprendizaje están muy bien descritas por él mismo y creo que vale la pena citarlo detenidamente. Dice así:

«Un primer tiempo feliz, idílico. Aún no conocíamos a fondo la comunidad. Apenas éramos capaces de ver sus defectos. En la euforia de la opción que sinceramente habíamos hecho por Dios, todo nos resultaba nuevo y maravilloso. Tendíamos a ver los miembros de la comunidad como personas excepcionales, que ya habían realizado el ideal que nosotros buscábamos. Solo veíamos cualidades. Y si veíamos o notábamos algún defecto, lo asumíamos como una excepción que confirmaba la impresión del conjunto» (Just, 1989, pág. 323).

Continúa la larga cita:

«Después, y generalmente bien pronto, sigue un tiempo de decepción, normalmente vinculado a un periodo de fatiga, a un sentimiento de soledad, a algún fracaso personal o a alguna frustración relacionada con la autoridad. Durante este tiempo de depresión todo se convierte en tenebroso. Sólo veíamos los defectos de los otros y de la comunidad. Tenemos la impresión o bien de estar sumergido en un mundo rígido, en el cual

domina la hipocresía del reglamento y las ganas de ascender, o bien nos las habemos con gente que no toca de pies en el suelo, incompetente y desorganizada. Y la vida se convierte en insoportable. Cuanto más habíamos idealizado la comunidad y a sus responsables, el desengaño es mayor y más amargo» (Just, 1989, págs. 323-324).

Y aquí comienza la tercera y última etapa, que enfoca como sigue:

«Ahora bien, si por la gracia hemos llegado a superar esta segunda etapa, entramos en una tercera que dura toda la vida y que cada vez es más bella y más auténtica. Es la etapa que yo calificaría de realismo y de amor crucificado [...]. Los miembros de mi comunidad no son ni unos santos ni unos demonios, sino personas humanas con un tejido de luz y tiniebla, de bien y de mal, pero cada una está creciendo, está trabajando por Dios, cada una vive una esperanza [...]. Es cuando ponemos las raíces verdaderas, en la comunidad, cuando aceptamos vivir y caminar adelante conjuntamente...» (Just, 1989, pág. 324).

Unos últimos comentarios sobre la vida conventual y sus claroscuros. El padre Bernabé Dalmau, a modo de conclusión de su libro *Cercar Déu a Montserrat*, escribe refiriéndose a la comunidad monástica en general y a la de su monasterio en particular:

«Comunidad de vida, comunidad de plegaria, comunidad de trabajo, comunidad de inteligencia de la fe, comunidad bajo la guía de un padre espiritual común, comunidad destinada a crear comunión. De aquí que la proyección inmediata de un cenobio es el fomento de la comunión eclesial [...]. Un testimonio de fraternidad humana fruto de la hermandad vivida, en el roce del día a día, en la alegría de sentirse llamado a entrar en la comunión con Dios» (Dalmau, 2012, pág. 94).

Esta visión ideal, armónica y deseable de lo que debería ser la vida monástica en comunidad contrasta con aquella otra concepción, la del cínico Voltaire, que, refiriéndose al mismo modelo monacal, dejó dicho: «Se juntan sin conocerse, conviven sin amarse [o la variante: “se coronan de espinas mutuamente”] y mueren sin llorarse».

Entre la visión idealizada del padre Bernabé y esta última tan tremebunda, ¿dónde está la verdad? Seguramente a medio camino. Tanto en Montserrat como en Poblet, los informantes admiten, sin empacho, la existencia de problemas de convivencia y la dificultad de aceptar *hic et nunc* aquel mandato de san Benito: «que se soporten [los unos a los otros] con una gran paciencia sus debilidades tanto físicas como morales [...], que practiquen desinteresadamente la caridad fraterna» (cap. 72, de la *Regla*, pág. 147). En palabras del padre Bernabé (entrevista de 1993), la regla es hermosa «pero la no integración de estos achaques (*xacres* en el original) puede producir chispas».

Lluís Duch, monje de Montserrat e intelectual de primera fila ahonda en el tema y comenta:

«Y por eso suelo pensar y decir –valga este ejemplo personal– que en Montserrat he encontrado a las mejores personas, y también a las peores. Y no lo afirmo escandalizado, porque creo que se trata de una constatación de lo más normal. Al fin y al cabo el monasterio es un colectivo humano» (Chillón, 2010, pág. 41).

Más adelante vuelve a insistir en el tema, con palabras similares:

«Y debe tenerse presente que un monasterio no es sino un conjunto de personas con sus puntos débiles y fuertes, en el que se da lo mejor y lo peor a un tiempo. Dentro de él he visto de todo: por un lado, a las personas más interesantes, apacibles y buenas, con un profundo sentido de la vida humana; por otro, a sujetos muy precarios en todos los aspectos [...]. En Montserrat –no tiene nada de sorprendente– he tropezado con las mejores personas, pero también con algunas de las más viles» (Chillón, 2010, pág. 154).¹⁴³

Otros comentaristas, como los abades Cassià Just (1989) y Jean Pierre Longeat (2010), especifican algunos de esos problemas, comenzando por el más antiguo –la *acedia*– que a menudo atacaba a los padres del desierto. La *acedia*, conocida también como «el diablo del mediodía»,¹⁴⁴ era una suerte de «flojera» espiritual, traducida en una sensación de desánimo, aburrimiento, tedio, pesadez, pereza y fracaso que afectaba a los esforzados anacoretas y les impelía a abandonar el yugo espiritual que ellos mismos se habían autoimpuesto. Evangrio Póntico, en el siglo IV describe la *acedia* como:

«el rechazo [del monje o anacoreta] del lugar donde se encuentra, por el tipo de vida que lleva y por el trabajo manual, además de insinuarle [se supone que la *acedia* viene del “diablo del mediodía”] la idea que la caridad ha desaparecido entre los hermanos y que no hay nadie que pueda consolarlo» (reproducido por Longeat, 2010, pág. 56).

El tedio espiritual, junto con pasiones relacionadas con la comida, la sexualidad, el dinero, la tristeza, la agresividad, la depresión, la vanidad y el orgullo, impulsan al monje –al de antes y al actual– a desear abandonar su celda y huir lo más lejos posible. Algunos tomaban esta decisión radical, pero otros no se atrevían y rutinizaban su modo de vida con unas consecuencias nefastas, como comenta el padre Cassià:

«Si el monje no encuentra el gesto interior de vaciamiento para abrirse a Jesucristo, puede malversar, año tras año, toda la vida, encallado en la mediocridad, en una vida más o menos observante, pero falta de altura, de ilusión, de gozo. Sin la configuración con Cristo, la vida del monje es insípida, absurda. Esta es la debilidad, mejor dicho, el riesgo: si no se va a fondo, es preferible no comenzar la aventura» (Just, 1989, pág. 191).

Además de la *acedia* con todas sus variantes, el mismo padre Cassià señala otros problemas endémicos de convivencia, como pueden ser la murmuración, la envidia, el culpar a otros de las propias flaquezas, la incapacidad de asumir la propia inmadurez,

etc. Dos libros de un exmonje de Montserrat –Narcís Xifra–,¹⁴⁵ viscerales y fóbicos, siguen la línea inspirada en Voltaire y en una abundante literatura anticlerical¹⁴⁶ y presentan la vida interna del monasterio como una especie de nido de víboras o de alimañas que se despedazan entre ellas.

Concluyendo: la convivencia monástica, como la conyugal, puede ser una fuente de gozo y satisfacción –particularmente he conocido monjes y monjas quizás incluso más felices que casados/as encantados con su condición–, pero hay otros que viven el convento (o la disciplina conyugal) como la antesala de los tormentos del infierno o como el infierno mismo, traspasada ya la antesala.

Monaquismo vaisnava: los Hare Krishna

Los deseos de Prabhupada

Antes de abordar las dos microetnografías que siguen a continuación –los Hare Krishna en España y los Hare Krishna en India–, unas líneas iniciales sobre las intenciones de Swami Prabhupada, el fundador de ISKCON, cuando se instaló en Nueva York, en 1966 y creó la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna.

La idea más clara y el objetivo fundamental que lo animaba era reproducir fielmente la antigua sociedad védica de India en todos sus aspectos –tecnológicos, económicos, sociales, políticos, religiosos y espirituales– en Occidente y principalmente en Estados Unidos, donde había emigrado. Para Swami Prabhupada, la sociedad urbano-industrial capitalista es un tipo de organización degradada, diabólica y sin futuro, y a ella contraponen su propio modelo entresacado de los antiguos Vedas de India.

La bibliografía sobre Prabhupada es muy amplia y extensa y aquí voy a limitarme a unas pocas referencias: un artículo de Enzo Pace (1993); una compilación de cartas enviadas por Prabhupada a sus primeros discípulos y que han sido reunidas por Anadi Krishna Das y las clases, conferencias y conversaciones que a lo largo de los años he ido escuchando y mantenido¹⁴⁷ principalmente con Yadunandana, aunque también con otros devotos.

E. Pace inicia su escrito señalando que Prabhupada recoge fielmente el mensaje de la *Bhagavad-gita* sobre el vínculo estrecho y personal que debe existir entre el hombre y Dios (Krishna), misión que fue retomada por Caitanya Mahaprabhu, avatar de Krishna que vivió en Bengala a caballo entre el siglo XV y XVI, como veremos en el último

capítulo. Para Caitanya, la necesidad de resacralizar totalmente la vida individual y la grupal, volviendo a los postulados de la sociedad védica, era algo perentorio y esa misma idea será tomada al pie de la letra por Swami Prabhupada. Para este devoto puro, percibido por sus seguidores como un nuevo avatar de Krishna y de Caitanya Mahaprabhu, un *ashram* Hare Krishna, con su templo, su granja autosuficiente, su escuela o *gurukula*, su *goshala* o establo para las vacas y otros diversos servicios, debe funcionar como un microcosmos social autosuficiente, capaz de satisfacer las necesidades físicas, emocionales, culturales y espirituales de sus miembros.

No hay que olvidar que vivimos en Kaliyuga, época en la que las fuerzas del mal campan a sus anchas. Hombres y mujeres desprecian los fundamentos y valores de la sociedad védica y consideran inútil la práctica espiritual que, según el *acharya* fundador, es el único objetivo de la vida humana: servir a Krishna y cantar permanentemente sus glorias. Por el contrario, los *karmis* (como así son denominados los no devotos) reciben un tipo de educación que privilegia la satisfacción de los sentidos y sus placeres. Kaliyuga es presentada como un océano diabólico en el que el mal, el vicio, la violencia y la agresividad no tienen freno y en el que los *karmis* destruyen todo lo que tocan, siendo uno de sus peores crímenes las matanzas de vacas. Frente a esa organización económica y social antinatural y artificial, Prabhupada, siguiendo, como ya se ha apuntado, los principios de la tradición védica, propone organizar la convivencia según los principios naturales, es decir, vivir en pequeñas comunidades rurales, de los productos de la tierra (labranza y pastoreo de las vacas), en un medio sano, donde todas las necesidades puedan ser fácilmente satisfechas, sin transportes a larga distancia y sin consumir o malgastar energías como es el caso del petróleo.

Además, todo este modelo debía realizarse en el seno del marco global del *varnashrama-dharma*, o sociedad dividida en cuatro órdenes y edades, que ya han sido detalladas en un epígrafe anterior.

Esta era la sociedad ideal imaginada por Prabhupada, que implicaba, claro está, una estricta separación y rechazo de la sociedad moderna e industrializada. Las dicotomías natural/artificial; comunidad rural/sociedad urbana; autosuficiencia frente al desarrollo de recursos marcan esa línea del retorno al arca perdida, según Pace (aunque quizá sería preferible hablar de la Arcadia perdida), que tiene mucho más futuro que el callejón sin salida al que conduce el progreso modernizador.

El primer experimento en este sentido fue la comunidad de Nueva Vrindavana, en las montañas del oeste del estado de Virginia, en Estados Unidos. El modelo seguido fue el de la granja védica agrícola autosuficiente que propicia un sistema de vida simple, armonioso y pacífico en el que el desarrollo espiritual de sus miembros es lo más relevante. El lema a seguir, después repetido continuamente, es el de «Vida sencilla y pensamiento elevado».

Se conservan muchas cartas, recopiladas por Anadi, en las que Prabhupada da consejos, órdenes o sugerencias de cómo debe funcionar. Siguiendo el *Srimad Bhagavatam*, explica que: «Para resolver el problema económico se requiere un poco de tierra y algunas vacas. Entonces todo el problema económico queda resuelto» (carta a Hamsaduta, pág. 3).

La tierra tiene que ser abundante, feraz y apta para cultivar y criar vacas. Además debe ser tratada como en los tiempos védicos, sin ningún tipo de máquina o invento tecnológico, ni fertilizantes artificiales y labrada con bueyes y vacas.

Con respecto de estas últimas –las vacas–, Prabhupada repite incansablemente la necesidad de mantener el máximo número de ellas. «La protección de la vaca resuelve prácticamente los problemas de subsistencia», escribe a Nevatia, otro de sus discípulos (pág. 30), pues, además de la leche, proporciona el *ghi*, elemento indispensable en la cocina india general y en la Hare Krishna en particular. El fundador de ISKCON apela a los tiempos de Krishna y las gopis, siempre rodeados de vacas felices. De ahí, concluye, que «la protección de la vaca es el deber de los *vaisyas*, y junto con nuestro programa de prédica es nuestro trabajo más importante» (Anadi, pág. 62).

Si la tierra y las vacas son dos pilares fundamentales de la economía védica, el tercero son los hombres necesarios para cultivarla y pastorear las vacas. Es preciso que estos establezcan raíces y arraigo en el lugar donde viven y trabajan. Las tareas deben ser distribuidas según la forma de organización jerárquica védica –el tantas veces mencionado sistema del *varnashrama-dharma*–, aunque el mismo Prabhupada admite que ni en India ya era seguido como debería serlo.

La comunidad de Nueva Vrindavana, dirigida por Kirtananda, otro de sus primeros discípulos, funcionaba según los deseos del fundador como una granja modélica que producía cereales, frutas, hortalizas y flores y que criaba vacas que daban leche. En ella, los devotos vivían en comunidad y trabajaban solidariamente en el mismo proyecto. Prabhupada constata complacido: «En Nueva Vrindavana, he podido ver cuán felices son

nuestros devotos, viviendo en una atmósfera sana, comiendo alimentos frescos y teniendo abundancia de leche». Ello, obviamente, favorece vivir en consciencia espiritual y disponer de tiempo para rezar el *maha-mantra* Hare Krishna. Y concluye con otra carta en la que escribe: «Esta vida sencilla es maravillosa. La vida sencilla de aldea [...] hace que la vida sea perfecta. Así es el modelo védico de vida».

Ese modelo védico –lugareño, autosuficiente, en contacto con la naturaleza y orientado a la espiritualidad– contrasta en gran manera con «la civilización moderna [que] es una civilización condenada», en palabras de Prabhupada (pág. 84). Ya que la atmósfera industrial lo contamina todo y «las ciudades –nos dirá en otra carta– se volverán lugares más peligrosos a medida que *kali-yuga* avance, llegarán a degradarse mucho» (pág. 38). Las imágenes que pinta recuerdan Sodoma y Gomorra, pero ahora son urbes habitadas por *hippies*, prostitutas y delincuentes que «están matando vacas, emborrachándose, bailando desnudos [...] solo piensan en complacer los sentidos. No tienen ideales en la vida. No saben qué es Dios» (pág. 74).

Hasta aquí una síntesis rápida de la filosofía restauradora del fundador de ISKCON, y su clara apuesta por el retorno al pasado, a los tiempos védicos, y en mi opinión, una clara variante conservadora de la nostalgia de los orígenes que nos ocupa en este libro.

Pero la cristalización de estos ideales no siempre fue fácil ni posible. Lo veremos a continuación en el caso de los devotos de Hare Krishna españoles en su finca de Nueva Vrajamandala, o Santa Clara, en Brihuega (Guadalajara).

Los Hare Krishna en España

La finca está situada en plena comarca de la Alcarria y fue adquirida por los devotos de ISKCON a finales de los años setenta del pasado siglo a un noble latifundista que ya la tenía medio abandonada. La propiedad es inmensa, con una extensión de más de trescientas hectáreas y la cruza el río Tajuña, lo que permitiría la combinación de un tipo de agricultura de secano con la de regadío.

Pero, por lo que cuentan los mismos devotos, nunca ha existido una planificación global para explotarla agrícolamente o, si la ha habido, no se ha materializado en nada concreto. Para explicar este fracaso o incapacidad –que algunos lo viven como una espina clavada en el corazón–, se alude a la falta de mano de obra (o por lo menos de una mano de obra dispuesta a trabajar la tierra) y también a la falta de preparación de los

devotos para la agricultura. Pero el tema de convertir o no la finca de Santa Clara en una explotación agrícola viable ha sido recurrente durante muchos años.

En mi diario de campo (abril de 1994) tengo reseñada una clase pronunciada por el devoto que en aquel momento era presidente del templo. Hablaba de la necesidad de convertir la granja en una explotación totalmente autosuficiente, lo que él llamaba «la Krishna dependencia». Después de un recorrido muy completo por lo que serían los malos usos globales de la explotación de la tierra –enriquecimiento de unos pocos y miseria para muchos; la esquilma sistemática de los suelos; la explotación brutal de la naturaleza que conduce a la desertización; etc.–, comentaba la visión de Swami Prabhupada y las ventajas de retornar a las microeconomías locales, rurales, descentralizadas y autosuficientes.

Pero el plan salvacionista y el rechazo a la técnica moderna propulsados por el fundador y glosados enfáticamente por el presidente del templo no parecen entusiasmar al personal que le escucha. Una de las devotas expone el ejemplo siguiente: serrar con una motosierra es mucho más rápido que hacerlo a mano y establece una correlación demoledora: una hora de motosierra equivale a un día de trabajo con hacha y serrucho. El conferenciante titubea delante de la evidencia y no sabe muy bien qué contestar, pero opta por adherirse a los principios doctrinales de Prabhupada y afirma que la motosierra es un «engaño» y una manera de participar y colaborar con la sociedad demoníaca de los *karmis*... Hubo un animado debate posterior en el que quedaba claro que nadie –ni el mismo conferenciante– confiaba en que Nueva Vrajamandala pudiera convertirse en una explotación agrícola eficiente. En la actualidad, lo único que funciona es una pequeña explotación de flores, elemento ampliamente utilizado en la liturgia *bhakti* para confeccionar collares para las deidades, los gurús o los invitados, y de la que se encarga una antigua devota.

Si algún miembro de Hare Krishna ha tenido claro que deseaba vivir de la tierra, ha tenido que montárselo por su cuenta. He conocido unos pocos casos. El primero se refiere a un devoto catalán que trabajaba como conductor de una grúa de garaje, cerca de Guadalajara. Cansado de un trabajo que no le permitía tener una regularidad en sus prácticas devocionales, decidió mudarse con su mujer y un hijo de corta edad a una zona rural de Alicante, donde cultiva hortalizas y frutas que después él mismo vende en una parada del mercado local. De todas formas, el caso más genuino es el de Anadi Krishna Das, un devoto nacido en Brihuega. Antiguo *hippy*, vivió en comunas en las que, según

sus palabras, además de «fumar y follar» como los otros, tenía inquietudes espirituales que le encauzaron hacia ISKCON. Casado con una devota y padre de tres hijos y actualmente ya en la etapa de *vanaprastha*, vive en una modesta vivienda cerca del templo. Anadi es un defensor acérrimo y beligerante de las tesis de Prabhupada de la vuelta a la tierra y de vivir austeramente de ella. La defensa de esta opción le ha enfrentado a tirios y troyanos, es decir, a todo el mundo, y se enfurece contra los diecisiete presidentes que ha habido en el templo (eso me lo cuenta en junio de 2012), que nada han hecho para aplicar los principios védicos a la granja, a pesar de que les ha regalado, como a mí, una copia de las conversaciones y cartas de Srila Prabhupada sobre el tema, compiladas por él mismo.

Anadi lo predica con el ejemplo, pues vive con una extrema simplicidad. Cuando le visito en verano de 2012, se cubre con un simple taparrabos, como uno más de los miles de campesinos pobres de India, camina descalzo y la habitación donde me recibe y en la que él hace la vida es de una sencillez absoluta, con unos pocos muebles tan desvencijados que nadie recogería de un contenedor. Gran admirador de los *amish*, la famosa secta cristiana que vive hoy como en el siglo XVIII, Anadi vive de sus vacas y de una estricta economía de subsistencia; se rige por el tiempo solar (tema sobre el cual también ha intentado convencer de sus ventajas a los presidentes del templo sin resultado) y es el único devoto que he conocido que cocina, o ha cocinado, con boñiga de vaca seca que permite una llama constante y limpia.

Consciente de que es una voz que predica en el desierto, es un personaje ambivalente al que algunos envidian secretamente por la radicalidad de sus planteamientos y otros critican por su permanente actitud inconformista y de defensa de sus ideales en contra del proceder de todos los demás.

Primero como *grihasta* y ahora ya como *vanaprastha*, siempre ha hecho regalos valiosos al templo –el último un par de vacas preñadas–, aunque es conocedor de que no goza de solidaridad ni tampoco de la simpatía de sus hermanos de *sangha*.

Pero ¿quiénes son estos hermanos o compañeros de viaje? En otro momento y lugar trabajé sobre las historias de vida de ocho devotos,¹⁴⁸ centrándome principalmente en sus itinerarios de conversión. La procedencia de los mismos y sus características – geográficas, sociales y culturales– eran muy variadas, así como sus papeles en el seno de la institución. Aquí no voy a insistir en lo ya dicho, sino que más bien dirigiré la

atención sobre determinados aspectos de la vida comunitaria de los Hare Krishna en Brihuega.

Cuando estuve por primera vez en Nueva Vrajamandala, vivían allí entre treinta y treinta y cinco devotos y devotas, pero nunca conseguí averiguar el número exacto de los mismos. Las contestaciones eran siempre ambiguas y del tipo: «Pues [estamos] los que ves por aquí», «Los que andamos por aquí» y con frecuencia añadían que en sus buenas épocas habitaban la granja más de un centenar de personas. Con el tiempo aprendí que esta indefinición es un rasgo típico de los *ashrams* de ISKCON, caracterizados por un notable nomadismo de los devotos que viajan de un templo a otro, siendo India uno de sus destinos predilectos.

La comunidad está integrada por los monjes célibes, *brahmacharis*, y también por los *grihastas*, que viven con sus familias en los alrededores del templo, normalmente en las modestas casas de los antiguos colonos de la finca. La tendencia, claramente mayoritaria en los últimos años, es el continuo decrecimiento del número de *brahmacharis*, con el consiguiente aumento de los casados. Hay que añadir que, desde la perspectiva ortodoxa, el monje célibe que puede dedicar todas sus energías a servir a Krishna (y al movimiento) es abiertamente preferido al devoto casado que necesitará trabajar en algo remunerado para mantener a su esposa e hijos, lo que le resta capacidad para el servicio devocional. En cualquier caso, célibes y casados deben seguir los principios regulativos, que son: no comer carne, pescado ni huevos; no consumir drogas ni excitantes (entre los cuales están el café, el alcohol y el tabaco); restringir el comercio sexual al contexto del matrimonio y con el objetivo explícito de procrear «devotitos» y, por último, evitar los juegos de azar, que generan deseos materialistas.

La vida en comunidad es beneficiosa, «auspiciosa» como ellos comentan, porque es bueno convivir con otras personas que también «cantan el santo nombre» o *maha-mantra* Hare Krishna.¹⁴⁹ También porque el juntarse con otros devotos favorece la adoración de las deidades –y fundamentalmente Krishna– y el estudio de los grandes textos sagrados, tales como el/la *Bhagavad-gita*, el *Srimad Bhagavatam* y quizás en menor medida el *Caitanya Caritamrita*. Al hecho de relacionarse y convivir con otros devotos se le denomina *sadhu sanga* y favorece y posibilita los diversos grados de elevación espiritual que son el *karma yoga* (actividades rituales), el *jñana yoga* (conocimiento especulativo) y el *bhakti yoga* (o servicio devocional), traducido este

último en la entrega absoluta a la divinidad y el grado más elevado de perfección espiritual.

La rutina cotidiana –*sadhana bhakti*– de los Hare Krishna comienza muy temprano. En mi primer viaje a la finca de Santa Clara, el despertar era a las 3.45 horas. De 4.30 hasta las 8.30 se realizaban diversas actividades en el templo, pero de 5 a 7 eran las dos horas destinadas al rezo individual del *maha-mantra*. Cualquier devoto debe cantar dieciséis rondas de un rosario –*japa*– de 108 cuentas, en total la recitación de 1.728 veces la letanía, lo que lleva un par de horas diarias. Se recomienda cantar o rezar las rondas de buena mañana, ya que durante el día «la mente está más dispersa» y la concentración es más difícil de conseguir. En la concepción simbólica vaishnava, el santo nombre de Krishna no es diferente del mismo Krishna. En el mundo material –aclaran los devotos–, el sujeto y el nombre son distintos, pero en la plataforma trascendental el nombre y la persona que el nombre evoca son idénticos. Por consiguiente, cantar el santo nombre es estar en la presencia de Dios y vivir en la consciencia de Krishna. Me aclaran también que inicialmente, en los tiempos védicos, la adoración de las deidades se realizaba a través de complejos sacrificios de fuego. Con el avance de Kaliyuga, el mismo Krishna y posteriormente Caitanya Mahaprabhu propusieron una fórmula mucho más sencilla de diálogo con el mundo sobrenatural, como es el canto del santo nombre. Algunos santones hindúes lo cantaban o recitaban durante veintidós horas de las veinticuatro que tiene el día. Pero Prabhupada, pensando en las mentes occidentales, lo fijó en las 1.728 veces ya mencionadas. Con la práctica, cada devoto va descubriendo su mejor forma de proceder: unos cantan sentados y otros caminando a grandes zancadas por el recinto del templo; otros recitan controlando la respiración y acentuando unas sílabas concretas. Hay quien murmura la jaculatoria para sí, mientras que otros la recitan en voz alta. En fin, he visto a devotos mover rítmicamente la cabeza, mientras que otros permanecen totalmente inmóviles. Se recomienda que los principiantes –*bhaktas*– para evitar las distracciones mantengan unas estampas de Krishna o Prabhupada sobre las rodillas, para poder fijar la vista y la mente en ellas y no «caer en maya».

Cuando me explicaban el mecanismo para cantar el *japa*, comentaban que al principio el nivel de distracción es muy alto, pero con la práctica (y la ayuda o néctar de Krishna) la atención se hace mucho más continua y la recitación del santo nombre se convierte en una necesidad tan perentoria que acaba teniendo prioridad sobre cualquier otra actividad común.

Para quien desconoce la liturgia del *bhakti yoga*, lo primero que sorprende es el trato personificado que los devotos vaisnavas dispensan a sus deidades: las visten de día y de noche (con unos vestidos de un lujo asiático), las bañan y perfuman, les ofrecen agua, pétalos de rosas y otras flores y comida (*prasadam*) y dulces. También las iluminan, las acuestan y despiertan con solemnidad y con unos plumeros especiales les espantan las moscas y otros insectos. En fin, las cuidan y miman las 24 horas del día como al huésped más ilustre que uno pueda imaginar.

A lo largo del día se celebran seis *aratis*, como así se denominan las ceremonias en las que se ofrece incienso, agua, flores, dulces y otros regalos a las deidades de los templos. El primero, y seguramente el más solemne, se conoce como «apertura de las deidades» y se celebra sobre las siete de la mañana. En ese *arati* se corren las cortinas del altar que durante la noche ocultan el descanso de las deidades, y estas, que previamente han sido despertadas, lavadas, vestidas y acicaladas por los devotos o devotas, pueden ser contempladas en todo su esplendor mientras suena una hermosa melodía de George Harrison, el Beatle simpatizante o devoto de ISKCON, que compuso *My Sweet Lord* y regaló a Prabhupada la casa templo que los Hare Krishna tienen en el Soho, en Londres. A lo largo del día hay otras *pujas* y *aratis*, siendo la última a las nueve de la noche, en la que vuelven a correrse las cortinas, ahora para preservar el descanso de las deidades (llamadas también efigies o imágenes). Un antiguo *pujari* del templo de Brihuega me explica con detalle las diversas ceremonias de su servicio diario, que incluyen todo lo indicado en las líneas precedentes, pero lo más conmovedor es cómo me transmite que garantizar el bienestar trascendental de las deidades a través de todas esas prescripciones es algo tan absolutamente central en su vida que se esmera con todas sus fuerzas para cumplir el servicio lo mejor que puede, y hacerlo así un día tras otro.

El templo que alberga las deidades es, asimismo, el centro de la vida comunitaria. En él se dan las clases por la mañana (de 7.30 a 8.30) sobre el *Srimad Bhagavatam* y por la tarde (de 19.30 a 20.30) sobre la *Bhagavad-gita*. Estas son impartidas por el líder espiritual del templo o por alguno de los devotos avanzados. También la comida –*prasadam*– de la mañana, el equivalente al desayuno, se realiza allí, y sobre el templo existen una serie de prescripciones rituales para evitar la contaminación, por lo que en él se mantiene un alto nivel de limpieza y de pulcritud.

También son importantes la cocina y la vaquería. Cuando se cocina para las deidades, el devoto cocinero debe bañarse antes de entrar en el recinto y hay que hacerlo con ropas

no contaminadas (por ejemplo, los hábitos monásticos se contaminan cuando alguien entra en el baño para hacer sus necesidades) y descalzo. Asimismo, solo los brahmanes pueden poner los alimentos sobre el fuego, y quien cocina no puede probarlos (la lengua en la tradición vaishnava es un órgano contaminado) y será a través del tacto, del olor o el color de los ingredientes que se decidirán los tiempos de cocción pertinentes. La cocina Hare Krishna, extraordinariamente elaborada y rica,¹⁵⁰ incluye el hervido, frito, el horno o los estofados. Las mejores cualidades del fuego, por orden decreciente son: la boñiga de vaca, la leña, el gas y la electricidad.

El *prasadam*, cocinado y ofrecido a las deidades, es consumido posteriormente por los devotos, siendo estos momentos de comensalidad un factor importante de la sociabilidad comunal.

Además del templo y la cocina, en la finca Hare Krishna de Brihuega, destaca actualmente la vaquería o *goshala*, de la que es responsable un antiguo devoto (no iniciado) que adora a sus «vaquitas». Se las mira y, embelesado, exclama: «¡Qué bonitas son!». Vive junto a ellas en una *roulotte* al lado del río y mantiene el recinto como los chorros del oro.

En cambio, otros ámbitos –habitaciones, dormitorios, amplios pasadizos interiores y, sobre todo, el exterior– están mucho más descuidados y esa sensación de dejadez remite a otra similar que es la falta de planificación o estrategia global de trabajo y mantenimiento de todo el recinto que ocupa el templo-granja.

Algunos devotos lo justifican apelando a que sus obligaciones principales son las espirituales y argumentan que ellos son sirvientes de Krishna –el collar, *kunti*, que llevan en el cuello los asimila simbólicamente a un sirviente o incluso a un perro con un collar que le ha puesto su amo– y que su vida consiste en servirle continuamente, ya que la totalidad de la *sadhana bhakti* se realiza a mayor gloria y honor de Krishna. Ello implica el carácter proselitista y misionero de la consciencia de Krishna y la orden dada por su fundador: «Haz lo que haga falta para predicar la conciencia de Krishna». De ahí que un buen número de devotos se dediquen a predicar –el concepto es sinónimo de distribuir o vender libros devocionales– y hay equipos viajeros que van casa por casa para realizar esta labor. También los equipos de *sankirtan(a)*, que es la adoración pública de las deidades mediante el canto y la danza, aprovechan para distribuir sus libros, la mayoría obras clásicas del hinduismo profusamente comentadas por Prabhupada o textos escritos directamente por aquel.

A lo largo de los años he conocido una gran variedad de devotos: algunos son intelectualmente muy potentes y están bien preparados; otros, por el contrario, padecen de lo que podríamos llamar el síndrome de fray Escoba y en mi diario personal a veces aparecen calificados con expresiones poco caritativas.

A nivel de valoración moral, he recordado a menudo la observación, ya reseñada de Lluís Duch, monje de Montserrat, cuando explica que en el monasterio ha conocido a las mejores personas, pero también a otras cuya catadura dejaba mucho que desear. Algo similar me ha ocurrido a mí, pues en el seno de ISKCON he conocido a personas inteligentes, generosas y entregadas¹⁵¹ y otras muy relajadas en los aspectos laborales – algunos vagos y jetas de solemnidad y encantados de serlo– y de baja calidad humana.¹⁵² Una de las cosas que más me ha llamado la atención es la tolerancia de los buenos monjes hacia los mediocres o incluso los nefastos con frases del tipo: «Está aquí porque no habrá encontrado nada mejor que esto» o bien: «Con el tiempo quizás le coja apego a Krishna», indicando con claridad que su actual nivel de compromiso y apego es mínimo. También se tolera bien que ciertos devotos de esta última categoría, por los motivos que fuere, desaparezcan del *ashram* y que, al cabo de unos meses o años, regresen y se reintegren sin demasiados aspavientos a la vida comunal.

En mi última visita a Brihuega observé que una serie de devotos de las primeras hornadas –finales de los años setenta y la década de los ochenta del pasado siglo– que habían dejado el movimiento para vivir el *kaliyuga* de los *karmis* han retornado ya mayores o viejos al redil del *sadhu sangha*, adaptándose con más o menos compromiso al régimen monástico. Algunos habían recuperado sus antiguos nombres de iniciados y otros no. En mi diario aparecen como los «cronificados», y en ciertos casos dejaban relucir argumentos del tipo: «Me marché, pero en la sociedad *karmi* tampoco me fue bien, ya me queda poco tiempo en esta vida, pues soy ya viejo, así que: ¿qué mejor puedo hacer que buscar refugio y purificar mi karma actual en la morada de los devotos de Krishna, donde hay paz y tranquilidad?». Y con esos pensamientos resignados viven el presente de una vida que ya llega a su término.

Los Hare Krishna en India

En los inicios del apartado sobre experiencias participantes ya indicaba que fui a India por invitación de los devotos. Viajamos cuatro personas: Yadunandana, mi mentor y amigo, y dos devotos más, Gauranga Dharma y Mariano el Vaisya, actualmente ya

iniciado. Partimos a mediados de enero de 1997 y permanecemos Gauranga y yo un mes justo, mientras que Yadunandana y Mariano se quedaron otro mes.

Durante esta primera etapa vivimos en dos grandes templos y *ashrams* monásticos de ISKCON, el de Mayapura, en Bengala Occidental y cerca de Calcuta, y el de Vrindavana, a unos cien kilómetros de Nueva Delhi. A lo largo de los treinta días escribí un diario detallado que procuré redactar día a día. Asimismo, llevé la misma rutina monástica que mis compañeros de viaje, lo que aumentó el nivel de intimidad, en general de forma positiva, aunque también fui testigo de ciertos comportamientos no siempre ejemplares ni modélicos.

Dada la gran cantidad de material etnográfico compilado y la imposibilidad de contarlo aquí me limitaré a seleccionar unos pocos temas –en general, sobre sensaciones, vivencias y percepciones personales– que me llamaron la atención especialmente.

Antes de adentrarme en ellos quiero señalar que la primera impresión –la llegada a Calcuta– ya fue impactante. El mismo aeropuerto es –¿o era?– el más dejado y cutre que he visto en mi vida, y el clima bochornoso (a pesar de ser el mes de enero) y los altísimos niveles de polución ya preludiaban un panorama muy distinto del mundo occidental del que procedíamos. Un tránsito endiablado por una carretera y unas calles con unos socavones en los que cabía una vaca entera nos condujeron al centro de la ciudad. Allí los conductores de *ricksaws*, corriendo descalzos en medio de autobuses destartados, camiones, taxis, motocarros, se mezclaban con las vacas, perros y gente durmiendo o deambulando por las aceras, lavándose o bañándose en las fuentes públicas y, a primera vista, sobreviviendo en las fronteras de lo infrahumano. Ese paisaje humano era tan abigarrado como lacerante: niños, hombres y mujeres jóvenes, mayores o viejos, deambulaban como pedigüeños o vendiendo flores y chucherías diversas. Otros y otras sencillamente callejaban o jugaban a las cartas en la entrada de tugurios construidos con unos pocos tablones, cañas o uralitas donde se adivinaba a gente que vivía o malvivía.

Auténticas montañas de basura, escombros y suciedad que nadie recoge junto a los grandes edificios coloniales, también en estado degradado y comatoso, acogían a los que dormitaban en la calle normalmente acompañados por unos perros vagabundos, esqueléticos y con sarna, tumbados al sol de enero.

Este panorama, metafóricamente, se reproducía en el tráfico. La conducción en India, como ya apuntaba, es caótica y temeraria. Los conductores, a bocinazo limpio y permanente, apuran al último segundo y, cuando parece que van a empotrarse con el

vehículo que viene de frente, un frenazo, un giro brusco, una maniobra o un quiebro impensable resuelve el embrollo como por arte de magia. Pero a los pocos segundos o minutos vuelve a repetirse la misma jugada o similar y la emoción recomienza una y otra vez. El *summum* para mí fue el espectáculo de una vaca muerta en medio de una gran plaza y que, según el taxista de turno, «*The cow is dead, poisoned!*», estaba ya cubierta de moscas y otros insectos que se daban un festín con la carroña.

Esa sensación de dejadez infinita y desoladora comenzó a cambiar, felizmente, cuando salimos de Calcuta para ir a Mayapur, donde unos paisajes rurales hermosos contrastaban con lo visto hasta el momento. Tanto en Bengala, como en toda la zona que cruza el Rajasthan Express, desde Calcuta a Nueva Delhi, las vistas de una ruralía quizás pobre pero mucho más agradecida ayudaban a remontar los sentimientos poco alegres de esas largas primeras horas en India.

Diario de campo e inmersión en la vida monacal

Desde mi primera estancia en Brihuega (marzo de 1992) le comuniqué al presidente del templo que tenía la intención de escribir un diario de campo y Yadunandana no puso ninguna objeción. En este sentido, los devotos de Hare Krishna me han visto siempre acompañado de mis libretas de campo, lo cual no significa que en diversas ocasiones no me haya sentido observado inquisitivamente o incluso interpelado directamente con un: «Pero ¿qué escribes?» o «¿Por qué escribes todo el día?».

Al primer interrogante acostumbro a contestar que lo escribo todo: escribo lo que veo, lo que escucho, lo que me dicen o cuentan y quizás menos, pero también, lo que pienso. Al segundo interrogante, respondo de forma banal que mi memoria es flaca y frágil y que, si no escribo y dejo constancia de las cosas en su momento, después las olvido, parcial o totalmente, lo que dificulta en gran manera mi trabajo posterior de elaboración de los materiales empíricos. Asimismo, les explico –principalmente a Swami Yadunandana, que es como una esponja que todo lo retiene– en qué consiste el quehacer del antropólogo y algunos de los conceptos claves como: etnografía, descripción, observación (experiencia) participante, trabajo de campo, relativismo cultural, etc. ¹⁵³

Asimismo, y pienso que de forma casi inconsciente, establecimos un paralelismo entre rezar y escribir, es decir, mientras ellos rezaban, yo me dedicaba a mi diario de campo. Cada día, sin falta, de cuatro a seis de la madrugada en el templo, mientras ellos cantaban su *japa*, yo me blindaba con mi libreta. En Mayapur se produjo un hecho que

según los devotos para los cuales no existe la casualidad, sino la voluntad de Krishna, el mismo dios favoreció mi labor. Fue como sigue.

En el templo, a las cuatro y pocos minutos cuando comenzaba el rezo de centenares de devotos, los jóvenes *bhaktas* se apostaban cerca de unos pocos cojines que por allí había y en el momento oportuno, marcado por la liturgia, se lanzaban sobre ellos y los reservaban, como muestra de deferencia, para sus maestros espirituales cuando estos iban a sentarse. Como yo no era maestro de nadie ni disponía de un *bhakta* servicial, pensé que tenía que buscarme la vida por mí mismo. Así, el segundo día, conocida la mecánica, me coloqué cerca de un cojín, pero un jovencísimo novicio se me adelantó y lo pilló primero. Nos miramos fijamente y él, supongo que el ver mi edad y extranjería, con una sonrisa amable me lo cedió. Al día siguiente, el gesto ya fue automático, pues ya lo tenía controlado para mí.¹⁵⁴ Le pregunté a Yadunandana cómo yo podía corresponder a la amabilidad del joven. Contestó diciendo que la vida de un *bhakta* es «durilla». ISKCON les garantiza un lugar para dormir y la comida o *prasadam*, pero ningún tipo de ingreso, así que me recomendó que le comprara comida –chapatis– o que le diera unas rupias para adquirirla. Y así lo hice cada día: le daba chapatis y algunas otras exquisiteces a «mi» *bhakta* y, si no podía, pues le daba algunas monedas. Con la excepción del saludo inicial «*Hare Krishna*» y el final «*Hari bol*», no podía comunicarme con él, pues solo hablaba hindi o bengalí, pero establecimos un vínculo afectivo a base de sonrisas y del favor mutuo diario, hasta que el último día le di una buena propina y un fuerte abrazo a modo de despedida.

Mis colegas de viaje me preguntaban con frecuencia: «¿Qué tal vas, ya estás al día?» o «¿Qué?, ¿cómo lo llevas?» a lo que yo replicaba con un: «¿Ya habéis rezado todo lo que teníais que rezar?» o «¿Cuántas rondas os quedan?». En cualquier caso, intuyo que a menudo ellos pensaban: «Pero ¿qué estará escribiendo el tipo este que anda todo el día como un amanuense enloquecido?». Y tampoco faltaba cierta desconfianza. En una ocasión, uno de ellos (que por supuesto no era Yadunandana) me estaba contando en plan chismorreando el cortejo de un devoto del templo hacia una devota que se acababa de divorciar. Cuando más tarde estaba registrando la anécdota en mi diario de campo, había olvidado el nombre del galanteador y se lo pregunté a mi informante. Este quedó estupefacto y pensativo y a su vez me preguntó: «¿Y esto apuntas?»; al decirle que sí, hablando alto, pero dirigiéndose a sí mismo añadió: «¡Pues habrá que ir con mucho cuidado con lo que uno diga, pues el tío este lo apunta todo!». Intenté tranquilizarlo

diciéndole que sí, que lo apunto todo, pero que después acostumbro a ser muy discreto con el uso que hago de la información y que la cribo o me autocensuro convenientemente. En otro momento, el mismo interlocutor me habló de historias muy íntimas y, al darse cuenta de que había hablado más de la cuenta, me miró con aire amenazador diciendo: «Ni se te ocurra apuntar lo que acabo de contarte, ¿lo has entendido? ¡Es confidencial!». Lógicamente lo apunté, pero cumplí la promesa de no revelarlo, a pesar de que las informaciones eran succulentas y enjundiosas...

La convivencia del día a día generó una suave presión –y a veces no tan suave– a la conversión. En efecto, sobre todo al principio, mis colegas de viaje me preguntaban: «¿Ya rezas?» o «¿Cuántas rondas rezas al día?», y también «Veo que no lees los libros de Prabhupada», y otras cosas similares. En efecto, en diversas ocasiones me sugirieron, además, un cambio de vestimenta y de *look*, ya que mis pantalones tejanos y mis camisas de corte occidental convencional no eran lo más adecuado para andar todo el día en los templos y en los *ashrams*. Yadunandana me aconsejó vestir con un pantalón blanco de yogui y cambiar mis camisas por *kurtas*, es decir las camisas de corte indio que cualquier sastre de calle confecciona a medida de un día para otro. Le hice caso en lo segundo, pero no me desprendí de mis vaqueros, quizás por una razón tan simple como que no me apetecía hacerlo. También rodeé mi cuello con *kuntis*, los collares que indican que uno es sirviente de Krishna.

En este proceso de progresiva inmersión en el universo vaisnava, cuando mis colegas de viaje me presentaban a devotos de los *ashrams* y de los templos, esas personas casi siempre se interesaban por averiguar si era un puro estudioso (*anthropologist, scientist*) o ya practicaba los principios regulativos y cantaba *japa*. Mi frecuente contestación de que era un antropólogo simpatizante del movimiento no les satisfacía e insistían en saber más exactamente cuál era mi grado de simpatía y compromiso.

La misma curiosidad para saber si el efecto benéfico del *sadhu shanga* hacía mella en mí la notaba a veces en mis tres compañeros de viaje. Con Yadunandana, el indudable líder carismático del grupo, habíamos convenido, desde los inicios, que cada día nos daría una clase sobre la doctrina vaisnava. Un día le comenté que sus sesiones me resultaban especialmente provechosas e interesantes. A su vez, él inquirió: «Pero ¿tu interés es sociológico o espiritual?». Al contestarle que las dos cosas, no se dio por satisfecho e insistió: «Pero ¿cuál pesa más?». Me salí del interrogatorio, breve, pero

intenso, confesándole que me sentía a gusto con ellos y que por el momento no me cuestionaba nada más.

En otra clase en las que nos comentaba historias de la mitología védica, de una imaginación oriental desbocada (como en casi todas las tradiciones míticas) que para los que carecemos de fe son difíciles de asumir como verdaderas, al ver mi cara me preguntó directamente: «Pero ¿tú las crees, no?». Con un «Bueeeeno...» eché balones fuera, pero me quedé con ganas de contestar con el argumento de aquel agnóstico: «Si no me creo las historias sagradas de mi religión –que es la verdadera–, ¿cómo voy a creerme lo que me estás contando, querido mío?».

Esta suave presión de Yadunandana se radicalizó por parte de Mariano el Vaishya, que según Gauranga estaba en la típica «fase fanática» de los primerizos y con un ardor proselitista de alto voltaje. Aprovechaba cualquier resquicio para aleccionarme y consideraba un deber prioritario «predicarme», ya que convertir a un *karmi* en devoto es algo muy positivo en el itinerario de cualquier miembro de ISKCON. Reproduzco, a modo de ilustración, el diario de un día que en bus hicimos una salida a Dvarka, un pueblo cerca de Vrindavan donde la tradición piadosa sitúa varios episodios de la niñez de Krishna. Mariano se sentó a mi lado y comenzó hablándome de la misericordia de Krishna y continuó glosando la gran obra de Prabhupada, preguntándose por qué, si el fundador había saciado el hambre espiritual de tantos, no conseguía saciar la mía. Me vaticinó que yo lo dejaría todo por Vrindavan y que maduraría mi consciencia de Krishna, pues esta es la religión que contesta todas las preguntas e interrogantes que uno pueda formularse. Constatada mi pasividad y silencio, comenzó a excitarse en su ardor proselitista y místico y cada vez con un tono más irritado me espetó: «Pero ¿es que no crees en Dios? ¡Escúchame bien, *karmi* ignorante! Estás en la tierra de los pasatiempos y lilas de Krishna y tú sin inmutarte... Ríndete de una vez por todas a Krishna y acepta el néctar y los buenos auspicios que se te ofrecen... Krishna es sumamente misericordioso y bueno, pero ya empieza a mosquearse con tu actitud frívola e indiferente. Vives con devotos, pero continúas pasando de todo y rehúas servir a los pies de loto de Krishna. Piensa que Krishna te cogerá y no podrás resistirte a su llamada y piensa también que Krishna pone a todos en su sitio». Y casi gritando acabó con un: «Eres el sirviente de Krishna, te guste o no, ¡pues entrégate a Él de una p... vez!».

Me contuve para no contestarle lo que tenía ganas de decirle y que era algo así como: «¡Cállate de una vez, *vaishya* fanático e impertinente!». ¡A ti quién te manda meterte

donde nadie te ha llamado; ocúpate de tus cosas que yo me ocuparé de las mías! Pues... ¿quién te ha dado vela en este entierro?».

Pero estábamos en la tierra de Krishna, de las gopis y sus vaquitas, el entorno era bucólico e idílico, así que me contuve y farfullé mansamente: «Pensaré en tus sabias palabras, ¡oh, predicador insigne!» y a continuación me encerré en un mutismo absoluto.

Vrindavana: templos, *padikramas*, vacas, monos y cerdos

Vrindavana, como Varanasi (Benarés), es una de las ciudades sagradas de India; se calcula que en ella hay entre 5.000 y 6.000 templos. Todas las ramas del hinduismo, al igual que la totalidad de *sampradayas*, así como familias particulares, tienen su templo en Vrindavan. Visitar los templos, tomar *dharsan* (que significa obtener o recibir gracia) y dar una limosna en los mismos son las actividades recomendadas al peregrino piadoso. También fueron los pasatiempos espirituales que nosotros practicamos más activamente. Para ello, Yadunandana contactó con un devoto italiano, Devaki, excelente conocedor de la geografía o arquitectura sagrada de la ciudad, que fue el encargado de programar, con gran acierto, un conjunto de itinerarios en esta dirección. Salíamos de buena mañana y Devaki, que conocía Vrindavan como la palma de su mano, nos conducía con seguridad a los diversos objetivos del día. En mi diario aparecen los nombres de dioses y diosas, avatares y semidioses, tales como Brahma, Shiva, Vishnu, por supuesto Krishna y Jagannatha, así como Kali, Durga, Lakshmi, Sarasvati, Párvati, Devi, Ganesh, Garuda, Hanuman, Karttikeya, además de Radha, Rama, Narayana, Maitreya y otras efigies, que no sé si tenían nombre o no, como la vaca Madre que da de mamar a sus terneros o el Lingam, el símbolo fálico de Shiva...

En fin, un mundo religioso, espiritual y también económico abigarrado en el que no me veo capaz de entrar. Por consiguiente, me limitaré a contar una serie de aspectos triviales y anecdóticos, pero que a mí, como desconocedor de ese universo simbólico, me llamaron poderosamente la atención.

La entrada en un templo cualquiera implica siempre el descalzarse y quitarse los calcetines que han tocado el suelo y están contaminados. Hay que entrar, pues, con los pies desnudos, aunque el suelo –en muchos casos de mármol– de buena mañana está helado. Después de las reverencias y adoraciones pertinentes, el *sadhu* o *pujari* de turno nos ofrecía *darshan*, es decir la gracia del dios o diosa al que el templo estaba dedicado. En general, el *darshan*, que también servía para estimular la limosna del peregrino, se

materializaba en unos pastelitos que había cocinado y bendecido el mismo *pujari*. Uno de los devotos del templo Hare Krishna me había advertido que no comerlo era una ofensa grave, pero cuando me fijaba –y los ojos se dirigían indefectiblemente hacia allí– en las manos y las uñas del *sadhu*, adornadas con una suciedad y mugre de semanas y que eran las que habían amasado el pastelito, me entraban unas arcadas imparables y era incapaz de deglutirlo. Me lo guardaba para dárselo a algunos de los perros escualidos que deambulaban por las calles y que, por supuesto, lo devoraban encantados, y yo tranquilizaba mi conciencia pensando que con el *darshan* bendecido quizás mejoraba el duro karma del pobre animal. En los templos asistimos y participamos en diversos *artiks*, *aratis* y *pujas*, ceremonias de ofrecimiento y adoración a las diversas deidades que presidían los templos.

También realizamos dos *padikramas*, nombre con el que se designa la peregrinación a un lugar santo y en el que se recomienda andar descalzo. El primero, de unos ocho o nueve kilómetros de longitud, fue por la misma a ciudad de Vrindavan y tenía como objeto recorrer los diversos lugares en los que la tradición vaisnava sitúa los pasatiempos del Krishna niño. Nos acompañó y guió un antiguo devoto mexicano que llevaba viviendo en Vrindavan desde hacía doce años. Había sido discípulo directo de Prabhupada y tenía un parecido físico extraordinario con Sean Connery. Su nombre era Kurma Rupa.

Recuerdo un recorrido urbano de una gran suciedad, plagado de defecaciones de vacas, cerdos y humanos que había que sortear con los pies descalzos. Asimismo, los tramos con aguas podridas y fétidas en las que orinaban o defecaban hindúes adultos eran frecuentes. De todas formas, estos contratiempos se veían compensados por las explicaciones de Kurma Rupa, que contaba los pasatiempos del Krishna niño con tanta unción que nos hacía olvidar lo que pisaban nuestros pies. Además, el *padikrama* por Vrindavan tenía unas indulgencias muy generosas, pues equivalía nada más y nada menos que visitar los 5.000 templos y lugares de culto de la ciudad.

El segundo *padikrama* fue a Govardhana, una colina sagrada de Vrindavana y tierra sagrada de Krishna, que hay que recorrer, como en el caso anterior, descalzo. Recorrimos los veinticuatro kilómetros con un grupo numeroso de devotos en *harinama*, canto devocional de los nombres de dios entonados colectivamente con las *mridangas* (tambores) y otros instrumentos. También aquí el objetivo de la peregrinación era purificarse y solicitar humildemente una actitud de *prema*, o sea, el amor puro por dios.

Un devoto español, Devarsi, que había conocido en Nueva Vrajamandala y que vivía en India, entre Vrindavan y Jaipur, se unió al *padikrama* y fue un cicerone espléndido a lo largo de todo el día. Disertó sobre los árboles, el paisaje, la gente, las costumbres hindúes, la mitología, la astrología, la arquitectura, la religión, la medicina ayurvédica, y también sobre los monos, de los que hablaré un poco más adelante. Nos contó asimismo las diversas formas de peregrinar hasta Govardhana. Así, algunos llevan una estera y a medida que van avanzando la dejan en el suelo para besarla y «dar reverencias». Otros llevan consigo 108 piedras en un bolso y a cada piedra que van arrojando al suelo deben hacer nada más ni nada menos que 108 reverencias, con lo cual la peregrinación puede resultar casi interminable. Devarsi, que posee una erudición infinita (poseía ya que dejó el cuerpo hace pocos años en el mismo Vrindavan) y un fino sentido de la ironía, comentaba que es bueno hacerlo así porque después de besar el suelo millones de veces uno se «vuelve más humilde...». Un devoto español comparó el *padikrama* a Govardhana con el Camino de Santiago.

India en general e ISKCON en particular son firmes defensores de las vacas y, como ya indicaba, en algunos templos una gran vaca divinizada –la Madre Vaca por excelencia– daba de mamar a su ternero y grupos de fieles que parecían campesinos daban vueltas a su alrededor.¹⁵⁵ Tanto en Mayapur como en Vrindavan los templos Hare Krishna tienen su *goshala* o establo. Kurma Rupa me comentó que tienen doscientas vacas, lo cual no es mucho para ser la tierra en la que vivió Krishna hace 5.000 años, rodeado de vacas y de las pastorcillas –las *gopis*– de las vacas. El mismo devoto me dijo que beber leche de vaca ayuda al cerebro a comprender las escrituras y que incluso la orina de estos animales es beneficiosa. Al solicitarle más detalles sobre el asunto, me explicó que la primera orina de la vaca mezclada posteriormente con determinadas hierbas medicinales prescritas por la medicina ayurvédica es muy auspiciosa para las dolencias del hígado.

Kurma Rupa me confesó que a él le encantaban las vacas y que para gozar de su compañía durante años vivió en el mismo recinto del *goshala*. Consideraba que las vacas son animales y por consiguiente viven en un estado de ignorancia, pero son nobles y buenas. Me explicó que tenía unas dolencias (que no especificó) y consultó a Devarsi, gran conocedor de la astrología y la medicina védica, para ponerles remedio. Devarsi le recomendó que ofreciera chapatis a alguna vaca, cosa que le encantó debido a su amor por el ganado de Krishna. Así que cada domingo amasaba dos kilos de harina con los

que cocinaba chapatis para regalar a la vaca más grande de Vrindavan. Esta, que tenía un nombre que he olvidado, deambulaba siempre por las orillas del río Yamuna. En una de las salidas con Kurma Rupa, la divisó, la llamó y la enorme vaca corrió contenta a saludar a su protector, que en esta ocasión no tenía comida para ella. De todas formas, la acarició tiernamente y el animal levantaba su cabeza para que él le rascara debajo del grueso cuello. El mismo devoto nos «presentó» a los dos toros sementales del *goshala* –*Krishna* y *Balaram*–, que también acudieron mansos y amistosos. Recuérdese que de las vacas también se aprovechan las boñigas que recogen niños y mujeres; las pastan, las ponen a secar y las utilizan para la cocina del hogar o las venden a diez piezas por una rupia.

Si la vaca es símbolo de abundancia y metáfora de la madre nutricia, Hanuman, el dios mono, es uno de los grandes devotos de Rama, por lo que en los templos y *ashrams* hindúes y vaisnavas abundan estos animales. Varios devotos (Kurma Rupa, Devaki y Devarsi) los habían descrito como muy astutos, agresivos y ladrones, ya que procuraban robar algún objeto a los peregrinos desorientados y obtener, a cambio de la devolución, algún plátano u otra fruta o chapatis. Nos recomendaron vivamente la mayor indiferencia hacia ellos y sobre todo no ultrajarlos con algún gesto de amenaza, pues el mono lo recordará y aprovechará el menor descuido nuestro para vengarse.

No diré que todas estas historias me sonaron a puras paparruchas, pero sí que pensaba que tenían un escaso fundamento. No obstante, la experiencia me demostró fehacientemente que lo que contaban era cierto. Estábamos visitando un templo en Vrindavan con un inmenso jardín y con centenares de monos encaramados en los árboles. Devaki, el devoto italiano que nos guiaba, me aconsejó que guardara las gafas para evitar sorpresas, pero no le hice caso. Iba caminando detrás de los devotos y tenía a otro a mi espalda que fotografiaba el entorno. De repente, sentí que un cuerpo muy pesado caía sobre mi mochila y una cola, extraordinariamente maloliente, me acariciaba el rostro. Gauranga bramó a mis espaldas: «¡Cuidado con el mono!», y ya fuera por su bramido o por mi aullido de sorpresa y espanto, el animal no atinó a robarme las gafas. Continuamos el recorrido y al cabo de un momento otro ejemplar –no sé si el mismo mono u otro– me agarró fuertemente por los pantalones. Atemorizado por los ataques, corrí hacia un árbol y rompí una rama para defenderme, con tan mala fortuna, que el árbol era un *tulasi*, y el devoto guía me chilló: «¡No, no, no que este árbol es sagrado!», y rápidamente vino hacia mí, me arrancó la rama de las manos y la dejó respetuosamente

en el suelo. En efecto, acababa de cometer casi un doble sacrilegio, pues había desgajado la rama de uno de los árboles más sagrados de India con la intención de darle un buen bastonazo a un descendiente de Hanuman o por lo menos a un ejemplar de su misma especie.

Para redondear la mañana, al poco rato pisé una defecación de mono; íbamos sin zapatos, pero con calcetines, así que los dejé allí mismo pensando que quizás alguien los limpiaría de la asquerosa viscosidad del excremento del simio y los reciclaría.

Por asociación de ideas, esa anécdota me recuerda otra batallita en este caso relacionada con un cerdo. En Mayapur, pero mucho más en Vrindavan, había auténticas piaras de cerdos de todos los tamaños, pelajes y colores (pero principalmente negros) que correteaban por las calles, aparentemente sin dueño, pero parece que sí lo tienen. Los cerdos buscan la comida por las basuras y estercoleros y con sus hocicos rastrean las aguas residuales. Kurma Rupa, el devoto tantas veces citado en estas últimas páginas, comentó que los cerdos son como las brigadas de limpieza de las ciudades indias, pues se comen todos los restos, incluidos los excrementos de otros animales, los humanos y los suyos propios. A ellos se los comen «los indios más bajos» (supongo que los intocables), según expresión del mismo informante.

Pues bien, retomando aquí lo que contaba sobre la peregrinación a Govardhan, cuando ya faltaba poco para llegar al final y mis pies estaban llagados con pequeñas heridas, tuve la mala fortuna de pisar un excremento de cerdo. La sensación fue horrible, no solo por el asco que la pisada me produjo, sino también por la paranoia que se apoderó de mí de que las heridas de mi pie se infectarían sin remedio. También aquí los dioses indios – y Krishna el primero– acudieron en mi ayuda y nada ocurrió, pues pude regresar a la vida cotidiana sin problema ninguno.

Algunas constantes de la filosofía vaishnava

Hace casi cincuenta años que un antropólogo inglés –Robin Horton– publicó un artículo titulado «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental» (1976) en el que comparaba la lógica interna de ambos sistemas, el africano y el occidental. Para definirlos y contrastarlos se basaba en la distinción establecida por Karl Popper sobre dos tipos de predicamento distintos: el predicamento cerrado y el predicamento abierto. En palabras de Horton:

«La diferencia que considero fundamental es muy simple. Es la de que en las culturas tradicionales no existe una conciencia desarrollada de las alternativas al conjunto de los principios establecidos; mientras que en las culturas orientadas científicamente dicha conciencia está muy desarrollada. A esa diferencia es a lo que nos referimos cuando decimos que las culturas tradicionales son “cerradas” y las culturas orientadas científicamente “abiertas” (Horton, 1976, págs. 88-89).

Para desarrollar las diferencias entre un tipo de predicamento y otro, Horton se inspiró en Evans-Pritchard, el gran antropólogo de Oxford que analizó la concepción de los zande (o azande, un grupo africano del Sudán), que explican el funcionamiento del mundo a través de la brujería, actividad omnipresente en su sociedad. Según Evans-Pritchard, de nuevo citado por Horton:

«Todas sus creencias tienen cohesión, de modo que, si un zande tuviera que abandonar la fe en el exorcismo, habría que renunciar a su fe en la brujería y en los oráculos... En esa red de creencias, cada hilo depende de los demás, y un zande no puede salir de sus mallas, porque ese es el único mundo que conoce. La red no es una estructura exterior que lo rodee. Es la textura de su pensamiento y no puede pensar que su pensamiento es falso» (Horton, 1976, págs. 89-90).

Y el bucle argumental se cierra diciendo:

«[los zande] razonan de forma excelente en el lenguaje de las creencias, pero no pueden razonar fuera de sus creencias o en contra de ellas, porque no disponen de otro lenguaje para expresar sus pensamientos» (Evans-Pritchard, citado por Horton, 1976, pág. 91).

Así pues, la ausencia de la más mínima conciencia de las alternativas contribuye a la aceptación plena de los principios filosóficos y/o religiosos establecidos y elimina la más mínima posibilidad de impugnarlos.

Pienso que se puede afirmar que la totalidad o casi totalidad de las concepciones y de los sistemas simbólicos religiosos siguen esas pautas: cimentan sus fundamentos en dogmas y verdades eternas que no contemplan alternativas posibles a lo que debe ser creído por fe inmutable. Es «palabra de Dios».

Para cualquier persona adherida firmemente a una concepción religiosa o espiritual – sea cristiana, budista o sufí–, y por supuesto también Hare Krishna, el sistema en el que se mueve le resulta, como señalaba Horton, de una coherencia interna incontestable y no puede salirse de sus mallas mentales porque este es el único mundo que le parece fiable.

Establecido esto a nivel global, centrémonos ahora en algunos de los grandes ejes que aparecen de forma continua, a modo de símbolos dominantes, en la terminología de

Victor Turner (1980), en la filosofía vaishnava. Al primero lo llamaré el principio de autoridad. La autoridad procede de Dios y, vicariamente, de sus representantes en la tierra. Krishna, encarnado en Vrindavan hace 5.000 años, es quien detenta la autoridad suprema, basada en su omnipotencia, omnisciencia y en que es el creador de todos los mundos. Su inmensa sabiduría y su voz se expresan en los textos védicos y principalmente en la *Bhagavad-gita*. En el siglo XVI, como veremos en el último capítulo, un avatar bengalí de Krishna fue Sri Caitanya Mahaprabhu, que se encarnó en la zona de Mayapur, aunque, junto con los llamados seis *goswamis* de Vrindavan, desencarnó en esa última ciudad.

El tercero, el devoto puro en su grado máximo, es Swami Prabhupada, fundador del movimiento y conocido y venerado con múltiples títulos de honor y gloria: Su Divina Gracia A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *acharya* fundador de la Sociedad Internacional para la Consciencia de Krishna es el más frecuente. En cualquier caso, Srila Prabhupada, o sencillamente Prabhupada, está omnipresente en la vida del devoto: tiene su propio altar en todos los templos (con su figura de tamaño natural), recibe diariamente la veneración de los fieles que se postran ante él y en la liturgia del Guru Puja y Kirtan recibe un trato similar al prodigado a las deidades (cambio diario de ropas y atuendo, lavado, ofrecimiento de los mismos bienes y regalos destinados a los dioses) y es objeto de una extremada consideración y respeto. Prácticamente todos los libros que se escriben en el seno de ISKCON le están dedicados e innumerables fotografías adornan los templos y *ashrams* de la congregación.

Asimismo, Prabhupada es percibido como el transmisor directo de la filosofía y espiritualidad vaishnava y el maestro espiritual por excelencia. A través de él se legitima el liderazgo discipular que representan las figuras de los *swamis*, gurús y *sannyasis*, a los que pronto me referiré. Digamos que, en las conversaciones de la vida cotidiana con los devotos, continuamente se cita con reverencia el nombre del *acharya* fundador, de quien se resaltan su habilidad en los menesteres más materiales y terrenales y, por supuesto, su absoluta autoridad espiritual. También se comenta de su persona que era muy exigente con sus discípulos porque también lo era consigo mismo.

Los que fueron sus discípulos directos gozan de una consideración especial y muchos son, a su vez, maestros espirituales. Cada devoto debe buscar un maestro espiritual a quien debe obediencia y sumisión absolutas: él es el representante de Krishna en este mundo y, por consiguiente, es digno de los mismos respetos. Es él también quien decide

iniciar o no a sus discípulos y les da nombre. Mi amigo Yadunandana, investido como *sannyasi* en una solemne ceremonia en el templo de Radhadesch,¹⁵⁶ recibe el trato honorífico de Maharaja y los devotos, principalmente los devotos novicios o *bhaktas*, cuando se cruzan con él, ya sea en el exterior o en el interior del templo, se prosternan tendiéndose completamente y tocando el suelo con su frente. El bastón de renunciante es, también, un signo de autoridad, es decir, un bastón de mando, y en todas las ceremonias litúrgicas los *swamis* y *sannyasis* ocupan los lugares de preferencia.

El devoto, al entrar en el templo, debe postrarse completamente delante de las deidades y también delante de la efigie del devoto puro, Prabhupada. Las reverencias son uno de los signos más visibles de sumisión a los seres más espirituales. En este sentido, he leído y escuchado en numerosas ocasiones que el hombre ha sido creado y ha llegado a este mundo para servir a Krishna y a todos aquellos que lo han representado y representan en la tierra. Esa servidumbre se expresa, como ya se ha apuntado, a través de los collares que los devotos anudan a sus cuellos y que recuerdan el yugo de los animales o las cadenas de los sirvientes y perros domésticos.

El liderazgo de Prabhupada, siguiendo una tradición religiosa típica del hinduismo (y del budismo), adoptó un cariz autoritario que favorece el culto a la personalidad y que ha sido seguido sin demasiadas fisuras por sus sucesores. En ISKCON se defiende la necesidad de un liderazgo fuerte, «sin autoridad clara –nos decía un devoto avanzado, profesor en Mayapur–, es el caos».

La autoridad se fundamenta en el nivel espiritual alcanzado en esta vida. Es decir, a mayor grado de perfeccionamiento espiritual, mayor prestigio y poder, pues la autoridad posee un fundamento claramente teocrático. Quienes gozan de ese poder en ISKCON son los *swamis* y *sannyasis*, es decir, los renunciantes que tienen a su cargo a los discípulos que ellos mismos han iniciado. Se trata de un sistema clientelar similar a lo que en la teoría antropológica se denominan «los grandes hombres» o «*big men*» de determinados contextos tribales.¹⁵⁷ Cuantos más seguidores, o discípulos en el caso de los *swamis*, tengan mayor es su nivel de carisma, influencia y poder. De ahí también que se considere una auténtica tragedia que un gurú influyente y todopoderoso «caiga». «Caer» significa dejar de cumplir con sus obligaciones y, por ejemplo, en el caso de los *sannyasis* célibes, enamorarse de una mujer o tener algún lío amoroso público. Este fue el caso del otrora líder espiritual europeo de enorme carisma Bhagavan, que cayó y arrastró en su derrumbe a los numerosísimos discípulos que él mismo había iniciado y

que tuvieron que buscarse otro gurú iniciador. Las víctimas que yo mismo he conocido lo vivieron como una auténtica debacle vital. Un trabajo académico de Yadunandana (2011) titulado *Vaishnava Sannyasis in Modernity: Their Lives and Challenges* analiza con profundidad esa figura y sus circunstancias.

La India o India, sin artículo como a este inmenso país se refieren siempre los devotos, es otro de los grandes símbolos dominantes en el universo vaisnava. En efecto, la antigua civilización hindú es siempre el modelo a seguir. En India se encarnaron Krishna y sus avatares, Caitanya Mahaprabu y Srila Prabhupada, además de otros innumerables maestros espirituales. También el sistema del *varnashrama-dharma*, y su correlato de la organización por castas y *jatis*, es considerado modélico (en el apartado primero, que titulé «Los deseos de Prabhupada», desarrollé con cierta amplitud el tema).

En el día a día, las alusiones de los devotos a India son continuas en frases tales como: «Vivir en India es un regalo» o «Vivir en India es una bendición o un lujo»; también «India engancha», etc. Y son muchos los que aluden a la necesidad de viajar allí con cierta regularidad para «cargar pilas» y empaparse de toda la espiritualidad que el contexto hindú vaisnava ofrece. Los *grihastas* que se lo pueden permitir envían a sus hijos a los *gurukulas* de Vrindavan o de Mayapur para que sean educados a la manera clásica y evitar así la escuela occidental, la de los *karmis* materialistas y con escasos valores.

En la misma dirección, en India conocí a varios devotos y devotas que habían decidido vivir allí para siempre, lo que les permitía la *sadhana-bhakti* o desarrollo de la vida espiritual con mayor eficacia. En este sentido argumentaban que la mayor simplicidad de la vida material favorece el deseo de espiritualidad y que los pobres –la inmensa mayoría de los habitantes de India– son más espirituales «por naturaleza», es decir por nacimiento, a diferencia de los occidentales, que lo son por voluntad explícita de serlo. Que la pobreza y el tercermundismo favorecen la espiritualidad, y el capitalismo, vinculado al materialismo y a la sociedad de consumo, la ahogan era un lugar común en muchas conversaciones y encuentros.

A pesar de que los templos más importantes están en las ciudades tantas veces mencionadas como Vrindavan, Mayapur o Bombay (también en Jaipur o Jagannath Puri), las preferencias de Prabhupada, y por consiguiente también de sus seguidores, se encauzan hacia India rural, agrícola y campesina, con su orientación a la subsistencia y la economía de trueque y reciprocidad. También escuché en esta dirección que es mucho

mejor para el espíritu vivir en una barraca de barro y con el suelo de tierra que no en una construcción de obra, con lo que esto implica y refiere al papel nefasto del dinero o *lajmi*. La visión de Kaliyuga como algo absolutamente desastroso está siempre presente en la concepción vaisnava de la realidad.

Pero la idealización continua de India contrasta con las opiniones que habitualmente se expresan sobre los hindúes de carne y hueso: corruptos por naturaleza desde el primer ministro hasta el último barrendero, incapaces de respetar ningún trato y siempre predispuestos al engaño y al fraude, falsos, según la expresión, como los duros sevillanos, pedigüños, holgazanes, que no tienen palabra, y capaces de vender –no en ISKCON, pero sí en general– los servicios religiosos más sagrados por unas miserables rupias... De esta forma se justificaban algunos tratos económicos que observé –aquí sin mencionar nombres– de devotos con hindúes, manejados con auténtica crudeza o incluso crueldad.

Esta continua ambivalencia siempre me llamó la atención: por un lado, la admiración del devoto hacia los hindúes, porque estos han nacido en la tierra donde se encarnó Krishna y en este sentido son almas avanzadas y, por el otro, la actitud racista y xenófoba del colonizador blanco, convencido de su absoluta autoridad y superioridad sobre etnias y razas inferiores poco civilizadas a las que hace un favor en someterlas.

Sintetizando: que «la vida sencilla y el pensamiento elevado», uno de los lemas de Prabhupada, es más fácil en una aldea india que en un barrio de Nueva York, San Francisco, Barcelona o Madrid.

Una nueva anécdota para finalizar. En la batallita ya contada del *padikrama* de Govardhan, además de pisar un asqueroso excremento de cerdo, me clavé un gran pincho en un pie. El comentario del devoto Devarsi fue: «Claro, ahora vivimos en Kaliyuga, lo que significa que hay árboles inauspiciosos con pinchos y púas. En tiempos de Krishna no los había y toda la naturaleza era mucho más amable». En otras palabras, para quien se mueve en el predicamento cerrado, según la terminología de Horton, todo cuadra, incluso el porqué alguien se clava un pincho en un pie.

Encuentros con el budismo

Mi primer contacto con el budismo fue en París, en el otoño del 2006. Como ya señalaba en la introducción, cada día, sin falta, acudía a la excelente biblioteca en ciencias

sociales de la Ecole des Hautes Études, en el bulevar Raspail. Allí, entre centenares de anuncios sobre actividades de lo más diverso, se destacaba un cartel impactante: un joven monje budista (con rasgos occidentales), vestido con una túnica blanca impoluta, rapado totalmente y con la mirada perdida en el horizonte meditaba sentado en un campo verde en plena naturaleza. El anuncio o cartel invitaba a participar en un ciclo de conferencias sobre budismo en un espacio relativamente cercano.

En el atardecer de uno de los primeros días de octubre y en medio de un auténtico diluvio, me desplazé al lugar indicado. Al preguntarle al portero dónde se daban las conferencias, me señaló una monja joven, con la cabeza rapada, las vestimentas monacales y extraordinariamente obesa, aclarándome que también ella iba al mismo sitio. En mi diario de campo, esta mujer aparecerá con el poco caritativo mote de «la Gorda de Vauginard». En la entrada de la sala hay una gotera inmensa y el suelo está empapado de lluvia; a pesar de ello, hay que descalzarse, sortear el agua del suelo y, justo en la entrada, un joven –bautizado a su vez como Cerbero, el portero– me exige, sin contemplaciones, el óbolo de diez euros. Pago, entro y me siento. Al poco tiempo entra en la sala, pero por otra puerta, una segunda monja, también joven y rapada al cero, que resultó ser la conferenciante. La monja obesa se levanta como un resorte, nos hace levantar a las doce o trece personas que asistimos y nos manda sentar cuando la conferenciante así lo ha hecho.

La conferenciante –cuyo nombre de iniciada es Shetchuk– nos anuncia que el tema de la disertación del día versará sobre la muerte. A continuación, comentaré con un cierto detalle la estructura de la sesión y sus fases, ya que estas se sucedieron de forma casi idéntica en todas las demás sesiones del curso:

1. Introducción global a la temática de la muerte, comentando que desde siempre el temor a morir ha sido causa de sufrimiento y angustia en la humanidad y preferimos, siempre según Shetchuk, no pensar en él.

2. Después de estos minutos de charla introductoria, se nos pide que relajemos la mente para meditar. Una buena postura corporal y la respiración son claves para serenar los sentidos y el pensamiento.

3. Cánticos: Cerbero, el portero, nos reparte unos impresos con las letras de los cantos en francés y en tibetano (¿o pali?) que resultaron ser unas melodías muy pegadizas. Cantan únicamente las dos monjas y Cerbero, que entona las canciones como un tenor de ópera.

4. En la conferencia propiamente dicha, Shetchuk, siguiendo la doctrina del fundador del grupo, Venerable Geshe Kelsang Gyatso, nos habla de la vida espiritual y el cómo la muerte es la puerta de entrada a esa vía del espíritu. Combina la explicación, efectuada con voz muy pausada y monótona, con largos silencios y una media sonrisa que recuerda los ojos cerrados y la cara risueña del Buda Shakyamuni. El discurso doctrinal es más bien trivial y de una gran pobreza, enfatizando aquella idea común de que somos viajeros en este mundo y no sabemos, cuando nos levantamos de buena mañana, si el día que comienza será el último o no. «*Je peux mourir aujourd'hui*», repite como un mantra lúgubre, y apegados como estamos a la vida material no nos preparamos para una buena muerte. Una retahíla de lugares comunes complementa el argumento: la muerte escoge a quien quiere y cuando quiere; también los ricos y famosos mueren jóvenes (se sirve del ejemplo de Jim Morrison y su tumba, una de las más visitadas del cementerio parisino de Père Lachaise), los accidentes mortales en carretera son continuos y finaliza su monólogo con una reflexión sobre la similitud del sueño y la muerte. Para concluir, nos recomienda cultivar un espíritu calmoso, ligero, perfeccionado por la sabiduría y la compasión, único medio para garantizar «*une bonne renaissance*».

5. Nos pide que reflexionemos unos minutos sobre lo que nos acaba de decir, cosa que hacemos de nuevo con los ojos cerrados y en silencio absoluto.

6. Nos anima a comentar el tema tratado en *petit comité*, es decir, con las personas que tenemos al lado. Rápidamente se forman tres corros y en el que a mí me ha tocado enseguida toma protagonismo una muchacha joven y con ganas de hablar: nos comunica que su padre se suicidó hace tres meses y que ni ella ni el resto de la familia han sabido digerirlo. En pleno duelo, busca todo tipo de «*reassurances*», y por este motivo está aquí, ya que se enteró de lo que trataba la conferencia de hoy. Todas y todos –excepto yo mismo– hacen confidencias al resto sobre la muerte de familiares y personas allegadas, y resulta que todos estamos traumatizados por alguna muerte reciente (incluido yo, pues mi madre había muerto, después de un duro y largo periodo de deterioro físico y mental, quince días antes de ir a París). Una de las personas de mi grupo comenta que lo que más le ha irritado de la conferencia es el comentario de que cuando alguien muere joven es, sencillamente, porque en otras vidas causó muertes prematuras.

7. En la fase siguiente, «*Poser des questions*», se le cuestionará a Shetchuk el tema, y ella se reafirma con contundencia en su afirmación: esta es ni más ni menos la ley del

karma, que es inapelable, nos guste o no. De esa ley dependen también los renacimientos a vidas futuras.

8. Pasadas las diez de la noche, cantamos un último himno u oración y bajamos al vestíbulo del edificio, donde la Gorda de Vauginard reparte zumos de fruta y unas galletas realmente exquisitas. Continuamos hablando, ahora más distendidamente sobre el tema del morir. Una de las contertulias muy elegante y de unos ojos azules que llaman la atención comenta que perdió a su marido hace tres años y que ni ella ni su hijo –de doce– han podido superar el trauma. El niño está «colapsado» y ella sufre porque no sabe cómo manejar la situación...

Pienso que el argumento central de este primer encuentro –*thanatos*– resultaría premonitorio del carácter pesimista de la filosofía budista (aunque otros prefieren hablar de «realismo», más que de pesimismo), que Shetchuk fue introduciendo en las conferencias posteriores, en las que fue desgranando los grandes ejes o temas del budismo: las marcas de la existencia, las Cuatro Nobles Verdades, el camino de la budeidad con el Óctuple Sendero, las Tres Perlas del budismo, etc.

La síntesis doctrinal del ciclo tal como la dejé escrita en mis cuadernos de campo sería:

- Vivimos en un mundo fuertemente contaminado y también nosotros sufrimos esta contaminación; la realidad o aquello que pensamos que es la realidad no es tal, sino algo que se desvanece, y únicamente el conocimiento y la sabiduría que nos proporcionan las enseñanzas del Buda Shakyamuni nos pueden librar de esta miseria opresiva.
- Todos nuestros deseos se frustran y nuestro apego (el concepto era siempre el de *attachement*) a los objetos, a las personas, a las doctrinas está en la base de nuestro malestar y de nuestra aflicción.
- La conclusión es que la vida humana es una asquerosidad de principio a fin: el niño nace llorando y gritando porque teme nacer¹⁵⁸ y se pasa la vida sufriendo (y llorando), atormentado por el temor a morir. Y esto no es válido únicamente para la vida presente, sino que todas las existencias vividas a través de los renacimientos han sido igualmente miserables y han estado plagadas de todos los dolores inherentes a la misma condición humana.

A pesar de este panorama tan desolador, la conferenciante a menudo se formula el interrogante subyacente a nuestras existencias: «¿Qué quiero?» y la respuesta: «¡Ser feliz!». Pero la felicidad no pasa por lo que anuncia la canción, «salud, dinero y amor», y menos aún por el «vino, mujeres (hombres, si se trata de una mujer) y rock and roll», del que sale de marcha, sino que la auténtica felicidad se consigue a través de la pacificación del espíritu y la superación del karma implícito en la rueda del samsara. Pero ¿cómo conseguirlo?

Shetchuk, que obviamente procura dirigir el agua a su aceña, nos anima a participar en el encuentro anual del budismo kadampa –la IV Celebration du Dharme en France–, a celebrar en un fin de semana intensivo, pues, según ella, allí encontraremos las respuestas a nuestro anhelo de felicidad.

Así pues, motivado en parte por el deseo de ser feliz, y quizá más aún por la curiosidad de conocer de cerca el sistema propuesto por los budistas kadampa para conseguirlo, me apunté al evento de ese largo fin de semana espiritual, que se iniciaba un viernes por la tarde y finalizaba la noche del domingo. A continuación, me centraré, fundamentalmente, en ciertos temas doctrinales y en el encuentro como espacio de sociabilidad. También mencionaré otros aspectos como el económico, el culto a la personalidad, etc., que me llamaron la atención.

En las diversas sesiones teóricas se insiste en algunos ejes doctrinales ya reseñados en páginas anteriores como la *sagesse de la vacuité*, la ecuanimidad y la compasión, y se manejan profusamente los grandes conceptos de la terminología budista (y también hinduista), tales como: *dharma*, *sadhana*, mantra, mandala, karma, *bodhisattva*, *mudra*, meditación, *sutra*, *sangha*, iluminación, etc.

Uno de los actos centrales del primer día es la llamada «Transmission du pouvoir de Mandjurshi», que será conducido por la protagonista estrella de esta celebración: la lama Guen Kelsang Lhamo, una religiosa con un carisma y una capacidad de comunicación excepcionales, que presidirá todos los actos clave del cuarto Dharma. La Transmission, en concreto, es una ceremonia de trasfondo mágico en la que los participantes, tanto si lo deseamos como si no y tanto si estamos despiertos como dormidos, recibimos las gracias de Mandjurshi –paz, amor, compasión, sabiduría, *bodhichitta*...–, con unos resultados maravillosos que nos liberan de los sufrimientos y el poder dejar la oscuridad para aproximarnos a la iluminación. La ceremonia finaliza con una visualización de

Mandjurshi que nos transmite generosamente su sabiduría (añadiré que en mi caso con unos efectos más bien limitados y mediocres).

Guen Kelsang Lhamo nos hace meditar y recitar mantras con gran habilidad. Realmente la meditación colectiva de más de 150 personas (algunos inscritos cifraban el quórum en 180 participantes en los momentos más densos), con los ojos cerrados, sin mover un músculo y con un silencio absoluto resultaba impresionante. También la recitación del mantra *Om Anapatsana dhi*, que puede traducirse como «Oh, Buda, por favor, dame la sabiduría profunda del Dharma». Repetimos la oración o mantra un centenar de veces. En otros momentos nos limitaremos a reiterar el *dhi* que funciona metonímicamente como la totalidad del resto del mantra.

El mensaje seminal que se nos repetirá por activa y por pasiva a lo largo del intenso fin de semana es que podemos ser felices en esta vida. Pero solo lo conseguiremos si nos decantamos decididamente por un entrenamiento espiritual que conduzca a la iluminación y al nirvana. Para ello es preciso que afinemos nuestros engranajes mentales y reparemos nuestro espíritu perturbado para mejorar interiormente y avanzar por el camino de la budeidad. Es preciso, pues, «domar» la mente y el espíritu (el concepto utilizado es siempre «*maîtriser*»), limpiar el cúmulo de suciedades que nos cubren y ahogan y redescubrir la belleza interior, la perla o el diamante en bruto que incluso sin saberlo albergamos en nuestro ser más profundo. El camino es arduo y debemos ser constantes practicando la *sadhana* y el *dharma* con un «*effort joyeux*» y mirando con compasión a los demás. Esa es la senda para alcanzar el objetivo: la imperturbabilidad, la budeidad y el *bodhi* o despertar iluminado.

Complementariamente a asentar o reforzar los aspectos doctrinales, la Celebration du Dharma en France cumple con unos objetivos de sociabilidad de primer orden, ya que permite el reencuentro en París de personas que viven en diversas partes de Francia que pertenecen a la misma escuela. Los abrazos continuos, besuqueos múltiples y saludos efusivos de las primeras horas denotaban a las claras esta búsqueda de hermanamiento y confraternidad no solo espiritual, sino también social.

Distinguiré dos tipos de participantes: lo que podríamos denominar el núcleo duro o profesionalizado y el personal asistente de simpatizantes y seguidores. Evidentemente, los primeros son los monjes y monjas que han tomado iniciación, que van rasurados sin distinción de género y que visten los hábitos del colectivo kadampa. Llama la atención su juventud, tanto en los varones como en las mujeres, y también el hecho de que todos

son franceses. No vi ni un solo rostro asiático y menos tibetano. Después de observarlos atentamente, diría que en general se trata de personas sosegadas y tranquilas –con el carisma especialísimo de la lama principal ya mencionada–, aunque tampoco faltan algunas religiosas que parecen rayar en la psicopatía.

Por lo que respecta al personal que asistió a la IV Celebration du Dharme, dominaban las personas de mediana edad que podrían ser clasificados como una mezcla de progres, contraculturales, hipipijos y kumbayás. Entre los varones abundaban los gruesos jerséis de lana y cuello alto, pantalones de pana y largas cabelleras recogidas en cola de caballo, y las mujeres, muchas cuarentonas y cincuentonas de buen ver, iban vestidas con elegancia y con zapatos, bolsos y gafas de marca chic.

Eran frecuentes los unos y las otras sin pareja –posiblemente divorciados/as–, atraídos por la espiritualidad oriental, el yoga, la meditación y también bien predispuestos, por lo que se dejaba intuir, a un buen revolcón tántrico eso sí, no por vicio, sino para emular el abrazo de Shiva y Shakti, y hermanar los *lingams* con las *yonis*. Me llamó la atención un par de amigas, de lo más pijo, que discutían acaloradamente sobre la «*vacuité*» y aquella luz que ilumina el camino del *samadhi*...

Si el misticismo no parecía contradictorio con la espiritualidad tántrica, tampoco los rituales y meditaciones búdicos estaban disociados del negocio puro y duro. Junto a la sala de conferencias y de meditación se desarrollaba un activo *merchandising* en el bar, un pequeño restaurante donde se vendían las comidas y también las figurillas de Buda, de todos los tamaños y posturas, con unos precios exorbitantes, puntos de libro, bolsos y bolsas. Asimismo había una gran mesa dedicada a la *epicerie* y, cómo no, en ella se exponían los libros del venerado fundador –Gueshe Kelsang Gyatso–, que posteriormente adquirí a menos de la mitad de precio en una de tantas librerías de Joseph Gibert del Barrio Latino.

Los negocios materiales corrían a cargo de dos personas que parecían los responsables visibles de este ámbito: la primera era una matrona de facciones duras y pelo canoso –la señorita Rottenmeier en mi diario– que controlaba el mercado sin perder detalle y dando órdenes como una militar de alta graduación; el segundo era el monje de más edad de los que deambulaban por el recinto y que protegía la caja de los dineros como el Golum de *El Señor de los Anillos* y miraba el vil metal con una mirada no solo apegada, sino incluso lujuriosa. En buena lógica budista, pensé que ambos necesitarían varias vidas para pagar la deuda kármica contraída por este apego, exhibido sin tapujos, y tan

contrario a las enseñanzas del Buda Shakyamuni y a las enseñanzas de los maestros de la tradición.

En fin, la maratón budista finalizó el domingo por la noche y a muchos –también a mí– nos dejó en un estado de extenuación física, mental y espiritual que me costó remontar.

Completé la información obtenida en el ciclo de conferencias y en la Celebration du Dharma asistiendo al Centro Bodhichitta de París, con nuevas charlas públicas y rituales diversos. Shetchuk, con la que había simpatizado, me animó a no perder el contacto con el budismo kadampa, pues, según me confesó, había intuido o descubierto en mí un anhelo de budeidad del que quizás ni yo mismo era consciente. Con dos besos castos nos despedimos con el típico: «Volveremos a vernos, ¿no?».

Después de París, tuve algunos otros contactos con el budismo, muy centrados en su personaje más carismático: Tenzin Gyatso, Su Santidad el Dalai Lama.

El actual Dalai Lama viajó a Barcelona a principios de septiembre de 2007 para inaugurar una nueva Casa del Tíbet. Aprovechó la ocasión para pronunciar una conferencia pública en un Palau Sant Jordi de Barcelona absolutamente abarrotado por 13.000 personas, entre las cuales también estaba yo. Fue recibido como una estrella del rock, con unos teloneros de lujo, la Escolanía de Montserrat, que cantó el *Cant dels ocells*, Maria del Mar Bonet, que entonó el *Cant de la Sibil·la*, acompañada por instrumentos tibetanos, y un coro de la comunidad tibetana que cantaron temas tradicionales de su país. El título de la conferencia fue «El arte de la felicidad», el mismo título de un libro que acababa de ser editado en castellano. A nivel de contenido, digamos que aportó pocas novedades y supongo que la inmensa mayoría de los que asistieron –con una donación obligatoria de veintidós euros por persona– fue por el placer de ver en vivo y en directo al maestro oceánico que goza de un carisma indiscutible, más que por la temática desarrollada, mediocre y trivial.

El día anterior –9 de septiembre– Baltasar Porcel había publicado un artículo en *La Vanguardia*, «Con el Dalai Lama», muy ilustrativo sobre el personaje y lo que los lamas en general y el Dalai Lama en particular habían representado en la historia teocrática del Tíbet.

Unos años después, participé y presidí una comisión de doctorado (19 de noviembre de 2014) en la que Adriana Straijer presentó su tesis *El valor fundacional de una autobiografía. My Land and my People (1962) del XIV Dalai Lama*. En el texto resumía

las diez o doce biografías y hagiografías que se han escrito sobre Tenzin Gyatso. La doctoranda fue arropada por una buena representación de los budistas tibetanos de Barcelona, encabezados por el venerable Thubten Wenchen, presidente de la Casa del Tíbet, a quien había escuchado en algunas conferencias anteriores dictadas con entusiasmo, pero sin preparación ninguna.

Recapitulación

De forma similar a los casos anteriores de la vía chamánica y la vía gnóstica, la monástica se nos presenta como una nueva variante de la nostalgia de los orígenes. En este caso, el retorno al Uno, al Todo, a la Completitud representada por la Divinidad, se concreta y materializa a través de la *ascesis* y el apartamiento del mundo, que puede ser físico –el desierto, la cueva o la montaña solitaria–, pero que principalmente es social y simbólico, bien representado por el convento, el monasterio o el *ashram*.

A partir de lo visto en los epígrafes anteriores pienso que la vuelta a los orígenes y el retorno al paraíso (perdido) puede adoptar dos grandes modalidades, según se trate de Oriente u Occidente.

El primer caso, que voy a ilustrar con el ejemplo que ya conocemos de los Hare Krishna, consiste en la vuelta a la Arcadia original que se opera con el regreso al pasado, al inicio de los tiempos, simbolizado por la época védica de India clásica. Retomemos algunas ideas ya vistas.

Si nos ha tocado vivir en el mundo degradado de Kaliyuga, tenemos un presente caracterizado por el materialismo, la industria, el (llamado) progreso, la alta valoración de lo artificial, y el olvido de la espiritualidad. Prabhupada reacciona contra todo ello y lo rechaza en toda regla, proclamando el retorno a la tierra, a la naturaleza, a la agricultura y al pastoreo (en este caso de vacas), todo lo cual se materializa en la granja védica. Este espacio, que el fundador de ISKCON imagina autosuficiente, tanto desde una perspectiva material como simbólica, permite la génesis de un nuevo microcosmos que garantiza la resacralización de la vida individual y comunitaria. Allí, el modelo de vida estará caracterizado por la simplicidad, la armonía con la naturaleza y con los demás devotos –el *sadhu sangha*– y por supuesto con Dios/Krishna, lo que desemboca en un estado utópico de bienestar material y espiritual¹⁵⁹ rayano en la vida paradisíaca, y que es un claro reflejo de la nostalgia de los orígenes.

Si nos desplazamos ahora hacia Occidente, García M. Colombás (1998), inicia el capítulo V de su libro *El monacato primitivo*, «La Ascensión espiritual», con un epígrafe que rotula «La búsqueda del paraíso perdido» en el que leemos:

«Los padres griegos y los maestros del monacato antiguo [...] enseñan que el retorno al paraíso perdido no es tan solo una realidad escatológica reservada a la humanidad para el fin de los tiempos, o para la hora de su muerte temporal a cada uno de los hombres, sino que puede anticiparse místicamente en la vida presente. Se trata [...] de restaurar la imagen divina impresa en el hombre, y más o menos desfigurada por los pecados» (Colombás, 1998, pág. 510).

La forma de restaurar esta imagen divina es a través del ascetismo, que implica una dura etapa de purificación para extirpar los vicios y adquirir las virtudes. La renuncia total y la opción por la vía del sufrimiento –«nada atrae tanto la benevolencia divina como el sufrimiento» (Gregorio Nacianceno, citado por Colombás [1998], pág. 544)– conducen al *paraíso recobrado*, y «El paraíso recobrado» es como Colombás titula el capítulo VIII de su libro. En el camino:

«los monjes [...] buscaban el paraíso perdido. Se esforzaban denodadamente para recobrar el “estado natural” en que el hombre fue creado. Ambicionaban la plenitud de los dones de que gozaba Adán antes del pecado: su amistad familiar con Dios, la compañía de los ángeles, su dominio sobre todas sus potencias y facultades y sobre la creación entera, de la que había sido constituido rey» (Colombás, 1998, pág. 644).

Los dones de los que Adán había gozado (y después perdido como consecuencia de su pecado) eran: la *apatheia*, es decir, el dominio de las pasiones, el desprendimiento, una tranquilidad imperturbable, así como una paz contemplativa. El monje debe, pues, alcanzar este autodomínio sobre sí mismo y garantizar la salud del alma. Además de la *apatheia*, la *pureza de corazón* o *puritas cordis*. La ascesis que conduce a la pureza de corazón es definida por Casiano como «la perfecta armonía del hombre paradisiaco, la pureza intacta de los espíritus angélicos, el gozo anticipado de “las primicias de la gloria y de la vida divina” son fruto de la “inmutable tranquilidad del alma e inviolable pureza de corazón”» (citado por Colombás, 1998, pág. 656).

La *gnosis*, otro de los dones atribuido a Adán, es hija de la *apatheia* y de la *puritas cordis*. Gnosis, en este contexto significa la «revelación de un secreto divino» y, a través de esa *scientia spiritualis*, Adán tenía un conocimiento de Dios y de sus misterios diferente de la simple fe. Si Adán gozaba de la *gnosis* por naturaleza, el monje logrará esta facultad cuando llegue a la cima de la progresión espiritual.

Este conocimiento íntimo de Dios es el que desemboca en la *parrhesia*, es decir, la capacidad de hablar libremente con Dios, de amigo a amigo, como Adán lo hacía en el paraíso del Edén, «cuando [Dios] se paseaba por el jardín al fresco del día», según leemos en la Biblia.

Sintetizando: el objetivo final del monje, sea occidental u oriental, sea asceta renunciante o pertenezca a una comunidad monástica, es siempre el mismo, llámese *parrhesia*, *hesiquia*, *nirvana*, *samadhi* o *moksha*. Todos estos conceptos, con pequeñas variantes, refieren al estado de imperturbabilidad, iluminación y paz interior, que caracteriza a todos aquellos que se han liberado del llanto de los desterrados hijos de Eva o de aquellos otros que dejan atrás los padecimientos implícitos en la rueda del *samsara*. En cualquier caso, este deseo perentorio de alcanzar la plenitud o complitud iniciales constituye una nueva variante del tema de fondo que nos ocupa: la nostalgia de los orígenes, que es protagonizada por el monje mediante el apartamiento del mundo y del ascetismo.

Un apunte final. Durante mi estancia en Poblet (diciembre de 2014), le expliqué al padre Lluç Torcal mi tesis sobre el monacato y rápidamente reaccionó diciendo: «Cuando acabemos la entrevista, le llevaré al claustro del monasterio ya que allí se reproduce una clara alegoría del Paraíso». En efecto, allí, él mismo empuñó mi pequeña grabadora y, mientras recorríamos lentamente el claustro, contó lo siguiente:

«La primera impresión que uno tiene cuando entra en el claustro [de Poblet] es que estamos delante de un jardín, y eso es fundamental, porque, como ya decía antes, la vida del monje es esta búsqueda de Dios que se hace a través de la obediencia para regresar a aquel [jardín] del que nos habíamos separado por la desobediencia. La desobediencia es el momento original del paraíso, de cuando Adán y Eva fueron expulsados..., por consiguiente ahora es posible regresar de nuevo a un jardín, al paraíso... Recordemos que en el paraíso original había dos árboles: el del conocimiento del bien y del mal y el Árbol de la Vida [...]. El acceso al nuevo paraíso solo es posible a través de Cristo, porque el retorno de la armonía con Dios se realiza a través de Cristo. En el centro del claustro hay un elemento muy importante que es la fuente. La fuente es otro símbolo de Cristo, es la que riega y da nueva vida en este paraíso... Cristo es la fuente de la vida. Es hombre, pero también es Dios [...]. Por consiguiente, sin la vida de Cristo, el hombre no puede retornar a la armonía original.

Sobrepuesto a esto hay otro elemento importante, y es el hecho de que el claustro sea cuadrado [...]; y la antropología cristiana tiene cuatro dimensiones, aquí claramente expresadas¹⁶⁰: la primera es la dimensión corpórea, física, material, si se quiere, y todos los elementos del ala nos hablan del cuerpo y de la corporeidad; la cocina, el *refetor* [comedor] y el calefactor [*calefactorium*], donde algunos se calentaban. En el ala este, están la sala capitular, el escritorio y el locutorio. En la sala capitular es donde el abad explica la doctrina cristiana, el Evangelio y la regla (de san Benito). Por consiguiente, es un elemento fundamental de la vida interior. Nuestra vida interior está marcada, fundamentalmente por los dos libros ya citados, la Biblia – el Evangelio – y la *Regla* de san Benito. El *escriptorium* era el lugar de transmisión de esos dos libros y de sus comentarios. El locutorio es aquel espacio del fondo donde el abad podía hablar y también los monjes. Los espacios restantes, en principio, son espacios de silencio.

Tenemos, pues, la dimensión corporal y la dimensión psíquica, interior. En la nave sur, la tercera dimensión, la espiritual, que en el mundo griego no se distinguía de la psique, pero en el mundo semítico, sí, y también en el medieval. La punta del alma, el espíritu, es decir, la iglesia, lugar destinado a la oración comunitaria donde resuena la palabra de Dios, celebrada, cantada..., pero siempre alabanza a Dios. El coro es la parte de la iglesia más concurrida por los monjes. La cuarta ala vuelve a abrirnos hacia fuera y es, por lo tanto, una dimensión relacional, social, de comunión. Nos está diciendo que el que ha entrado por aquí es un hombre, un hombre que hace un camino y que mantiene estas cuatro dimensiones unificadas.

Un hombre que además está concebido abiertamente, y esta es la quinta dimensión: la obertura [al cielo] del claustro por donde entra la luz y dinamiza todo el espacio [...] es la luz de Dios, que da vida a este hombre que está aquí viviendo este proceso de búsqueda de Dios, ¿no? Todo esto está escrito aquí en el claustro». ¹⁶¹

El padre Lluç finaliza su magnífica exposición, indicando que en el día de hoy nos cuesta interpretar todas estas dimensiones y que necesitamos un guía (como él lo ha sido para mí), pero que el hombre y el monje medieval podían leerlo e interpretarlo sin ningún tipo de dificultad. La dimensión simbólica les conducía a los orígenes y la vivían con nostalgia.

5. La vía mística

La mística: etimología y tipologías

William James, en su obra clásica *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, publicado en 1902,¹⁶² dedica la tercera conferencia a «La realidad de lo invisible», que me servirá como telón de fondo para iniciar el tema de las páginas siguientes.

Para James, la vida religiosa se fundamenta en la creencia de que existe un orden invisible y que el supremo bien para el sujeto humano consiste precisamente en ajustarse a él de forma armónica. En efecto, en la conciencia del religioso –continúa– hay un sentido de la realidad, un sentimiento de presencia objetiva, la percepción de «alguna cosa» profunda que se revela como la *fons et origo* de todo cuanto existe.

De esta forma, conceptos referidos a entidades ininteligibles como Dios, alma, libertad y otra vida condicionan la visión del mundo y, aunque se trate de realidades sin cuerpo ni forma, si desaparecieran de la conciencia de muchos millones de personas, les supondría una sensación de total desamparo y la pérdida de referentes clave, así como de principios de clasificación, concepción y conducta imprescindibles.

Platón, según W. James, hizo una defensa tan brillante e impresionante de estos sentimientos humanos comunes, que la doctrina sobre la realidad de estas abstracciones ha sido considerada desde entonces como la «teoría platónica de las ideas». Puesto que a lo largo de los capítulos de este libro nos hemos topado en diversas ocasiones con el tema, no voy a insistir en ello. Pero sí quiero traducir el testimonio que escribe un cristiano de cuarenta y nueve años al respecto:

«Dios es más real para mí que cualquier otro pensamiento, cosa o persona. Siento verdaderamente su presencia y la siento con mayor intensidad cuando vivo en íntima armonía con sus leyes como si fueran escritas en mi cuerpo y en mi alma. Lo siento en la lluvia y en la luz del sol [...]. En mis plegarias y alabanzas hablo con Él como un compañero, y nuestra comunión es deliciosa. Siempre me responde, a menudo con palabras dichas tan claramente que parece que mi oído externo debe haberlo escuchado, pero en general es mediante impresiones mentales fuertes [...]. Sin Él, la vida sería un vacío, un desierto, un yermo sin márgenes ni caminos» (James, 1985, pág. 75).

Quien vive la presencia de un Dios vivo y posee la conciencia y sentido de su manifestación palpable difícilmente atenderá los posibles argumentos críticos dirigidos a

poner a prueba su fe. Por el contrario, es la vivencia íntima de su Creador lo que da sentido a su vida.

Veamos, ahora, algunas de las definiciones que se han dado sobre «mística», comenzando por la de Juan Martín Velasco, uno de los estudiosos más competentes del Estado español en estas cuestiones. Dice así:

«La palabra castellana “mística” es la transcripción de un término griego, el adjetivo *mystikós*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y la boca, de donde procede [...] “misterio”, que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. La palabra *mystikós* nos remonta a la Grecia clásica y, más propiamente, a las religiones de misterios, *ta mystiká*: las ceremonias en las que *mystes*, el fiel, es iniciado [...] en los grandes misterios» (Martín Velasco, 2013, pág. 19).

El mismo Juan Martín Velasco continúa explicando que, a través de Platón, Filón y Plotino, el término «místico» llegará al cristianismo como adjetivo que designa, en el ámbito de la teología, una forma especial de conocimiento de Dios, traducida en una determinada experiencia de unión con lo divino (Martín Velasco, 2013, pág. 20).

Prácticamente, todas las aproximaciones y definiciones¹⁶³ van en la línea ya apuntada por Tomás de Aquino, que, en el siglo XIII, abordó la mística como la «*cognitio Dei experimentalis*» o la de Tauler, que, a su vez, habla de «una experiencia de la presencia de Dios en el espíritu por el gozo interior que de ella nos procura un sentimiento íntimo».

Louis Gardet, autor de una buena síntesis sobre mística, se refiere a ella, siguiendo a Maritain (que no cita) como «*expérience fruitive d’un absolu*» (Gardet, 1970, pág. 5), evocando el misterio y la iniciación al mismo. Otros expertos como Raimon Panikkar y Evelyn Underhill apuntan sus propias aproximaciones. Panikkar, por ejemplo, inicia su libro *De la mística: experiencia plena de la vida* señalando que «la experiencia de la Vida podría ser la definición más breve de la mística» (Panikkar, 2005, pág. 19) y lo remacha con la frase final del libro: «La mística es la experiencia completa de la vida en su plenitud» (Panikkar, 2005, pág. 265). Evelyn Underhill, autora del clásico *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (2006), comenta:

«La mística, en su forma pura, es la ciencia de las cosas últimas, la ciencia de la unión con lo Absoluto [...], y el místico es la persona que alcanza esta unión, no la que habla de ella. No *saber acerca de*, sino *ser*, es la marca que distingue al verdadero iniciado» (Underhill, 2006, pág. 89).

De todas formas, la aproximación que me parece más sugerente y que refuerza lo dicho es aquella que compara a los místicos con los exploradores y a los teólogos con los cartógrafos. Pedro Rodríguez fundamenta esta reflexión en la hermosa película de Akira Kurosawa, *Dersu Uzala* (1975), que a su vez se inspiró en el libro del capitán ruso Vladimir Arseniev del mismo título. Arseniev cuenta que fue enviado a la taiga del río Usuri para cartografiarla. Allí conoce a Dersu Uzala, un viejo cazador uzbeko, una especie de buen salvaje roussoniano que siempre ha vivido en estas tierras ignotas y que sobrevive y deambula por ellas guiado por su fino olfato, su intuición y su larga experiencia. Arseniev y sus hombres han viajado hasta el Usuri con una misión específica: cartografiar y mapear aquel vasto territorio plagado de misterios y peligros. En una hermosa escena de la película, el viejo explorador salva la vida del capitán cartógrafo (y la suya propia) de una muerte segura por congelación, gracias a conocer las consecuencias de una repentina tormenta de viento huracanado y nieve que se ha desatado. El mensaje no es difícil de captar: Dersu Uzala es el explorador nativo capaz de sobrevivir en las profundidades del mundo de la Naturaleza, imprevisible y peligroso para la inmensa mayoría de mortales, pero que él conoce bien porque lo ha habitado desde siempre. Metafóricamente, el uzbeko roussoniano es el místico conocedor de las profundidades del mundo del espíritu, que intuye las características de lo santo y sus manifestaciones teofánicas y que no necesita de guías ni de mapas para penetrar en el misterio, sencillamente porque vive en él.

Distinto es el caso del capitán Arseniev, el teórico, el técnico que ha sido enviado a este mundo desconocido –la inmensa taiga del Usuri– por el Estado, que le paga para cumplir con una misión específica: cartografiar y mapear lo desconocido, ponerle límites y trazar los posibles caminos para deambular por allí y, en definitiva, controlar aquella tierra ignota e inexplorada. Siguiendo, ahora, con la metáfora anterior, Arseniev sería el teólogo, comisionado por la institución a la que pertenece para trazar las sendas que permiten explorar el mundo de lo espiritual, del más allá y fijar los itinerarios permitidos y controlados por la institución, léase en este caso la Iglesia o las iglesias.

Pero ¿en qué consiste este mundo del espíritu que intenta ser aprehendido por los místicos?, ¿qué papel ocupa la mística en el mundo de las religiones institucionales?, y también: ¿qué proponen los expertos para abordar el misticismo, tan similar cuando nos fijamos en sus rasgos esenciales, pero tan diverso según los contextos culturales y simbólicos en los que florece?

Javier Melloni propone una primera ordenación tripartita según las grandes constelaciones religiosas. En su libro *Vislumbres de lo real* (2007) distingue tres grandes categorías: 1) religiones aborígenes y revelaciones cósmicas, 2) religiones teístas y revelaciones proféticas y 3) religiones oceánicas y revelaciones de la interioridad. Unos años después, en otro libro titulado *Nómadas del absoluto* (2012), lo redefine diciendo: 1) tradiciones aborígenes o religiones de la naturaleza, 2) tradiciones proféticas o religiones personalistas y 3) tradiciones oceánicas o religiones orientales. Un breve comentario sobre la última tipología. Según Melloni, «lo más específico de las culturas indígenas es su vínculo con la tierra», por lo que los símbolos dominantes que se manejan están directamente vinculados al «sacramento de la tierra», a la madre naturaleza y al chamanismo.

Las religiones proféticas o personalistas arrancan con el mazdeísmo de Zaratustra y engloban las tres grandes religiones del tronco abrahámico, también denominadas del libro: judaísmo, cristianismo e islam. Las tres son teístas, centradas en Yahvé, Dios o la Trinidad y Allah, respectivamente, y según Melloni introducen el ideal de la fraternidad y la solidaridad con los más desfavorecidos.¹⁶⁴

La tercera categoría está integrada por las tradiciones orientales, denominadas también oceánicas o religiones del silencio y del vacío. La experiencia de lo divino deja de ser –y de nuevo en palabras de Melloni– «un objeto o persona externa, para convertirse en la condición de posibilidad de todo lo que podemos pensar, sentir, ver o conocer» (Melloni, 2012, págs. 58-59).

De forma complementaria a lo dicho, es bien sabido que el misticismo se ha dado históricamente en las escuelas o círculos cabalísticos del judaísmo, en las congregaciones contemplativas cristianas, en las *tarikas* sufíes, en los *ashrams* hindúes (tanto los personalistas como en los impersonalistas), así como en los monasterios budistas, zen y taoístas. En otras palabras, el misticismo ha florecido en Extremo Oriente, en Oriente Próximo y en Occidente, enraizado en las grandes tradiciones religiosas que se han desarrollado en estas latitudes.

Otra tipología posible es la que distingue entre la mística *teísta*, también denominada *personalista* o *dualista*, en la que el ser divino –Yahvé, la Trinidad cristiana, Allah, Shiva, Vishnu, Krishna, Kali, etc.– se diferencia de sus criaturas, y la *no-teísta*, *impersonalista* o *advaita*, en la que la divinidad y sus criaturas no son distinguibles. El

lema clave del advaita vedanta, «tú eres Eso» es, seguramente, su expresión más precisa e influyente.

A su vez, el ya mencionado Juan Martín Velasco diferencia las *místicas del encuentro* de las *místicas del absoluto o de la sustancia* (Martín Velasco, 2004, pág. 82). En el primer caso, el autor que sigue a otro gran experto, Bernard Mc Ginn (1987), distingue la *unitas spiritus*, ilustrada con el texto paulino «quien se adhiere al Señor se hace un solo espíritu con Él» (1 Corintios, pág. 6, 17), y la contrapone a la «*unitas indistinctionis*», es decir, la unión ontológica y sustancial ejemplificada por el maestro Eckhart cuando escribe: «Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios». En la primera variante, el místico se funde con Dios, en la segunda, descubre que es parte del todo, que él mismo es Dios.¹⁶⁵

El jesuita José Ignacio González Faus (2012) distingue las *místicas del ser* (hinduismo, budismo, taoísmo) de las *místicas de la fe* (judaísmo, cristianismo, islamismo) y Javier Melloni, en *Voces de la mística* (2012a), clasifica las tradiciones místicas en *katafáticas* y *apofáticas*. Las primeras son las positivas, que siguen el principio «según lo que puede ser dicho», es decir, la mística o el místico sienten la necesidad de contar a los demás (y quizá también a sí mismos) lo que han visto, oído o percibido. Por el contrario, la orientación apofática «según lo que no puede ser dicho» es aquella que se ampara en el silencio y el vacío, pues lo que vivencia la mística o el místico es difícilmente expresable en el lenguaje del que dispone.

De entre todas aquellas posibles tipologías o aproximaciones, aquí voy a privilegiar dos, o mejor dicho tres. Underhill comenta que el místico se deja llevar por dos grandes pasiones: el deseo de amor y el deseo de conocimiento, y algo similar apunta María Tabuyo, excelente conocedora y traductora de la literatura mística centroeuropea, cuando distingue entre la «mística nupcial» y la «mística de la esencia». En la primera predomina un talante afectivo, amoroso y devocional, seguido a menudo por mujeres,¹⁶⁶ aunque también por hombres, y la mística de la esencia, que se caracteriza por una orientación más intelectual e introspectiva en la búsqueda del Absoluto, que se esconde en la interioridad del propio sujeto.

En fin, una última distinción –la tercera– que tendré en cuenta es la denominada mística laica, calificada, asimismo, como «salvaje» o química, que, como veremos, es inducida con métodos distintos de los tradicionales.

Itinerarios de la mística: la vía del amor y la vía de la iluminación

La mística como vía amorosa (I): mística femenina en el cristianismo

Cuando ya hace algunos años leí el excelente libro de Victoria Cirlot y Blanca Garí *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (1999), me llamó la atención el carácter amoroso y muy a menudo indisimuladamente erótico de los escritos de las místicas estudiadas.

La sorpresa me llevó a releer, el Cantar de los Cantares, motivo inspirador básico de la denominada «mística nupcial».

En efecto, el texto, atribuido parece que erróneamente a Salomón, describe el diálogo amoroso y apasionado entre una pareja de esposos o amantes. Los comentaristas bíblicos indican que se trata de una composición excepcional que encaja poco y mal –y a menudo molesta– en el contexto global de la Biblia. Eloino Nácar y Alberto Colunga, en una de las versiones que he manejado (1968), comentan lo que sigue:

«Por su contenido material apenas se podría decir que se trata de un libro *religioso*, ya que no se menciona a Dios, y los diversos poemas versan sobre las relaciones amorosas de dos corazones que se aman y se buscan. Solo la tradición judaico-cristiana da la pauta para descubrir en estas páginas, aparentemente eróticas, un sentido religioso más profundo. Las expresiones de los diálogos de los dos amantes son crudas y primitivas, conforme al género literario erótico oriental (Nácar, 1968, pág. 806)».¹⁶⁷

El Cantar, que comienza con el famoso: «¡Bésemme con besos de su boca!», manifiesta este deseo primario de la esposa, compartido por el esposo y desgranado a lo largo de los siete cantos que lo integran. Los hay que son monólogos de la esposa, del esposo o del coro que acompaña y ensalza su pasión.

Los calificativos que se prodigan mutuamente los amantes están plenamente incardinados en un contexto agrícola y pastoril. Así, el varón compara a su amante femenina con una yegua hermosa, con las palomas, una gacela o un cervatillo, mientras que ella lo ve a él como un ciervo o una gacela. También son frecuentes los piropos inspirados en el mundo vegetal: así, la esposa es vista como un «lirio entre cardos», «un manzano entre árboles silvestres», un nardo aromático, una azucena, y ella misma se compara con un «lirio de los valles». Un tercer núcleo de metáforas aluden a bebidas y

alimentos: uno y otro se equiparan con el vino embriagador, con la leche, la miel, los racimos, las pasas, las granadas y las manzanas, al tiempo que se glosa su gusto, sabor, perfume, etc.

Las imágenes eróticas –«lascivas» las denominan los comentaristas ortodoxos citados– no son infrecuentes. Así, por ejemplo, la esposa califica a su amante de «saquito de mirra que reposa entre mis pechos», y él tampoco se corta al confesarle a su amada que «tus dos pechos son dos mellizos de gacela, que triscan entre azucenas» (*sic*), y ya en el último canto el amante esposo exclama: «voy a subir a la palmera, a tomar sus racimos, sean tus pechos racimos para mí, el perfume de tu aliento es como el de las manzanas...».

Las imágenes de *conyugio* o *a modo de conyugio*, tal como definían los gnósticos el acto amoroso, son frecuentes, y la pareja de amantes se arrullan en la cama, debajo de los árboles, siendo el manzano uno de los preferidos, o en la misma alcoba, donde la madre de la esposa la engendró. También el jardín, el monte o las viñas parecen lugares adecuados para el juego amoroso: «Madrugaremos para ir a las viñas, veremos si brota ya la vid, si se entreabren las flores, si florecen las granadas, y allí te daré mis amores», canta la enardecida esposa.

En este apasionado romance, en varias ocasiones el esposo amigo, amante, desaparece de escena, dejando a la esposa –la sulamita– triste y desesperada por su ausencia. Pero todo parece indicar que esas desapariciones aumentan el grado de deseo de ambos, sobre todo de la abandonada.

El texto, como ya se ha dicho, encaja poco con la tradición del Talmud judío y menos aún con la Biblia cristiana, con la excepción de unos pocos salmos, por lo que los comentaristas insisten sin parar en el carácter alegórico de sus versos.

Mística femenina cristiana

Según Victoria Cirlot y Blanca Garí,¹⁶⁸ la mística medieval femenina se expresa a través de modelos acuñados por la literatura cortés y trovadoresca, de carácter laico, por un lado, y también por la teología desarrollada por Bernardo de Clairvaux, Guillermo de San Tierry y Ricardo de San Víctor,¹⁶⁹ que glosan la *unio mystica* con Dios como objetivo último del cristiano, por otro.

Las escritoras protagonistas de este apartado fueron las llamadas *mulieres religiosae*, que incluían monjas, *beguinas* y reclusas, también llamadas beatas o *papelarde*. Las

beguinas eran mujeres laicas que convivían en comunidades y asociaciones cristianas, principalmente en los Países Bajos. Parece que el nombre procede de *beggaert*, que en holandés significa mendigo o mendicante, lo cual se corresponde poco con la realidad, pues muchas beguinas vivían de su propio trabajo. A diferencia de las monjas convencionales, las beguinas no profesaban votos perpetuos, ni seguían una regla concreta, por lo que no estaban sometidas a una disciplina eclesiástica específica. Por su parte, las reclusas eran las descendientes de las antiguas ermitañas o anacoretas que ahora –siglo XIII– se habían trasladado a las ciudades, donde vivían en minúsculas celdas en los muros u otros edificios urbanos. Como señalan Cirlot y Garí: «estas mujeres [beguinas y reclusas] escapan al control de las dos únicas instituciones pensadas socialmente para ellas: el matrimonio y el monasterio» (Cirlot, 1999, pág. 24), por lo que sobre ellas se difundía un halo de sospecha. En efecto, vivir sin el control jerárquico masculino causaba recelos y suspicacias en ciertos casos –el ejemplo de Margarita Porete, quemada viva en una plaza de París, es paradigmático al respecto– y las asimilaba fácilmente con brujas y herejes.

En las vidas, hagiografías, libros de visiones escritos por ellas mismas o dictados a sus confesores (o a algún clérigo amigo), aparece en forma de visión, sueño o sensación un *turning point*,¹⁷⁰ que en su caso se traduce en un amor apasionado, un *amour fou* me atrevería a decir, hacia Dios a través de la figura de Jesucristo. Jesús es vivenciado y experimentado como un magnífico amante que corresponde con la misma pasión amorosa con la que se le requiere. De esta forma, y según Cirlot y Garí, que una mujer, joven o madura, beguina o murada, soltera o viuda, se entregara a Dios en alma y cuerpo y con una pasión desbordada formaba parte del imaginario mental de la época, en la que «si otorgamos credibilidad a esta historia y la reconocemos como veraz se debe a que su propio mundo reclamaba a voces esa autenticidad» (Cirlot, 1999, pág. 36).

Mientras que en el amor cortés los amantes cantaban sus aventuras o desventuras amorosas, en el amor místico ocurre algo similar y las protagonistas cuentan sus experiencias más íntimas de unión y fusión con Dios a través de un lenguaje decididamente erótico y a menudo inspirado en el Cantar de los Cantares.

Veamos a continuación algunos de los ejemplos tratados por Cirlot y Garí, que seleccionaron ocho místicas de entre los siglos XII al XIV. Aquí me centraré en las cinco que siguieron claramente el itinerario amoroso, y que son: Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Ángela de Foligno y Margarita Porete.

María Tabuyo (1999) preparó para la editorial Trotta un libro titulado *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, con una magnífica introducción. En ella presenta y contextualiza a esta beguina que escribió sus poesías y sus visiones y cartas en lengua flamenca. Se trata de una clara representante de la «mística nupcial» que, inspirada por el Cantar de los Cantares y los comentarios de Bernardo de Claraval sobre este texto, expresa su deseo amoroso con una pasión sin medida:

«En lo más profundo de su Sabiduría aprenderás lo que es él y qué maravillosa suavidad es para los amantes habitar en el otro: cada uno habita en el otro de tal manera que ninguno de ellos sabría distinguirse. Pero gozan recíprocamente uno del otro, boca con boca, corazón con corazón, cuerpo con cuerpo, alma con alma, y una misma naturaleza divina fluye y traspasa a ambos. Cada uno está en el otro y los dos pasan a ser la misma cosa, y así han de quedar (Carta 9).

[...] porque los amantes no acostumbran a esconderse uno del otro, sino a compartir mucho en la experiencia íntima que hacen juntos: uno disfruta del otro y se lo come y se lo bebe y lo engulle enteramente... (Carta 11)» (Citado por Tabuyo, 1999, pág. 19).

Según la misma Tabuyo, los ardores amatorios de Hadewijch comenzaron muy temprano, pues ella misma confiesa en una de sus cartas que «desde la edad de diez años me ha urgido y presionado el amor más violento» (Tabuyo, 1999, pág. 26).

Con frecuencia sus poemas aluden a la violencia que ejerce el Amor (Dios) sobre ella (arrebatos que recuerdan un vínculo sado-masoquista que produce un goce explícito), así como los cambios de parecer que el Amor, como un amante seductor pero caprichoso, muestra de continuo. En el poema XVIII leemos:

«Son sus violencias lo más dulce de Amor, / su abismo insondable es su forma más bella, / perderse en él es alcanzar la meta. [...] / Sus golpes más duros son el más dulce consuelo, / ¡qué privilegio si nos toma por entero! / Es cuando se va cuando está más cercano, / su silencio más hondo es su canto más alto, / su cólera peor, su mejor recompensa, / su amenaza nos calma / y su tristeza consuela todas las penas: / no tener nada es su riqueza inagotable. [...] / su amistad es cruel y violenta; / nos huye cuando nos es fiel, / para manifestarse se esconde sin dejar rastro, / y sus dones nos despojan aún más» (Tabuyo, 1999, pág. 106).

Sus poesías y cartas abundan en la misma temática: una amante –Hadewijch– absolutamente entregada a su Amor, el amante, caprichoso y con frecuencia despiadado que la hace sufrir al tiempo que le produce un inmenso goce.

También Beatriz de Nazaret vivió su «*amour fou*», apasionado y violento. Beatriz fue una monja del Císter que nació en los inicios del siglo XIII cerca de Lovaina. De muy

niña ingresó en uno de los conventos fundados por su padre, un burgués rico y piadoso, del que llegó a ser priora.

Escribió una especie de diario espiritual, también en neerlandés como Hadewijch de Amberes, que a su muerte fue entregado por las religiosas de su convento a un clérigo, del que se desconoce el nombre, que escribió una *Vita Beatricis* en latín y en tres volúmenes, siguiendo los parámetros hagiográficos de su época. Según parece, Beatriz practicó un duro ascetismo e, influida por la literatura mística del Císter y de las beguinas, escribió un tratado titulado *Los siete modos del Amor*, donde cuenta sus sueños y experiencias visionarias.¹⁷¹

El tema central es la promesa de unión mística, explicada también en un lenguaje fuertemente erotizado. En el libro segundo de *Vita Beatricis*, el anónimo biógrafo escribe:

«De pronto, cuando el sermón aun no había acabado, su espíritu interior comenzó a verse maravillosamente tomado y colmado por el espíritu divino. La unión fue tan indisoluble y la conexión tan intensa que su alma, activa en todo su cuerpo, difundió de inmediato esta sensación de abrazo interior por todos los miembros de su cuerpo. Su entera humanidad comenzó a experimentar externamente el poder de esta unión, que, en esta visitación, su espíritu gustaba interiormente [...] y de repente oyó la voz divina dirigiéndose a su alma, y comprendió que el Señor le decía estas palabras en un susurro: “[...] por último te prometo que nunca nos separaremos uno de otro, sino que permaneceremos unidos, el amor y la fidelidad perpetuamente confirmados entre nosotros” (*Vida*, II, 17, 162, citado por Cirlot, 1999, pág. 123).

En otros momentos, y estando en el coro, el Señor de eterna misericordia la atraviesa con un dardo de amor y una lanza ardiente, imagen que recuerda la historia posterior y similar vivida por Teresa de Ávila. La desmesura en su furia amorosa ella misma la expresa en el quinto modo de amor cuando escribe:

«Sucede a veces que el amor se despierta en el alma como tempestad, con gran estrépito y gran furor y parece como si el corazón fuera a quebrarse por la fuerza del asalto y el alma hubiera de salir de sí misma en la entrega al amor y en su irrupción [...]. A instantes el amor [...] brota con una tal vehemencia y agita el corazón con tal fuerza y tan furiosamente que este parece herido por todos lados y sus heridas no cesan de renovarse, cada día con dolor más amargo y con nueva intensidad. Y le parece que sus venas se rompen, que su sangre se derrama, que su médula se marchita: sus huesos desfallecen, su pecho arde, su garganta se seca, su rostro y todos sus miembros sienten el calor interior y el furor de amor. Otras veces es como una flecha que atraviesa su corazón hasta su garganta y más allá, hasta el cerebro, y le hace perder el sentido, o como un fuego devorador que atrae cuanto puede consumir; tal es la violencia con la que experimenta el alma en su interior la acción de amor, implacable, sin medida, apoderándose de todo y devorándolo todo» (Cirlot, *Siete modos*, V. 33-55, 1999, págs. 129-130).

Al final, y después de tanta pasión vivida sin límites, el alma se tranquiliza y se produce «la elevación de espíritu y comienzo de la vida eterna. Es una vida angélica ya en este mundo, a la que sigue la vida eterna. ¡Que Dios en su bondad se digne concedérsela a todos!» (citado por Cirlot y Garí, 1999, pág. 131). Creo que convendría finalizar la frase con el clásico: ¡que así sea!

La tercera de nuestras protagonistas es Matilde de Magdeburgo, que escribió, a principios del siglo XIV, en alemán popular, *La luz fluyente de la divinidad*,¹⁷² obra que según ella misma le fue inspirada y dictada directamente por Dios. En su texto distingue tres grandes fases en su vida: a los doce años es saludada por el Espíritu Santo, a los veintitrés se va de casa y se instala con las beguinas de Magdeburgo y en la tercera etapa entra en un monasterio del Císter en Helfta, Sajonia, pero sus confesores son dominicos.

De joven practica un ascetismo feroz con el fin de purificar su cuerpo. Ella misma lo describe: «durante toda mi juventud / golpeé mi cuerpo fuertemente con estas defensas / gemir, llorar, confesar, ayunar, velar / azotes y continuas oraciones» (Cirlot, 1999, pág. 142). El resultado fue un cuerpo cansado, enfermo y débil –un aspecto nada infrecuente en los itinerarios de místicas y místicos– pero que mereció el favor divino, tal como lo constata Enrique de Halle, su maestro y confesor al escribir: «Lo que está escrito en este libro ha fluido de la divinidad viviente en el corazón de la hermana Matilde y se ha copiado con absoluta fidelidad...» (Cirlot, 1999, pág. 155).

La experiencia mística del amor es también, como en los otros casos, impactante:

«Entonces habló nuestro Señor: / ¡Detente, alma! / ¿Qué deseas, señor? / ¡Tenéis que desnudaros! / Señor, ¿cómo me sucederá esto? / Estáis tan naturalizada en mi ser / que nada puede interponerse entre tú y yo. / A ningún ángel le fue concedido / lo que se os ha dado a vos hasta la eternidad. / Por eso debéis dejar a un lado / miedo y vergüenza / y todas las virtudes exteriores. [...] /Entonces sucedió un bendito silencio / según ambas voluntades. / Él se le entregó y ella se entregó a él. / Lo que le sucedió [al alma], lo sabe ella / y a mí me da consuelo. / Pero no duró mucho tiempo. / Pues cuando dos amantes se encuentran a escondidas / a menudo tienen que separarse sin despedida» (Cirlot, 1999, págs. 159-160).

A pesar de «haber durado poco», la fusión fue de una intensidad tremenda. Según parece, la vejez de Matilde de Magdeburgo fue más tranquila, pues dejó de escuchar la voz divina, lo que le permitió sumirse en un silencio más apacible:

«Lejos está ya el amor ardiente de la juventud y la dulzura de la caída. Solo la violencia de ese amor permite comprender este agradecimiento por el silencio de Dios» (Cirlot, 1999, pág. 163).

Con Ángela de Foligno (siglo XIII) continúa la esencia de la «mística nupcial», con una ligera variante, ya que Ángela era una mujer casada y con hijos. Victoria Cirlot y Blanca Garí cuentan una anécdota que marcará su itinerario espiritual. Habiendo visitado la basílica de San Francisco de Asís, y delante de una vidriera atribuida a Cimabue, en la que aparece san Francisco abrazando a Jesús, sucedió que:

«[...] empecé a gritar en voz alta o vociferar, y sin ninguna vergüenza gritaba y clamaba diciendo así: “Amor no conocido, ¿y por qué me dejas?”. Pero no podía decir más y gritaba sin vergüenza esas palabras y decía: “Amor no conocido, ¿y por qué, y por qué, y por qué?”» (citado por Cirlot, 1999, pág. 193).

Al verla vociferar como una *saloi* (una «loca de Dios»), un fraile que la acompañaba y que era pariente suyo la riñó por el escándalo que estaba armando. Pero después este mismo fraile, de quien no sabemos el nombre, meditó que aquello podía ser obra divina, habló de nuevo con ella y se le ofreció como escribiente.

En el *Memorial*, como se tituló la obra, Ángela cuenta que, en el inicio de su camino espiritual, hizo voto de castidad, lo que contrarió a su marido, y al mismo tiempo aborreció la vida familiar. Así leemos:

«Acaeció que, según la voluntad de Dios, murió mi madre, que era para mí un gran impedimento. Y después murieron mi marido y todos mis hijos en poco tiempo» (Cirlot, 1999, pág. 208).

Pero lo que deja atónito al lector es lo que viene a continuación:

«Y como yo había empezado hacía poco aquel camino y había rogado a Dios que murieran, tuve un gran consuelo por su muerte» (Cirlot, 1999, pág. 208).

Libre, pues, de ataduras mundanas, se entregó apasionadamente a su nuevo amor místico personificado por Jesús en la cruz. El fraile amanuense escribe al dictado de Ángela de Foligno:

«En este conocimiento de la cruz me era dado tanto fuego que, estando tan cerca de la cruz, me quité todos mis vestidos y me ofrecí toda a él» (citado por Cirlot, 1999, pág. 207).

Se ha dicho que la mística franciscana es especialmente pasional, y el caso de Ángela lo confirma sin lugar a dudas, según lo copia el fraile:

«El día del sábado santo [...] la fiel de Cristo me refirió el maravilloso gozo que había sentido de Dios. Entre otras cosas, me dijo a mí, fraile escribiente, que aquel mismo día cayó en exceso de mente y estuvo con Cristo

en el sepulcro. Dice que primero besó el pecho de Cristo, y lo veía yacente con los ojos cerrados como yace muerto en el sepulcro, y que después le besó la boca de la que había recibido un olor delicioso, admirable e inefable, que salía de su boca. Me dijo que esto fue breve. Y después puso su mejilla sobre la mejilla de Cristo y Cristo puso su mano sobre la otra mejilla y la estrechó contra sí, y esta fiel de Cristo oyó que le decía estas palabras: antes de yacer en el sepulcro te estreché de este modo. Aunque comprendió que era Cristo quien le decía estas palabras, veía a Cristo yacente con los ojos cerrados y sin mover los labios, tal como yació muerto en el sepulcro. Y ella se encontraba en una máxima e indescriptible alegría» (Ángela de Foligno, 2014, págs. 98-111).

Los diálogos amorosos continuaron a lo largo de su vida, pues, en su segunda visita a Asís, recibió esta solemne promesa de su Amado: «Si me amas nunca me separaré de ti» (Cirlot, 1999, pág. 213).

La última protagonista de esta historia es Margarita Porete, sobre la cual Cirlot y Garí inician su relato diciendo:

«En el corazón de París, Place de Gêve, el 1 de junio de 1310, las llamas de una hoguera de la Inquisición consumieron el cuerpo vivo de una mujer. Se llamaba Margarita y había escrito un libro que quiso defender hasta sus últimas consecuencias» (Cirlot, 1999, pág. 223).

El libro, escrito en francés medieval vulgar, se titulaba *El espejo de las almas simples*. A pesar de que esta beguina logró encontrar algunos eclesiásticos poderosos que legitimaran sus aproximaciones, el libro fue condenado como herético y su autora calumniada y perseguida, en un momento de recrudescimiento de la ortodoxia contra las beguinas.

El camino de piedad y de unión con Dios proclamado por Margarita se enraíza, como en los casos de místicas anteriores, en el modelo del amor cortés, y en un camino de perfección que finaliza con la perfecta unión con Amor. En uno de sus poemas lo expresa así:

«Él es y yo no soy. / Él es pleno, / y de eso me hallo plena. / Ese es el nudo divino. / Ese es amor leal» (citado en Cirlot, 1999, pág. 241).

Como en el Cantar de los Cantares, una de las formas de alcanzar el éxtasis amoroso es a través de la embriaguez. En un diálogo mantenido entre las instancias alegóricas del Amor y la Razón se habla de la embriaguez divina y mística con estas reflexiones:

«“Tan ebria del conocimiento del amor y de la gracia de la pura Deidad que está siempre ebria de conocimiento y colmada de alabanzas de Amor Divino. Y no sólo ebria de lo que ha bebido sino aún más ebria de lo que

nunca bebió ni beberá jamás”. Y entonces le pregunta Razón: “¡Ah, por Dios, Amor! ¿Qué significa que esta Alma está ebria de lo que nunca bebió ni beberá jamás?”. Y amor responde: “Eso es: el más la embriaga no porque ella lo haya bebido, como se ha dicho; mas sí que lo ha bebido puesto que su amigo lo ha hecho y entre él y ella, por transformación de Amor, no existen diferencias, sean cuales sean sus naturalezas. [...] Ese vino es la bebida soberana de la que nadie bebe sino la Trinidad. Y de esta bebida, sin haberla bebido, está ebria el Alma enamorada, el Alma liberada, el Alma olvidada, totalmente ebria, aún más que ebria de aquello que nunca ha bebido ni beberá jamás”» (citado por Cirlot, 1999, pág. 242).

El amante y la amada se confunden y son «como fuego y llama, un querer común, el querer del amante y de la amiga, ya que el Amor ha transformado esta Alma en sí mismo» (Garí, 2001, pág. 36).

Margarita Porete se plantea tres preguntas sobre su vínculo con Dios y el lugar que ocupa ella y Él en el mismo:

«Después de esto consideré mentalmente como si él [Dios] me preguntase cómo me comportaría si supiese que le pudiera complacer más que yo amase a otro más que a él; entonces me falló el sentido y no supe qué responder, ni qué querer, ni qué replicar, pero contesté que buscaría consejo. Luego me preguntó cómo me comportaría si fuera posible que él pudiera amar a otra más que a mí. Y aquí me falló el sentido, y no supe qué responder, ni qué querer ni qué replicar. Aun más, me preguntó qué haría y cómo me comportaría si fuera posible que él pudiera querer que otro me amase más que él mismo [...] en eso desfallecía pues no podía responder a ninguna de estas tres cosas, ni negarlas ni replicarlas» (Cirlot, 1999, pág. 244).

El espejo de las almas simples, a pesar de su condena como libro herético, tuvo una influencia notable y se tradujo a distintas lenguas. Todo parece indicar que el mismo maestro Eckhart tomó algunas de sus ideas para varios de sus famosos sermones, aunque sin citarla.

La mística como vía amorosa (II): mística femenina hindú y sufi

Según mi parecer, el libro equivalente al Cantar de los Cantares de la tradición judeocristiana es el *Srimad Bhagavatam (El libro del Señor)*, de la tradición hindú, y muy especialmente los apartados dedicados a Krishna y las *gopis*, sus *lilas* y entretenimientos.¹⁷³

Después de explicar el nacimiento de Krishna, hijo de Vasudeva y Devaki, pero criado por Nanda y Yashoda, y los hechos milagrosos que se produjeron, se nos cuenta la infancia del niño dios que transcurre en Gokula, junto con su hermano Balarama. El día a día de los niños tiene toques de *Verano azul*, y acontece entre las travesuras y juegos

de los muchachos que apacientan las vacas junto a *gopis* y *gopalas* (pastorcillas y pastorcillos).

El pequeño Krishna era una criatura extraordinariamente hermosa, de tez morena y tan seductor que todas las pastorcillas se sentían profundamente atraídas por él. Pronto, la familia terrenal de Krishna se traslada a Vrindavan, junto a la montaña sagrada de Govardhana, tierra de bosques y prados idílicos regados por el río Yamuna. Allí Krishna, con sus amiguitos y amiguitas, vivía una existencia plácida de juegos (ellos mismos jugaban a bueyes y vacas), recogían flores y retozaban con los ciervos y las gacelas. Krishna, además, tocaba la flauta, con la que deleitaba y embelesaba a todos cuantos escuchaban sus melodías.

En este contexto edénico y paradisíaco, las plantas, los árboles del río, los animales y muy especialmente el ganado vacuno se sienten atraídos por Krishna y su flauta, que seduce y enloquece de pasión a los seres animados e inanimados y muy especialmente a las *gopis*.

Estas, en una especie de ritual védico, se bañaban desnudas en el Yamuna y un día Krishna decidió hacerles una jugarreta y les robó y escondió los vestidos, obligándolas a salir del agua para pedirselos. Pero las *gopis*, a pesar de las bromas –algunas de un gusto dudoso–, no se enfadaban, sino que «se lo comían con los ojos» y estaban dispuestas a todo para conquistarle y obtener sus favores. Esta ola de excitación y seducción no solo afectaba a las pastorcillas, sino también a las esposas de los brahmanes, que, subyugadas por el sonido de su flauta, se arremolinaban junto a Krishna asumiendo el riesgo de no ser aceptadas por sus maridos, padres, madres e hijos. Krishna, complacido por la devoción (*bhakti*) de las mujeres, medió para que los brahmanes no tomaran represalias contra sus esposas infieles, por lo menos en el deseo y en sus pensamientos.

El clímax de esta historia amorosa llegó una noche de luna llena, con la danza *rasa*. Krishna, había comenzado a tocar la flauta a la luz de la luna y las *gopis*, que estaban en sus casas ocupadas con los quehaceres domésticos, los abandonaron apresuradamente,¹⁷⁴ pues como se lee en el *Srimad Bhagavatam*: «[...] las jóvenes *gopis* que pensaban en Krishna y solo en Krishna, en sus corazones no había espacio para nada más, la música era para enloquecer, no se podía resistir» (*Srimad Bhagavatam*, 1997, pág. 361). Los padres y maridos de las pastorcillas intentan retenerlas, pero sin éxito, ya que ellas únicamente piensan en el Señor como su amante. Como pronto veremos, Krishna

convertirá el deseo sensual de las *gopis* en algo trascendental, visto el objetivo perseguido: poseer a un dios como amante a través del éxtasis amoroso.

En una especie de juego de seducción o coquetería, cuando Krishna observa la multitud de *gopis* que han acudido a su música desafiando los peligros del bosque y de los animales salvajes les recrimina haber venido y les recomienda regresar a sus casas y retomar sus labores. Pero ellas se resisten y le contestan:

«Nos robaste los corazones y desde aquel momento ya no podemos concentrarnos en las cosas que antes nos interesaban [...]. Nos morimos de ganas de recibir una mirada sonriente de tus ojos, de escuchar tu música, de un abrazo tuyo que apacigüe esta sed que tenemos de ti [...]. Por favor [...], míranos con ternura, somos tus esclavas. Por favor, ten compasión de nosotras, de nuestra condición. ¡Acepta nuestro amor!» (Srimad Bhagavatan, 1997, pág. 364, trad. mía).

Krishna les sonrió tiernamente y aceptó sus ofrendas. Asimismo, permitió que las *gopis* le cortejaran y cantó y danzó con todas hasta que acabaron convencidas de que el avatar divino les pertenecía exclusivamente y todas pensaban: «Krishna se ha enamorado de mí y no ama a nadie más. Me pertenece a mí y únicamente a mí» (Srimad Bhagavatam, 1997, pág. 364).

Pero como, según el texto védico, Krishna pertenece a todas y a todos, para darles una lección y castigar estos sentimientos egoístas desapareció repentinamente. Cuando las *gopis* se dieron cuenta de su huida, se desesperaron ya que el amor que sentían por el joven dios les hacía perder la razón. Así, gimiendo y llorando, preguntaron a los árboles del bosque dónde estaba Krishna, para descubrir, poco después, unas huellas que denotaban que estaba con su *gopi* preferida, Radha o Radharani, casada con un pobre vaquero llamado Abhimayu. El dios la llevaba en brazos y ella estaba exultante pensando: «Krishna me quiere a mí más que a todas las otras, las ha dejado a todas y solo quiere estar conmigo» (Srimad Bhagavatam, 1997, pág. 365).

Después de demorar su regreso, Krishna reaparece entre las pastorcillas y les confiesa que ha huido para comprobar hasta qué punto le quieren y que no olvidará su amor, aunque este se fundamenta en un deseo sensual. A continuación, les propone bailar la danza *rasa*. Milagrosamente, el dios se desdobra para poder tener a una *gopi* a cada lado y todas, con Krishna a su vera, acaban en las márgenes del río Yamuna en una espléndida noche iluminada por la luna. Entran en la corriente, y Krishna nada y juega con ellas en una especie de clímax místico entre las aguas del río.

El rey Parikshit, a quien el narrador, Shuka o Sukadeva, está contando el relato, se extraña del comportamiento contrario al *dharma* (es decir, *adharma*) del dios toqueteando y haciendo el amor con las *gopis*, mujeres casadas con los vaqueros de Vrindavan. La contestación de Shuka fue la siguiente, que copio en su totalidad:

«Te lo estás mirando [le contesta al rey Parikshit] desde el punto de vista del ser humano ordinario, visto de esta manera puede parecer mal [...], pero aquí el amor de las mujeres por Krishna era Bhakti [devoción] por el Señor, devoción común a todo el mundo. Su Bhakti fue recompensado de la única manera que podían entender, es decir, físicamente [...] Una mujer que se dedica al Señor y piensa en él noche y día, no se le puede acusar de ser infiel a su marido si, finalmente, llega a la unión con Él, con el Señor. Eso no es adharna» (*Srimad Bhagavatam*, 1997, pág. 368).

El relato se remacha diciendo: «Puede parecer una algazara sensual, pero no es así, fue solo la más alta expresión de *bhakti* que las *gopis* experimentaron» (*Srimad Bhagavatam*, 1997, pág. 368).

Después del *rasa lila*, la historia de Krishna con las *gopis* continúa y, cuando el dios debe marcharse de Vrindavan, estas se hunden en la miseria, convencidas de que no podrán vivir sin él.

En una dirección similar a los amores de las *gopis* hacia Krishna, está la historia de la princesa rajput Mirabai (también escrito como Mira Bai o sencillamente Mira), que vivió en la primera mitad del siglo XVI.¹⁷⁵ Hija única de un noble, a los tres años (o cinco en otras versiones) un *sadhu* (o también su madre) le regaló una pequeña imagen de Krishna, comentando que bien podía ser su novio o marido. La pequeña Mirabai se lo tomó tan a pecho y se encariñó tanto con su deidad/muñequito que lo vestía, lo acostaba, le cantaba y solo comía aquellos alimentos que previamente le había ofrecido. Su amor por él fue creciendo día a día hasta convertirse en una pasión absoluta y excluyente.

Los padres de Mirabai, siguiendo la tradición, concertaron su matrimonio con un valiente príncipe que había luchado contra los mogoles. Mirabai cumplía con sus deberes domésticos de esposa, pero no como amante. La suegra y la cuñada intentaron obligarla a adorar a Durga y la calumniaron diciéndole a su marido que tenía un amante. Este la vigiló y la contempló por la noche en un templo en pleno éxtasis místico y amoroso. A pesar de todas las presiones familiares y del exilio que decretó su marido contra ella, Mirabai se mantuvo firme en su único amor hacia Krishna y por ello es comparada con Radha (Radharani).

Al morir su esposo y siendo ya viuda, tanto su suegro como su cuñado quieren que cumpla con el ritual de la *sati*, es decir, el suicidio voluntario de la viuda, que debe quemarse viva en la misma pira en la que es incinerado el esposo. Ella se niega argumentando que su divino esposo no ha muerto y, expulsada de palacio, continúa con sus cantos devocionales y sus éxtasis en los templos públicos.

Aconsejada por los espíritus, busca un lugar tranquilo para envejecer llevando a cabo su intensa vida espiritual. Realiza diversas peregrinaciones a los lugares santos vinculados con Krishna, es decir, Mathura, Vrindavan, Dwarka, hasta que el mismo Krishna, su esposo y amante, se la lleva con él en vida a los planetas celestiales en los que mora.

Mirabai es famosa por las poesías místico-amorosas que escribió en vida. Uno de sus poemas reza así:

«El amor me enloquece. / Nadie conoce mi sufrimiento. / Solo la que está herida, / la que alimenta un fuego en su corazón, / sabe lo que esta agonía significa. / Solo el joyero, o el que ha perdido una joya, conoce el valor de una gema. / Atormentada, / voy errando de puerta en puerta / en búsqueda de un curandero. / Mas no puedo encontrar ninguno. / Mi dolor desaparecerá solo cuando Shyam vuelva».

María Jesús Ferro, en un hermoso artículo titulado «El misticismo silencioso de las mujeres indias» (2001) que recomiendo vivamente a los lectores interesados en estas cuestiones, señala que Shyam o Harí es otro de los nombres de Krishna.

En su texto, Ferro pasa revista al papel que la cultura hindú patriarcal reserva a la mujer¹⁷⁶ y lo ilustra a través de una serie de ejemplos: además de Mirabai, otras portadoras de *Shakti* (energía femenina por excelencia) son Sita, la esposa de Rama, que protagoniza el *Ramayana* y que se lanza viva a la pira junto al cadáver del esposo; Draupadi, esposa de Arjuna, que este comparte con sus hermanos los Pandava y que se la juega a los dados pasando a ser propiedad de los Kaurava, que la humillan miserablemente; también Radha, la sufridora amante fiel de Krishna, de la que también se ha hablado.

Aún dentro del hinduismo, pero dejando de lado el vaisnavismo para acercarnos al shivaísmo, está la figura de otra mística: Lal Ded, denominada también Lal, Lalla, Lalli, término cariñoso que significa «querida», que vivió en la segunda mitad del siglo XIV, en Cachemira, al comienzo de la influencia musulmana en este país.¹⁷⁷

Siguiendo también la costumbre tradicional, Lalli fue casada a los doce años y se trasladó a la casa de su esposo, en otra región. Igual que en otras muchas historias o leyendas de la región, su suegra la sometió a un maltrato continuado, ya que además de matarla de hambre le impedía expresar su intensa devoción por Shiva. Después de doce años de soportar el matrimonio, Lalla decide abandonar el lugar (que no era precisamente un dulce hogar) e iniciar su búsqueda y camino espiritual. Lo hace de forma rotunda, pues se despoja de todas las ropas que llevaba y a partir de este momento, y a pesar de las bajas temperaturas de la región, únicamente cubrirá su desnudez con su propio cabello. Con esta acción Lalla proclama, por una parte, su desprecio por las convenciones sociales y, por otra, la firme voluntad de vivir entregada a un ascetismo extremo. En uno de sus poemas escritos en kashmiri, la lengua hablada en el país, lo explica:

«Mi gurú solo me dio un precepto: / «fija la mirada no en lo externo, sino en lo interno, / en el ser más íntimo». / Yo, Lalla, me lo tomé a pecho / y por eso empecé a bailar desnuda» (Pomeda, 2001, pág. 106).

El autor del artículo, Carlos G. Pomeda, señala que es posible distinguir tres grandes momentos o fases en la vida de la mística: una búsqueda inicial deambulando por el mundo hasta que encuentra su gurú; las prácticas rituales y yóguicas que inicia (meditación, *pranayama* o control de la respiración, canto o recitación del mantra, que en el contexto shivaíta es *Om Namah Shivaya*, altamente valorado también en el tantrismo), hasta culminar –tercer momento– en el conocimiento esencial, que es la percepción directa de la realidad, el *sahaja samadhi*, es decir, la fusión con la conciencia de Dios.

El shivaísmo de Cachemira es un no-dualismo absoluto, pues «todo lo que existe es Shiva y, por lo tanto, el ser humano es fundamentalmente uno con Shiva» (Pomeda, 2011, pág. 108). Lalla expresa doblemente el encuentro con esta realidad última y lo hace con una expresión filosófica: «No sabía / que Tú eres yo / y que yo soy Tú. / No sabía / que somos uno» (Pomeda, 2011, pág. 117).

O a través de una forma más poética y mística:

«Yo, Lalla, entré en el jardín del jazmín / donde Shiva y Shakti hacían el amor / Me disolví en ellos [...]. / Aunque parece que estoy aquí / en realidad voy paseando / por el jardín del jazmín» (Pomeda, 2011, págs. 118-119).

Lal Ded, o Lalla, experimentó pues la Unidad, que combina la vacuidad última de las cosas con la completitud divina del cosmos y de la vida.

El último ejemplo de este apartado es el de Rabi'a al Adawiyya, la gran mística femenina sufí. Rabi'a nació en Basora, en el sur del Irak actual en el siglo VIII (II de la hégira islámica) en el seno de una familia muy pobre que en una hambruna la vendió como esclava. Su dueño, admirado por su pasión y fervor religioso, la liberó. Annemarie Schimmel dice de ella:

«El amor de Rabi'a por Dios era absoluto, no había lugar para ningún otro pensamiento ni ningún otro amor. No se casó, ni dejó ni siquiera al Profeta un lugar especial en su devoción. El mundo no significaba nada para ella. Había cerrado las ventanas a la primavera sin mirar las flores y se había perdido en la contemplación de Aquel que ha creado las flores y la primavera» (Schimmel, 2002, pág. 55).

La misma autora cuenta una anécdota famosa que le es atribuida.

«Un día, en las calles de Basora, le preguntaron por qué llevaba una antorcha en una mano y un jarro en la otra y ella respondió: “Quiero prender fuego al paraíso y verter agua sobre el infierno para que esos dos velos desaparezcan y se vea claramente que adoro a Dios por amor, y no por temor del infierno o la esperanza del paraíso» (Schimmel, 2002, pág. 54).

Una idea muy similar –la creencia en el cielo o en el infierno como algo que desvía del objetivo fundamental que es Dios– aparece de nuevo en un texto que Melloni recoge sobre Rabi'a:

«Dios mío, si te he adorado por miedo al Infierno, quémame en su fuego. Si te adoro por deseo del Paraíso, prohíbeme entrar en él. Pero si te he adorado solo por ti, entonces no me impidas ver tu Rostro» (Melloni, 2012a, pág. 41).

Todos los comentaristas leídos –Schimmel, Melloni, Tabuyo– señalan el amor incondicional, absoluto, esencial y único de Rabi'a hacia Allah, lo que implica una fusión mística que lo envuelve y lo domina todo. María Tabuyo, en un erudito texto publicado en *Webislam.com*, insiste en que a la santa de Basora le sobran todos los velos y añadidos (representados como ya se ha dicho por el Profeta, el cielo y el infierno) para vivir su amor Absoluto en el Amado. Un último poema sintetiza bien lo apuntado:

«Te amo con dos amores / un amor hecho de deseo / y el otro, el digno de Ti. / El amor hecho de deseo me hace recordarte / a cada instante / despojándome de todo lo que no eres Tú. / El amor digno de Ti / aparta de

mis ojos los velos para verTe» (Tabuyo, pág. 4).

Se dice que tenía casi noventa años cuando murió y, como señala la misma María Tabuyo, «No obstante esta entrega incondicional, y si nos atenemos a sus palabras, Rabi'a experimentó “la unión tan solo durante breves momentos de su vida...”» (Tabuyo, pág. 5).

Otra experta en literatura mística, Luce López-Baralt, considera la historia beduina de Laylá y Maynūn («el loco») una especie de Romeo y Julieta de la literatura árabe, como un trasunto de los amores místicos y más concretamente de la amada nocturna de san Juan de la Cruz¹⁷⁸ que pronto trataremos.

La mística como vía amorosa (III): algunos ejemplos masculinos (Rumi, Caitanya, san Juan de la Cruz)

La mística del amor no es exclusiva de la condición femenina; también hay ejemplos bien conocidos de varones enamorados de la divinidad. Siguiendo mis propias intuiciones y gustos personales reflejados en lecturas realizadas en otras épocas, seleccioné tres casos famosos: el de Djalal-od Din Rumi, del siglo XIII, que expresa la tradición islámica sufi; Sri Caitanya (o Chaitanya) Mahaprabhu, del siglo XV, en la línea de devoción *bhakti* india y Juan de Yepes, más conocido como san Juan de la Cruz, del siglo XVI, uno de los grandes místicos del cristianismo.

El primer personaje es Djalal-od (o ad) Din Rumi, al que me referiré sencillamente como Rumi.¹⁷⁹ Vitray-Meyerovitch (2005) explica que nació en Jorasán (Khorassan según otras grafías) en 1207. Por temor a la invasión mongola que se produjo poco después, su familia emigró, y después de peregrinar a la Meca, se instalaron en una pequeña ciudad de Armenia y definitivamente en Konya, en la Anatolia turca. A los diecisiete años lo casaron con una muchacha aún más joven con la que tuvo dos hijos. Siguiendo los pasos de su padre –un *seij* (también escrito como *sayj*, *sayed* o *sheikh*)– enseñó jurisprudencia y la ley canónica del Corán y se ocupó de la dirección espiritual de sus conciudadanos, desde una perspectiva clásica y ortodoxa.

La llegada a Konya de un extraño personaje, Shams de Tabriz (Shams significa el sol), un derviche errante, cambió definitivamente su vida en una especie de conversión a lo san Pablo. Rumi escuchó a Shams, que explicaba que «el conocimiento consiste en pasar

de lo desconocido a lo conocido. Si el conocimiento no te conduce a ti mismo, es preferible la ignorancia a un tal tipo de conocimiento». Rumi escuchó a Shams, le cautivaron sus argumentos y sus respuestas y se desmayó por el impacto producido por los mensajes de aquel errabundo.

Mewlana o Mevlana («nuestro maestro»), como se le denominaba, renunció a sus enseñanzas, abandonó sus deberes familiares y se encerró cuarenta días con Shams, para embeberse de sus enseñanzas, y el resultado fue el profundo vuelco que dio a su vida. Su hijo primogénito, Sultan Walad, comenta la profundidad del cambio:

«Nunca dejaba ni un instante de escuchar música y danzar. No descansaba ni de día, ni de noche. Había sido un sabio; se convirtió en poeta. Había sido un asceta; se convirtió en un ebrio de amor. No del vino de la parra: el alma iluminada no bebe más que el vino de la luz» (Vitray-Meyerovitch, 2005, pág. 201).

Shams le hizo comprender la necesidad de trascender toda dualidad, ya que el Ser posee otra dimensión, y la forma de acceder a ella es a través de la emoción y del amor incondicional.

Eva Vitray-Meyerovitch habla también de una «leyenda dorada»¹⁸⁰ de tipo hagiográfico sobre Rumi. Esta habría comenzado con uno de sus primeros biógrafos: Al-Aflaki, autor de un libro traducido al castellano como *Rumi, maestro de derviches* (2015). Se ha comparado a Rumi con Francisco de Asís, que murió cuando el maestro de Konya tenía diecinueve años. Ambos compartían el amor por los humildes, por la pobreza y también por su deseo de unión con un cosmos sacralizado. Si el *poverello* de Asís hablaba y predicaba a las bestias del campo y a un lobo feroz, según se nos cuenta en las *Floreccillas* (1988), Mevlana hizo algo similar con unas ranas. Cuenta la leyenda piadosa que una vez el maestro predicaba cerca de un estanque y las ranas croaban como es habitual en ellas. Él, levantando la voz, les gritó: «¿Qué es este jaleo?! ¡Hablaís vosotras o nosotros!». Las ranas (y supongo que también los sapos) enmudecieron al instante. Cuando acabó de hablar, se levantó, se acercó al estanque y les dijo: «Ahora sí, ya tenéis permiso», y de inmediato, ranas y sapos reiniciaron su croar.

Otra historia similar va de perros. Se cuenta que, en el mercado de Konya, a la hora de la plegaria del atardecer, la gente y también los perros le rodearon, y él los miraba como bendiciéndoles. Mientras el maestro hablaba y rezaba, los canes meneaban la cabeza y el rabo y emitían gruñidos de satisfacción. Al verlos exclamó: «Juro por Dios, el Altísimo, el Omnipotente, que estos perros comprenden nuestra gnosis» (Vitray-

Meyerovitch, 2005, pág. 27). Como Francisco de Asís, se abrazaba a los árboles («los árboles –decía– me reconocen y responden a mi saludo») y su vínculo con el mundo vegetal y animal era intenso.

Djalal-od Din Rumi es conocido y famoso por ser el fundador de la *tariqa* o congregación de los derviches giróvagos de Konya¹⁸¹ con su célebre danza, denominada *samâ*, cargada de simbolismo cósmico y místico. El mismo Mevlana confesaba: «Son muchos los caminos que conducen a Dios, yo he escogido el de la danza y el de la música» (Vitray-Meyerovitch, 2005, pág. 41).

La *samâ* de Rumi va precedida por la recitación del prólogo de *Mathnawi* (el libro más extenso del Mavlana de 25.000 versos, que Vitray-Meyerovitch amplía a 45.000) que evoca la flauta de caña o *ney*, como emblema del alma que se lamenta de haber sido arrancada de su origen. Los hermosos versos, traducidos por Halil Bárcena, dicen así:

«Escuchad el *ney* y su historia. Él se lamenta de la separación:
Desde que me cortaron del juncal (cañaveral),
a través de mis sonidos se han lamentado hombres y mujeres.
Yo busco un pecho desgarrado por la separación, para explicarle el dolor de mi anhelo.
Quien vive alejado de su origen, añora el instante del retorno a la unión [...]» (2008, pág. 126).

Concluida la recitación comienza la danza que gira en torno del *sheikh* o *murshid* que la dirige y que está colocado en el centro del círculo representando el sol y sus rayos. Halil Bárcena continúa desgranando el simbolismo implícito:

«El *sama* arranca, según Rumi, de lo que podríamos denominar pensamiento sufi de la circularidad, que constituye uno de los elementos característicos de la doctrina espiritual sufi [...]. Dice Ibn Arabi: “Considera que el mundo es de figura esférica y por esto anhela retornar a su principio, una vez que ha llegado a su fin, es decir, a Dios”» (Bárcena, 2008, pág. 131, traducción mía).

Para añadir un poco más adelante:

«El movimiento circular es el movimiento perfecto: el de las esferas, el de la regeneración, contrariamente al de la línea recta, que representa el mundo de lo que es corruptible [...]. El círculo constituye una unidad completa [...]. No tiene principio ni final, sino que es finito e infinito al mismo tiempo. En el lenguaje sufi, encontrar el centro, el único sentido de(l) vivir es saborear la totalidad» (Bárcena, 2008, págs. 133-134).

La islamóloga Annemarie Schimmel analiza el ritual muy estricto del *samâ* y Vitray-Meyerovitch desgrana algunos nuevos símbolos, señalando que cuando los derviches se lanzan al torbellino de sus vueltas representan la rueda vertiginosa de los planetas y, a su

vez, la armonía entre el hombre, el cosmos y la realidad última, es decir Dios. Complementariamente, lo que une de forma indisoluble esta tríada es el amor, que en realidad es el alma del universo, y el místico es quien lo descubre en su propio corazón.

El también islamólogo Halil Bárcena complementa estas ideas señalando que la experiencia de la unidad se expresa a través del amor. El amor de los sufíes es, pues, un sentimiento unitivo que se traduce en la pasión amorosa del amante hacia el Amado, de tal forma que deja de existir la distancia entre ambos. Asimismo, todos estos sentimientos citados y complementarios –emoción, amor incondicional, fusión con el cosmos y con la divinidad, profundo sentimiento de unidad, etc.– cristalizan a través del *dhikr*, la técnica o método más importante para acercarse a Dios.¹⁸² El sufi, además de las plegarias rituales obligatorias, debe recitar sin pausa la fórmula «*idhkur Allah*» («no olvides a Dios») o más sencillamente «*Allah, Allah*» hasta convertir la plegaria en un recuerdo tan vivo del Dios a quien ama y adora que llegue a sentir cómo su propio ser se metamorfosea en Él. Posiblemente, Mansur Hallaj, mártir y místico del islam que proclamó a los cuatro vientos: «Yo soy la Verdad, yo soy Dios», vivió con intensidad esa fusión con la esencia primordial, aunque su metamorfosis o divinización fue considerada sacrílega por las autoridades de su tiempo, que lo condenaron al patíbulo.¹⁸³

Después de Rumi, el segundo personaje seleccionado para tratar en este apartado es Caitanya o Chaitanya Mahaprabhu, uno de los más populares predicadores del *bhakti* en la Bengala hindú, pero ya controlada por los gobiernos islámicos del siglo XVI.

El advenimiento de Sri Caitanya (1486-1534)¹⁸⁴ tuvo lugar en Mayapura y el pequeño recibió el nombre de Nimai Pandit o Vishvambhar Mishra. Según la tradición, nació durante un eclipse de luna mientras en toda India vibraba el canto del santo nombre. De acuerdo con la misma hagiografía, cuando de bebé lloriqueaba en el regazo de su madre, había una fórmula infalible para que se calmara al momento: entonar el *mahamantra* Hare Krishna. A veces las niñas se divertían haciéndole llorar para comprobar a continuación que dejaba de hacerlo cuando le cantaban el mantra. También se nos dice que en su infancia –tenía seis añitos– le sometieron a una serie de pruebas típicas de los *tulkus* tibetanos: le ofrecieron un montón de monedas por un lado y el libro del *Srimad Bhagavatam* por el otro. Por supuesto que el niño se decantó por el texto sagrado y despreció el vil metal. En fin, en su vida de avatar de Krishna se explican otras numerosas hazañas: jugar con una serpiente venenosa, hacerse llevar en las espaldas por un ladrón, engañar a un brahmán que ofrecía *prasadam* a Krishna y él comérselo a

escondidas, y otras travesuras similares que lo equiparan a las *lilas* o pasatiempos de la infancia del mismo Krishna, con quien los devotos vaisnavas lo identifican como uno de sus avatares.

Se casó muy joven y parece que su también joven esposa fue mordida por una serpiente venenosa y quedó viudo muy pronto. Siguiendo el consejo de su madre, volvió a casarse, pero su nueva esposa ni se enteró, pues a los veinticuatro años tomó *sannyasi*, que como se recordará implica la absoluta renuncia al mundo convencional y, por supuesto a las mujeres, para dedicarse de lleno a la vía del *bhakti*, el yoga devocional. Una vez ordenado *sannyasa*, decidió viajar a Vrindavan, la tierra del advenimiento del Dios y de sus *lilas*.

Como señala Prabhupada, a quien estoy siguiendo, ya la idea del viaje le provocaba un estado de pleno éxtasis, en el que, como también se nos dirá, pasó muchos momentos de su vida. De camino hacia Puri, pasando por Radha-desá (es decir, los lugares por donde no fluye el Ganges), «cuando entró en el templo de Jagannatha, de inmediato se saturó de éxtasis trascendental, perdió el conocimiento y cayó al piso del templo» (Prabhupada, 1983, pág. 21). Un brahmán inspeccionó su estómago, los latidos del corazón, su respiración, pulso, etc., «y vio que todas las actividades corporales estaban completamente suspendidas». Como sus acompañantes ya conocían la frecuencia e intensidad de sus estados de éxtasis, cantaron en voz alta el nombre de Hari mientras él recobraba el conocimiento.

A pesar de rechazar el tradicional sistema de castas hindú, Caitanya fue extremadamente conservador por lo que respecta al trato con las mujeres y parece que también con el dinero. Ninguna mujer podía acercársele ni tan siquiera para ofrecerle sus respetos y era sumamente estricto con sus seguidores acerca del mismo tema. Un relato hagiográfico explica que uno de los miembros de su séquito, un tal Haridasa el Menor, se fijó en una joven de muy buen ver que pasaba por allí y la desnudó con su mirada lujuriosa. Caitanya lo apartó de su compañía y el réprobo acabó suicidándose. Cuando se lo comunicaron, respondió «que Haridasa había encontrado de manera justa el castigo apropiado» (Prabhupada, 1983, págs. 41-42). Veremos pronto que la visión que nos transmite Srila Prabhupada de este avatar bengalí y su relación con las mujeres —o mejor no-relación— contrasta con las investigaciones de algunos historiadores sobre el tema que sitúan a Caitanya Mahaprabhu en el contexto religioso de los *sahajiyas*, de orientación claramente tántrica y su ideal del *prema*.

Pero no adelantemos acontecimientos y veamos otros aspectos del *bhakti* devocional impulsado directamente por Sri Caitanya. Uno de ellos fueron los *sankirtanas* (un *sankirtana* es el canto congregacional o colectivo de los santos nombres acompañado por la danza)¹⁸⁵ que, en su caso, adoptaban un carácter masivo acompañado de una emotividad desbordante y contagiosa.¹⁸⁶ El *sankirtana* formaba parte de una actividad misionera, en la que Caitanya con su séquito iba de pueblo en pueblo y polemizaba con otros adversarios religiosos, a los que por supuesto derrotaba con sus sólidos argumentos teológicos, y todo ello acompañado de la música, el canto, la danza y los trances contagiosos del gurú y sus discípulos. Y era tal la irresistible atracción y emotividad que generaba el *sankirtana* que el contagio afectaba a las mismas bestias del bosque y también al mundo vegetal. Prabhupada cuenta que mientras su séquito atravesaba una selva cerca de Vrindavan «todos los animales salvajes también se unieron a su movimiento de *sankirtana*. Los tigres, elefantes, osos y venados salvajes, todos juntos acompañaron al Señor y el Señor los acompañó en el *sankirtana*» (Prabhupada, 1983, pág. 43).¹⁸⁷

En otra ocasión, y también en la línea del *poverello* de Asís o del sufí Rumi, cuando el avatar entraba en los bosques de Vrindavan:

«todas las vacas y los pájaros le dieron la bienvenida como si Él fuera su muy viejo amigo. El Señor también comenzó a abrazar a todos los árboles de esos bosques, y por el hecho de hacer eso, sintió los síntomas del éxtasis trascendental. A veces se quedaba inconsciente, pero se le hacía volver en sí mediante el canto del santo nombre de Krsna» (Prabhupada, 1983, pág. 50).

Otra ocasión en la que entró en trance místico fue al visitar el sitio en el que según la tradición había tenido lugar la danza *rasa-lila*, protagonizada por Krishna y las *gopis*.

Un *sannyasi* famoso le preguntó a Caitanya por qué, en lugar de estudiar el *Vedanta Sutra*, se dedicaba a cantar y bailar, es decir por qué primaba claramente la emotividad religiosa al deseo de comprensión intelectual, y el interpelado contestó:

«[...] siguiendo la orden de Mi maestro espiritual Yo canto el santo nombre de Hari, y ahora estoy loco por ese santo nombre. Me olvido por completo de Mí mismo, y a veces río, lloro y bailo como un loco.¹⁸⁸ Él [el maestro espiritual] me informó de que ese era el verdadero efecto de cantar el santo nombre, el cual produce una emoción trascendental que es una manifestación rara. Es la seña de amor por Dios, que constituye el fin último de la vida» (Prabhupada, 1983, pág. 47).

La vida de Caitanya estuvo muy marcada por los éxtasis y trances místicos. En otro libro clásico, comentado profusamente por Prabhupada y titulado *El néctar de la devoción* (1985),¹⁸⁹ el fundador de ISKCON detalla tanto los síntomas psíquicos como físicos del trance, que son muy similares a los descritos en los casos de posesión, tanto la divina (auténtica y buscada) como la maligna (inauténtica y rechazada).

El libro de Prabhupada *Vida y enseñanzas de Sri Caitanya Mahaprabhu* finaliza con las ocho *slokas* (algo así como sentencias devocionales en prosa), que parece que es lo único que escribió el avatar. Ni una palabra sobre cómo «desencarnó», es decir, cómo murió Caitanya.

En cambio, sí que se ocupa del tema Steven Rosen, académico vinculado a ISKCON, en el último capítulo de su libro *The Life and Times of Lord Caitanya* (1988). En efecto, en «The Lord's disappearance» apunta las diversas versiones que existen sobre su «desaparición». Después de indicar que todas las fuentes más ortodoxas y autorizadas guardan un estricto silencio sobre el tema, aunque mencionan la fecha de su traspaso – 1534–, apunta que una primera interpretación explica que Lord Caitanya en pleno éxtasis entró en el mar (otras versiones hablan del río sagrado Yamuna) y se hundió en él. Otros autores postulan una muerte más natural: se dice que danzando en un Ratha-yatra¹⁹⁰ se lastimó un pie, que posteriormente se le infectó y le provocó unas fiebres que le causaron la «desaparición». Una variante es que con el pie herido entró en el templo de Gopinath, del que ya no volvió a salir jamás. En fin, la última versión y la preferida por las fuentes más piadosas es que entró en el templo de Lord Jagannath y se absorbió o mimetizó con la imagen del mismo dios, que posee un simbolismo andrógino y reúne en su figura las personalidades de Radha y Krishna. También esta imagen arquetípica del andrógino divino es la que acompaña a Caitanya Mahaprabhu en las figuraciones tradicionales.

Lo dicho hasta aquí es lo que podríamos denominar la «biografía autorizada» de Lord Caitanya, transmitida por las fuentes más ortodoxas, pero hay otras aportadas por algunos historiadores clásicos como Sushil Kumar De (1942) y Edward C. Dimock (1966 y 1966a).¹⁹¹ Estos ofrecen una visión bastante distinta del vaishnavismo bengalí, denominado movimiento *sahajiya*, que presentan como una versión de misticismo erótico del que se considera a Caitanya como máximo impulsor.

Para sintetizar el tema, seguiré muy de cerca un muy buen capítulo del libro clásico de Víctor Turner *El proceso ritual* (1988), titulado «*Communitas*: modelo y proceso», que se inspira en Dimock. En él, el siempre inquieto y original antropólogo propone una

comparación entre Francisco de Asís y Lord Caitanya. Ambos comparten un carisma como maestros espirituales de primer orden; una vida errabunda caracterizada por dos grandes símbolos, la desnudez y la pobreza. Otras similitudes son la fascinación por los árboles, las plantas, los animales, las estrellas y, en definitiva, por la naturaleza como manifestación de la creación divina que ambos experimentaban con un profundo sentimiento religioso bañado de panteísmo. También compartían el mismo amor incondicional hacia la divinidad (Krishna y Jesús, respectivamente), aunque la forma de expresarlo difería: un amor más sublimado, simbólico y puramente espiritual en el caso del *poverello* y más carnal y erótico en el *bhakti* de Caitanya, fascinado por el amor de las *gopis* hacia Krishna y de aquel hacia estas. Una cita textual de Turner, que, a su vez, sigue a E. Dimock, nos sitúa en el centro del tema:

«El ritual central de los *sahajiyas* estaba constituido por una serie de actos litúrgicos largos y complejos, entremezclados con la reiterativa recitación de mantras, que culminaban en el coito entre un hombre y una mujer, devotos plenamente iniciados en el culto, los cuales simulaban con su conducta la cópula carnal entre Krishna y Radha. Ahora bien, no se trataba de un simple acto de placer sexual, pues debía ir precedido de toda clase de prácticas, meditaciones y enseñanzas ascéticas a cargo de acreditados gurús, y su naturaleza era esencialmente religiosa, considerándose el acto carnal como una especie de sacramento «un signo exterior y visible de una gracia interior y espiritual» (Turner, 1988, pág. 161).

En resumidas cuentas: los *sahajiyas* reproducían de forma ritual el acto amoroso de Krishna con las *gopis*, siguiendo también el modelo arquetípico según el cual la *partenaire* del coito místico no podía ser la propia esposa, sino la mujer de otro hombre. Si en la vida cotidiana esto era percibido como adulterio, en el plano ritual y trascendental dejaba de serlo para pasar a ser la máxima expresión de *prema*, el amor más vehemente, puro y desinteresado entre el hombre (mujer) y la divinidad, es decir entre el (la) Amante y el (la) Amado(a).

Dimock (1966, 1966a) ofrece una muy compleja argumentación teológica del asunto en la que no puedo entrar. Sí quiero citar de nuevo a Víctor Turner, que apunta la desesperación de la ortodoxia frente a esta modalidad de éxtasis amoroso que combina elementos tántricos, eróticos y místicos:

«La doctrina *sahajiya* difería de la ortodoxia en que esta prescribía la unión sacramental entre los esposos, mientras que los seguidores de Caitanya [...] prescribían la cópula ritual entre un devoto y la mujer de otro; el mismo Caitanya tenía una compañera ritual, “la hija de Sathi, consagrada a Caitanya en cuerpo y alma”. Es interesante observar que las parejas rituales de los *gosvamines*, los compañeros iniciales de Caitanya y

formuladores de la doctrina *sahajiya*, eran “mujeres de grupos sin casta, lavanderas o mujeres de castas inferiores”» (Turner, citando a Dimock, 1988, págs. 162-163).

Algo parecido, pues, a las *gopis* enamoradas de Krishna y modelo a seguir por los *bhaktas* del movimiento.

Para concluir, Dimock señala que a la desaparición de Caitanya su movimiento se dividió en dos orientaciones: una la encabezó un brahmán, de nombre Advaita-acharya, y la otra, Nityananda, íntimo amigo de Caitanya. El primero lo condujo hacia la ortodoxia védica, mientras que Nityananda se decantó por fortalecer la opción de la danza mística, del éxtasis y del contagio religioso.¹⁹² Quizás, y con esto concluyo, Caitanya, que ya compartía las personalidades de Radha y Krishna, también supo conjugar el puritanismo que le atribuyen unos con la pasión amorosa desbordada y sensual que según otros caracterizó su corta existencia terrenal.

Sobre Juan de Yepes, más conocido como san Juan de la Cruz, nuestro tercer personaje, hay una bibliografía inmensa. Hasta los años ochenta del siglo pasado, las *Obras completas* de san Juan de la Cruz, publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), iban precedidas, a modo de introducción, por una *Vida de san Juan de la Cruz*, una biografía excelente escrita por fray Crisógono de Jesús, carmelita descalzo.¹⁹³ Publicada por primera vez en 1943 (en el IV centenario del nacimiento del santo) el ensayo fue conocido por Gerald Brenan, hispanista e historiador británico que como es bien sabido vivió muchos años en Andalucía y más concretamente en las Alpujarras granadinas. Muy influido por el texto de Crisógono de Jesús, Brenan publicó en 1973 *St. John of the Cross* en la Cambridge University Press y traducido rápidamente al castellano por la editorial Laia, de Barcelona en 1974, con el título de *San Juan de la Cruz*.

Brenan y Crisógono de Jesús serán, por este orden,¹⁹⁴ mis fuentes de información principales a la hora de perfilar una somera semblanza biográfica de nuestro tercer protagonista.

Juan de Yepes y Álvarez nació en Fontiveros, localidad a medio camino entre Ávila y Salamanca, en 1542 (pocos años después de la desaparición de Lord Caitanya en 1534) en el seno de una familia muy humilde. Huérfano de padre de muy niño, su madre, Catalina Álvarez, se trasladó a Medina del Campo con sus tres hijos de corta edad para poder sobrevivir. Pero pobre y sin recursos como era, se vio obligada a dejar al pequeño,

Juan, en un orfanato, el Colegio de la Doctrina, en el que aprendió a leer y escribir. Buen estudiante, fue enviado al colegio de los jesuitas y, según Brenan, «la profesión de sacerdote era la más indicada para un joven de familia pobre y de disposición estudiosa» (Brenan, 1974, pág. 14). Todo parecía indicar que el joven religioso profesaría con los jesuitas con los que se había formado, pero él mismo decidió hacerlo en los carmelitas con el nombre de Juan de Santo Matía. Los carmelitas le enviaron a estudiar a la prestigiosa Universidad de Salamanca en la que enseñaba fray Luis de León, que había sido condenado por el Santo Oficio a cinco años de cárcel por haber traducido al castellano el Cantar de los Cantares, uno de los textos que inspiraría a lo largo de su vida al entonces joven religioso.

Gerald Brenan comenta que siendo estudiante san Juan «pasaba gran parte de la noche en oración. Ayunaba asiduamente, se flagelaba la espalda hasta sangrar y se negaba a participar en las conversaciones frívolas de sus compañeros» (Brenan, 1974, pág. 16). También se nos dirá que seguía con rigidez la regla carmelitana y practicaba con un cierto fanatismo la «corrección fraterna», lo que le hacía especialmente antipático a los ojos de sus hermanos de congregación.

Un hecho decisivo en su vida tuvo lugar cuando en septiembre de 1567, recién ordenado sacerdote, Teresa de Jesús, ya una mujer madura, llegaba a Medina para fundar un convento de carmelitas reformadas o descalzas. Los dos futuros santos tuvieron un primer contacto que resultaría decisivo, ya que Teresa arrastró al joven carmelita para su causa reformista. De esta manera, a los veintiséis años «vistió el tosco hábito que Teresa había cosido para él con sus propias manos y cambió su nombre por el de fray Juan de la Cruz» (Brenan, 1974, pág. 24).

Los carmelitas descalzos, que rivalizaban con otras órdenes como los dominicos y los jesuitas, se expandieron rápidamente. Teresa de Jesús, líder carismática de la reforma, promocionó a Juan de la Cruz, a quien llamaba «mi senequita», nombrándole confesor de diversos conventos y también lo eligió como su confesor personal. Pero una tormenta interna estaba a punto de estallar en la orden y atraparía al joven místico en Ávila. En efecto, si Teresa había encabezado la rama de la orden conocida como los «descalzos» o los «reformados», otros carmelitas se mantuvieron como frailes de la observancia o los «mitigados» por acatar un tipo de regla u ordenamiento más suave. Reformados y no reformados estaban enzarzados en una lucha de poder por el control de la orden en la que no se escatimaron los golpes más bajos y rastreros. Así las cosas, un pelotón de hombres

armados irrumpió en la casa donde vivía el joven fraile y se lo llevaron preso a un convento no reformado de Toledo, acusado de rebeldía y contumacia. Allí lo encerraron en una celda a pan (seco) y agua y vistió la misma ropa durante los nueve meses que duró su cautiverio. Invadido de piojos, su cuerpo se llenó de gusanos y su propio hedor corporal le resultaba insoportable. También sufría el clima riguroso de Toledo –muy frío en invierno y calurosísimo en verano– encerrado como estaba en una celda minúscula expuesta a todas las inclemencias climáticas. Y por si esto fuera poco, el primer fraile carcelero lo maltrataba física y psicológicamente. Como consecuencia de este cúmulo de horrores, perdió el sueño, el apetito y padeció una disentería que él mismo creía que lo mataba. Pero el milagro estaba cerca, ya que, «si hemos de creer a su primer biógrafo [fray Crisógono], una noche se le apareció la Virgen en una visión llenando su celda con su belleza y esplendor, y le anunció que pronto acabarían sus tribulaciones y dejaría la prisión» (Brenan, 1974, pág. 45).¹⁹⁵

En efecto, aprovechando la vigilancia menos estricta de un segundo fraile carcelero, que a veces incluso le compadecía, consigue escapar en una fuga de película y alcanzar las riberas del Tajo. En la huida llevaba consigo un cuaderno en el que había escrito algunas estrofas del *Cántico espiritual*, al igual que «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre» y una primera versión de «Super flumina Babylonis» (Brenan, 1974, págs. 50-51). Exhausto y sin fuerzas, consigue llegar a un convento amigo que lo envían lo más lejos posible, al Calvario, un cenobio construido cerca del nacimiento del Guadalquivir y próximo a Baeza. Allí lo nombran confesor de las monjas de esta ciudad.¹⁹⁶

Esta será una época de su vida podríamos decir que feliz, en la que escribe versiones ya acabadas del *Cántico espiritual* (subtitulado *Canciones entre el alma y el esposo*) y también de *Noche oscura*, rotulada como *Canciones del alma y que goza de haber llegado al alto estado de perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual*.¹⁹⁷

Es también en esta época andaluza cuando puede desarrollar algunos rasgos de su temperamento, como por ejemplo su fascinación por la naturaleza, similar a la de Francisco de Asís, Rumi y Caitanya. Fray Crisógono cuenta de forma vívida:

«Le gusta a fray Juan, entusiasmado con el paisaje que rodea al convento, sacar a sus religiosos a pleno campo [...]. Cuando salen a hacer oración, en vez de leer un punto de meditación en el libro, fray Juan, sentado entre ellos en el murete, les habla de las maravillas de la creación, que tan espléndidas tienen ante los ojos; de la hermosura de la naturaleza, del reflejo de la divina hermosura que se descubre en aquellas flores, en las aguas

cristalinas que pasan rozándoles los pies descalzos, en las avecillas que quizá cantan en la copa del árbol próximo, en la luz del sol, aquí tan luminosa [...]. Y luego los manda separarse a meditar, diseminados por el monte, ocultos entre el arbolado, al pie de una fuente o sentados sobre un risco» (Fray Crisógono, 1978, pág. 161).

Además de dar rienda suelta a esta sensibilidad panteísta o, como diría Panikkar, cosmoteátrica, una monja, Magdalena del Espíritu Santo, se ofrece para copiarle sus poemas. Dedicó el *Cántico espiritual* a una priora amiga, Ana de Jesús, al tiempo que, a petición de las religiosas que no comprendían sus poemas, comienza a comentarlos *in extenso* en plan teológico y frase por frase.¹⁹⁸ Dedicó el hermoso poema «Llama de amor viva» a Ana de la Peña, una viuda devota y noble.

En Andalucía desempeña diversos cargos de dirección (rector de un nuevo colegio carmelita, confesor y director espiritual de diversas comunidades de monjas) y continúa llevando una vida ascética y austera, cosa que había sido habitual en él desde su juventud. Brenan escribe al respecto: «Para mortificarse llevaba ropa interior del más grueso esparto y en una ocasión, cuando cayó seriamente enfermo de pleuresía en Guadalcazar, cerca de Sevilla, se descubrió que portaba un cilicio, partes del cual estaban ya recubiertas por su propia carne» (Brenan, 1974, pág. 80).

Según parece era este camino ascético seguido con tanto rigor el que favorecía sus estados de éxtasis, que se materializaban a menudo cuando celebraba misa y se sentía transportado a la contemplación espiritual y al raptó místico. Algo similar le ocurría cuando viajaba, pues «mientras cabalgaba leía la Biblia o bien cantaba himnos o pasajes del Cantar de los Cantares. Pero también rezaba, a veces con tal arrobamiento que caía del caballo» (Brenan, 1974, pág. 79).

El nombramiento de un provincial que era contrario a su persona motivó que en un determinado momento se le retiraran todos los cargos que ocupaba y le destinaran a Segovia. Allí se sentaba junto a la ventana de su celda y contemplaba durante horas los árboles y el río. Asimismo, «tenía la costumbre de levantarse antes del alba y arrodillarse a rezar bajo unos sauces junto a un torrente, y allí permanecía hasta que el calor del día lo hacía regresar» (Brenan, 1974, pág. 93).

A pesar de sus signos de santidad, la malquerencia de algunos superiores y de otros frailes motivará que sea denunciado a la Inquisición en diversas ocasiones (según Menéndez y Pelayo, cuatro veces por lo menos), hasta que, carcomida su salud por tantas privaciones y penitencias, se le infectó una pierna, lo que provocó su muerte. Así,

mientras le recitaban el *De Profundis* y el *Miserere*, el moribundo pidió que le leyesen algunos versos del Cantar de los Cantares, y así murió el 14 de diciembre de 1591 a los cuarenta y nueve años de edad.

Hasta aquí la vida de Juan de Yepes, Juan de Santo Matía o fray Juan de la Cruz, y a partir de su canonización en 1726, san Juan de la Cruz, autor de algunos poemas que, como el *Cántico espiritual*, *Noche oscura* (con extensos subtítulos ya mencionados) o *Llama de amor viva* (*Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios*), son consideradas, unánimemente, como algunos de los hitos más elevados del misticismo universal.¹⁹⁹

Luce López-Baralt, profesora en la Universidad de Puerto Rico, es una de las mejores conocedoras de la obra de san Juan de la Cruz y voy a seguir algunos de sus argumentos publicados en dos libros; uno individual, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante* (1998), y otro del que es editora y que titula *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas* (2013). En este último, además de las contribuciones de la autora, hay otros textos interesantes y que pronto mencionaré.

Todas y todos los especialistas que he leído consideran que los poemas del santo tienen un toque autobiográfico de primer orden. Para López-Baralt, «son la radiografía interior del alma del poeta» (López-Baralt, 1988, pág. 16) y expresan la angustia del místico, que es consciente de que carece del lenguaje adecuado y preciso para poder expresar lo que siente. Él mismo, en la introducción a la *Subida al monte Carmelo*, lo explica: «para llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber decir: porque *solo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir*» (*Obras completas*, 2014, pág. 255, subrayados míos). O sea, las vivencias místicas son fruto de la experiencia directa, no de la especulación de la ciencia ni de la teología.

A esta primera dificultad hay que añadir el hecho de que en nuestro personaje parecen coexistir dos personalidades: la del poeta inspirado, sublime y místico que entrevé el éxtasis y la cercanía del Amado-Dios, y la del teólogo, frailuno, moralista y dogmático, comentando sus propios poemas con un tono de sermón de púlpito que conduce al sopor más puro y duro. Esta doble personalidad la comenta Luce López-Baralt en varias ocasiones, centrándola en prismas distintos. Por ejemplo:

«En su vida ascética y en sus tratados teológicos san Juan parecería ser el imperturbable hombre de renuncia; mientras que en su poesía se acerca al hombre apasionado o *rajásico*, que convierte la pasión en elevación y búsqueda» (López-Baralt, 2013, pág. 228).

La misma autora, al comentar el erotismo descarnado de alguno de sus poemas, reflexiona con precisión:

«El poeta no celebra en sus versos la continencia casta que practicó en vida, no apaga el deseo, sino que lo abraza, lejos de negar el cuerpo, lo enaltece y no tiene reparos en detenerse en las caricias más sensuales de las letras españolas renacentistas» (López-Baralt, 2013, pág. 242).

Además, vive sus amores tanto los carnales como los espirituales, con cuerpo de mujer y plenamente identificado con la condición femenina: él es la esposa, la amiga, la amante, la amada o el alma enamorada del Amado, Dios. Como la apasionada esposa del Cantar de los Cantares: «con ello san Juan parecería haber dado rienda suelta a la dimensión femenina de su psique –cabe decir, a los rasgos más afectivos, enamorados, tiernos, sensuales e intuitivos– de su personalidad artística y humana. Limitó la máscara de teólogo severo para sus largos tratados en prosa» (López-Baralt, 1988, pág. 15).

Parecería pues que en Juan de la Cruz se cumple al pie de la letra la lógica de la teoría psicoanalítica, según la cual a mayor represión de los deseos primarios –en este caso, los deseos carnales refrenados con ayunos, penitencias, cilicios y disciplinas– mayor capacidad para sublimarlos a nivel onírico, imaginario, artístico o espiritual. Creo que es esta transmutación lo que Javier Melloni desarrolla en un buen libro titulado *El deseo esencial*. Y ese deseo no es otro que fundirse con la divinidad, con el ser total.

Que esta fusión implica muy a menudo la identificación del amor carnal con el amor místico es algo que a las alturas de lo que hemos visto no extrañará a nadie. Ferdinand Padrón, otro profesor puertorriqueño, profundiza en el tema en dos artículos: «La amada nocturna de san Juan de la Cruz» (2001) y «La corporeidad de los sujetos líricos en el *Cántico espiritual*» (2013) en los que, principalmente en el segundo, analiza con un gran detalle los pasos que conducen al alma enamorada hacia Dios y que concluyen con el «matrimonio espiritual» o «estado beatífico» en el que la Amada invita al Amado al acto final con los versos famosos:

«Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura / al monte o al collado, / do mana el alma pura; / entremos más adentro en la espesura / [...] Allí me mostrarías / aquello que mi alma pretendía, / y luego me darías / allí, tú, vida mía, / aquello que me diste el otro día» (Padrón, 2013, pág. 473).

Si así finaliza el *Cántico espiritual*, aún es más explícita la última estrofa de *Noche oscura*:

«Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado».

En todos los casos, la interpretación parece dejar poco margen de duda y López-Baralt, que cita a Constantino Nieto, comenta: «los amantes se relajan físicamente y se rinden emocionalmente luego de hacer el amor. También queda sugerido que la pasión amorosa, ha trascendido la carne para instalarse en el espíritu, y que la historia de amor pasa a vivirse ahora en regiones aún más profundas de la conciencia» (López-Baralt, 2001, pág. 261).

Para ir finalizando con Juan de Yepes, recuérdese que señalaba al principio que sobre el místico de Fontiveros hay una bibliografía inmensa, parte de la cual se ha decantado por la comparación de los poemas del místico que nos ha ocupado con otros poetas similares dentro del misticismo o también de otras tradiciones o culturas. En este sentido, se lee con interés la tantas veces mencionada López-Baralt que, siguiendo a Asín Palacios, trata del influjo sufí sobre san Juan (un artículo de 2001 entre otros muchos textos) y más tarde lo compara con la espiritualidad y poesía tántrica de India, centrada en Shiva y Shakti (López-Baralt, 2013). Gloria Maité (2013), por su lado, lo compara con el Rasa Lila protagonizado por Krishna y las *gopis* y enfatiza la separación de los amantes como refuerzo del amor pasional que estos viven con tanta intensidad.

Psicoanálisis del «corazón enamorado»

Con el título de «Dichoso el corazón enamorado». Reflexiones psicoanalíticas acerca del amor místico», una psicoanalista argentina, Ana María Rizzuto (2013), presenta una profunda reflexión sobre el tema, que voy a exponer a continuación para concluir este apartado.

El texto, del que obviaré sus aspectos más técnicos, comienza afirmando que «multitud de místicos de las tres grandes religiones monoteístas han cantado, embriagados de amor, el encuentro unitivo con Dios» (Rizzuto, 2013, pág. 345), para añadir, casi de inmediato, que los psicoanalistas, siguiendo a su fundador, los han considerado como «psicóticos, neuróticos o seres deprimidos envueltos en delirios amorosos basados en proyecciones ilusorias de deseos humanamente frustrados» (Rizzuto, 2013, pág. 345). La autora descarta con contundencia esta interpretación

hegemónica en su gremio, señalando que hasta el momento no se tiene información de que algún(a) místico(a) haya acudido a tumbarse en el diván de un analista. Puesto que ella considera que el psicoanálisis es una disciplina inductiva y empírica, al carecer de información de primera mano, estima que lo que se afirma es una especulación sin verificar.

En la primera parte del artículo, la autora parte de una argumentación similar a la defendida por William James sobre el misticismo y ya presentada al principio del capítulo. La tesis de James (y de Rizzuto) es simple: no es posible comprender los sentimientos y emociones religiosas fuera de su contexto, y lo plantea a través de un ejemplo concreto:

«Dios como la *Realidad* en la cual viven y respiran el místico y su comunidad creyente crea un problema para el psicoanalista freudiano [...]. ¿Cómo puede Teresa de Ávila decir: “Yo ya no quiero otro amor, pues a mi Dios me he entregado” [...]. ¿No es esto una verdadera locura?» (Rizzuto, 2013, pág. 348).

Situado este sentimiento fuera de contexto puede resultar una locura, pero cuando se integra –ya sea el caso de Teresa de Ávila o de cualquier otro místico– en sus coordenadas histórico-culturales y simbólicas deja de serlo.

Después de afirmar que el psicoanálisis –y aquí se podría añadir sin problemas la antropología– es una disciplina que no tiene competencia para afirmar o desmentir que Dios existe o que es real o no, retoma de nuevo el argumento inicial de James, según el cual «Para [los] fieles, Dios es tan real como la vida misma. El consenso cultural y religioso otorga existencia real, no directamente visible, pero perceptible indirectamente, a través de los acontecimientos, las escrituras sagradas, la comunidad orante, la organización de la vida diaria y las circunstancias personales de los creyentes» (Rizzuto, 2013, pág. 300).

Los místicos, aunque no ven directamente a Dios, perciben que está ahí y que les llama. De nuevo en palabras más precisas de Rizzuto: «En términos personalistas, los místicos convierten su deseo de responder al llamamiento de Dios en su ideal de vida, el ideal de su yo. Su fe los lleva a interpretar toda la realidad en clave divina: Dios es su escala de observación» (Rizzuto, 2013, pág. 351). Hasta aquí la importancia clave del contexto.

La segunda parte del artículo está más centrada en las características específicas del amor que se ha despertado en la mística (o el místico) hacia este objeto de deseo

intangibles. La tesis fundamental consiste en asimilar y comparar el amor humano con el amor místico, en el que la pareja es Dios. Rizzuto considera que hay muchas formas de amor humano, aunque se interesa por lo que denomina «amor humano adulto y maduro», que es aquel que produce una plena satisfacción y placer a los que lo viven. En buena medida, el amor místico persigue algo similar, aunque aquí la pareja esté constituida por un(a) humano(a) y Dios. En las religiones monoteístas, Dios ocupa siempre el rol de Esposo, un esposo arquetípico y con unas características muy específicas:

«Dios es más que un Esposo persistente en dar y obtener amor. Dios es el Creador, el Eterno, el que Es, el principio y el fin. Es, también, el que no puede ser nombrado, ni representado, ni visto. Es señor de todo lo que existe, el alfa y omega de todo lo que es. Es el Dios que exige ser reconocido como único, que no tolera rivales, y que tiene poder sobre toda carne. Un Dios celoso de ser Dios» (Rizzuto, 2013, pág. 355).

Aquí se plantea el problema, pues ¿cómo un Dios tal como el descrito puede encapricharse con algún humano y reclamar su derecho de amor matrimonial exclusivo? Pues bien, según Rizzuto, «los místicos son aquellos creyentes que aceptan la invitación matrimonial de vivir su vida en clave divina» (Rizzuto, 2013, pág. 355). Aceptado o asumido el misterio del vínculo entre Dios y criatura (misterio contemplado en los horizontes culturales y simbólicos de ciertas religiones como perfectamente asumible), se desencadena un proceso que podría ser sintetizado en los puntos siguientes. Siguiendo casi al pie de la letra a la psicoanalista que nos guía:

«La vida mística comienza cuando el creyente siente el llamamiento a establecer un vínculo más íntimo con Dios. El futuro místico se da cuenta de que Dios lo ama y lo llama a responderle con amor. Su respuesta de aceptación es equivalente a la del amor humano, cuando se elige a una persona para compartir la vida» (Rizzuto, 2013, pág. 355).

El místico, más aún que la persona enamorada, y consciente de la alta categoría del Esposo/Amante tiene una consciencia aguda de que el amor de Dios hacia él/ella es gratuito, una gracia de la que en muchos casos no se considera merecedor.

Al ser Dios incorpóreo y no tangible con los sentidos humanos convencionales, «cuando el místico *cre* en el amor personal de Dios por él, lo hace a partir del testimonio de la comunidad de la fe, la Escritura, y su previa experiencia religiosa» (Rizzuto, 2013, pág. 355). Al no ser posible el contacto corporal, el diálogo y los intercambios verbales, afectivos y sexuales con el objeto de deseo divino, el místico debe permanecer atento para escuchar los susurros de la divinidad y poder discernir lo

que le pide o exige. El diálogo de los amantes humanos queda sustituido por la plegaria y la escritura o poesía mística.

«Al aceptar a Dios como objeto de su amor, el místico se compromete, como el que se casa, a ordenar su vida para ser fiel al Amante que lo ha seducido» (Rizzuto, 2013, págs. 355-356). Y para ser digno de él, debería purificar su amor. Si los amantes humanos necesitan purificarse para vivenciar su amor, cuando se trata de un Amor absoluto –el que se dirige a Dios–, la purificación, como pronto veremos debe ser también absoluta.

Ana M^a Rizzuto finaliza su reflexión apelando de nuevo a su experiencia profesional de analista. Como seguramente, en su diván, habrá escuchado muchas más historias de desamor que de «amor humano adulto y maduro» (que, recuérdese, es aquel que produce la plena satisfacción y placer en aquellos que lo viven), acaba admitiendo que se trata de un amor tan excepcional, una *rara avis* tan singular en el panorama amoroso global, como puede serlo el amor que la mística o el místico comparte con su Dios, Amante o Esposo.

La mística como vía de purificación e iluminación

Después de tratar con un cierto detalle la mística como vía amorosa, toca ahora poner la proa hacia los aspectos de ascesis, purificación e iluminación, presentes en todas las experiencias místicas. Obviamente, la vía del amor y la vía de la iluminación no son caminos antagónicos, sino que obedecen, sencillamente, a énfasis distintos, en mi opinión pertinentes a nivel metodológico, pero difíciles de separar en las vidas de los místicos de carne y hueso.

Inicialmente, pensaba abordar esta segunda vía de forma similar a lo hecho en la mística nupcial. En efecto, había seleccionado a una serie de personajes que me parecían paradigmáticos, siguiendo también la triple división contemplada hasta aquí: hinduismo o budismo, sufismo y cristianismo.

Más o menos diseñado el plan, comencé a redactar enfatizando, sobre todo, los aspectos ascéticos de los personajes, pero pronto me invadió la sensación de *déjà vu* o quizás mejor del *déjà fait*, pues repetía no solo el esquema desarrollado en la mística del amor, sino también lo trabajado en un libro anterior, *Los sentidos de la vida*,²⁰⁰ varias veces mencionado, por lo que la labor me resultaba tediosa y monótona.

Así pues, decidí cambiar de rumbo y centrarme en unos pocos textos clásicos, que son los que dan nombre a los epígrafes que el lector hallará a continuación: *Yoga Sutra* de Patanjali, *La asamblea de los pájaros* de Farid-Ud-Din Attar y *Las Moradas del Castillo Interior* de Teresa de Ávila, tres textos de referencia en la tradición hindú, sufí y cristiana, respectivamente, pero que han rebasado ampliamente sus marcos originales para convertirse en piezas clave de la literatura espiritual universal. Veámoslo.

Los Yoga Sutra de Patanjali²⁰¹

Louis Gardet, en su libro *La mystique* (1970), comenta que la experiencia espiritual en India se centra en la técnica del yoga, considerado en Occidente como la «mística india» (Gardet, 1970, pág. 21). Recuérdese que la palabra sánscrita yoga, deriva de la raíz *yug* (en el latín *jungere, jugum*) que, en sentido estricto, se refiere al yugo con el que los bueyes eran uncidos al carro. En sentido más simbólico y de acuerdo con Iyengar (2010), yoga significa la unión del cuerpo con la mente y con el alma y también la conexión del alma individual con el Espíritu universal. El yogui, pues, a diferencia del individuo común que vive desintegrado y fragmentado, es aquel que persigue unificar cuerpo, mente y alma para poder experimentar la completitud.

El primer texto que describe las diversas etapas para conseguir esta unión o integración es precisamente *Los Yoga Sutra* o *Aforismos del Yoga*, atribuido a Patanjali. Un *sutra*, aforismo en sánscrito, es, según Josep M^a Duch (2003), el estilo literario escogido por la tradición hindú para transmitir obras técnicas tales como la medicina, el yoga, la arquitectura, la política, la lógica o también tratados sobre sexualidad (recuérdese el famoso *Kama Sutra*) u otras especialidades o actividades. Los aforismos expresan sus mensajes de forma muy condensada, a menudo sibilina u oracular, que no hay que interpretar de manera intelectual, sino más bien vivencial (Modest Martínez, introducción a Duch, 2003, pág. 17).

A pesar de lo poco que se sabe de Patanjali, se le considera unánimemente como autor de los mencionados *sutras* o aforismos. Los expertos lo sitúan entre el siglo IV a.C. y el IV d.C., es decir, con una franja de existencia de ocho siglos (Duch, 2003). Iyengar, por ejemplo, habla de 2.500 años de antigüedad mientras que Dharmachari Swami Maitreyananda lo ubica en el año 250 antes de nuestra era, aunque sin aportar fuentes o argumentos que lo corroboren.

La obra propiamente dicha consta de 196 aforismos, organizados o distribuidos en cuatro libros o capítulos: *Samadhi Pada*, *Sadhana Pada*, *Vibhuti Pada* y *Kaivalya Pada*.

En el primero, *Samadhi Pada*, se nos explica cuál es el camino que conduce al *samadhi*, objetivo final del yogui; el segundo o *Sadhana Pada* aborda la práctica del yoga como disciplina espiritual; el tercero, *Vibhuti Pada*, o camino de las manifestaciones divinas, habla de los poderes psíquicos que se adquieren con las prácticas de la disciplina, y finalmente *Kaivalya Pada*, o camino de la liberación, vuelve a insistir y profundizar en el objetivo último, el *samadhi* o plena concentración a través del conocimiento puro.²⁰²

A su vez, los cuatro libros o capítulos mencionados describen las ocho grandes fases del *raja yoga*, denominado también yoga de la concentración o yoga real. Para presentarlas seguiré a tres expertos y practicantes de yoga: Josep M^a Duch (2003), ya mencionado, Marta Granés (2008) y Bhakti Das (2008).

La primera etapa, que se conoce como *yama*, incluye las normas de autodisciplina y actitudes de comportamiento social que se materializan en la no-violencia, decir la verdad, ser honrado y honesto, practicar la abstinencia sexual y renunciar a poseer y acumular. Se podría decir que la esencia clave de *yama* es la renuncia al propio interés y atender al de los demás.

La segunda etapa es *niyama*, normas religiosas o anímicas que exigen del yogui la pureza o limpieza del cuerpo y de la mente (externa e interna), cultivar una actitud de autosatisfacción y mantener un autocontrol de las necesidades. También incluye la práctica de austeridades (*tapas*), el estudio de las escrituras y textos sagrados y la devoción y entrega a la voluntad de Ishvara, el Señor.

La tercera es *asana*, la postura, que consiste en sentarse en una posición firme, estable y cómoda que permita olvidarse del cuerpo o, por lo menos, que este no se convierta en una fuente de incomodidad. Patanjali no especifica cuál debe ser la postura, pero habitualmente se considera que es la del loto o sus variantes; en las sesiones prácticas de yoga se denomina postura fácil o *sukhasana*.

La cuarta fase es *pranayama* o control de la respiración, para asimilar la energía cósmica o *prana* mediante diferentes técnicas respiratorias. En el hinduismo, según Granés (2008, pág. 106), la respiración no es únicamente la entrada y salida del aire que respiramos, sino que el *prana* contiene la fuerza vital que está presente en todo lo que

vive. Es decir, es posible asimilar esa energía cósmica a través de un ritmo respiratorio específico que, además, determina la creación de pensamientos.

Prathyahara es la quinta etapa, y consiste en el control de los sentidos, oído, olfato, vista y tacto, que Bhakti Das define como abstracción total de los objetos de los sentidos (Bhakti Das, 2008, pág. 28). Algo así como poner los sentidos al servicio de la concentración mental y capacitarlos para centrarse en una única cosa o percepción.

Cuando se materializa *prathyahara*, se propicia un nuevo paso –el sexto– conocido como *dharana* o concentración. Lograda una actitud psíquica tranquila, se hace posible la concentración, es decir, la fijación de la mente en un única cosa u objeto, excluyendo todos los demás.

La prolongación de *dharana* desemboca en la séptima etapa, denominada *dhyana* o meditación. Aquí, la mente se sumerge y descansa de forma natural en un único objeto de concentración. Asimismo, en esta fase el sujeto que medita, el objeto de la meditación y el proceso de meditar se funden en una unidad.

Esa unidad se conoce –octava fase– como *samadhi*, iluminación o fusión (mal traducida también como «contemplación»), que se experimenta en forma de lucidez, bienaventuranza y liberación. El estado de *samadhi* es difícilmente expresable en palabras y es la culminación –desde la perspectiva más espiritual, la unión con Dios– que persiguen todos los místicos y místicas de todas las tradiciones, tiempos y latitudes.

Una vez presentadas las ocho etapas canónicas codificadas por el *raja yoga* y fundamentadas en los cuatro libros o capítulos de *Los Yoga Sutra de Patanjali*, algunos autores proponen una reflexión general sobre el tema. Algunas de las reflexiones que me han resultado más atractivas las sintetizo a continuación.

Louis Gardet (1970), por ejemplo, comenta que las primeras fases constituyen una ascesis preparatoria que requiere de un riguroso entrenamiento corporal y mental que posibilita y favorece el equilibrio interior. Y es ahí donde comienza la experiencia liberadora propiamente dicha –*dharana* y *dhyana*– que conduce a la etapa final y decisiva del proceso: *samadhi*. *Samadhi* es el éxtasis último (de *en-stase*, «salirse de sí mismo») para fundirse con la divinidad y con el todo.

También Iyengar distingue tres niveles de profundidad que denomina externo, interno y profundo, que a su vez se corresponden con el nivel físico, mental y espiritual. El primero incluye *yama* y *niyama*, las disciplinas éticas y sociales, es decir las reglas de conducta imprescindibles que todo individuo interesado en el yoga debe asumir. *Asana*,

pranayama y *prathyahara*, o sea, posturas, respiración y control de los sentidos, son las bases que permiten continuar con la *sadhana*, realización o práctica espiritual diaria y profundizar en las tres etapas siguientes, *dharana*, *dhyana* y *samadhi*, cuya misión es armonizar el cuerpo, la mente y el espíritu y conducir la conciencia a un estado de simplicidad e inocencia en la que el sujeto experimente la visión de su alma y el fundamento último de su ser.

En otro momento de su libro *The Tree of Yoga* (1988), que he leído en catalán, *L'arbre del ioga* (2010), Iyengar desarrolla la metáfora del yoga como un gran árbol, símbolo dominante que, además de dar título al libro, constituye el hilo conductor de buena parte de las páginas del mismo.

Son varios los autores que relacionan el yoga con los distintos cuerpos que según la filosofía india posee el hombre. Swami Vishnudevananda, en un texto clásico, *El libro del yoga* (1975), habla de la existencia de tres cuerpos: el físico, el astral y el causal. El primero es el cuerpo visible, tosco y denso; el segundo, el astral, es una réplica exacta del primero, pero más sutil y etérico. El tercer cuerpo, el causal, es el más vaporoso y origen de los otros dos. Complementariamente, añade que el primero es perezoso, la mente que se asimila al cuerpo astral es vibrante y el alma, que se corresponde con el causal, es luminosa. Además, las ocho etapas del yoga se vinculan estrechamente con los tres cuerpos mencionados.

Para finalizar estas diversas interpretaciones, una última de Josep M^a Duch (2003), que, en un epígrafe titulado «El fenómeno humano en el Yoga Sutra»,²⁰³ establece una original interpretación filosófica sobre el tema. Una cita textual, que traduzco del catalán, nos introduce en el meollo de la cuestión:

«Patanjali presenta una teoría del desarrollo humano en tres tiempos. Primero como médico ayurvédico hace una diagnosis de la existencia humana, en la que encuentra el hombre enfermo, *homo patiens*. Seguirá una prognosis de esta vida en crisis y el inicio de una búsqueda personal y de un nuevo estilo de vida para lograr la salud o la liberación. Claves para el viaje, descripciones del territorio a recorrer, consejos de ruta para el *homo viator*. Finaliza con la descripción de este ser que ha trascendido el estadio humano y que se ha divinizado, el *homo divinus et divinans*» (Duch, 2003, pág. 35).

A continuación, examina el proceso con un poco más de detalle. Veámoslo de forma sintética. El *homo patiens* lo es porque carece de paz interior y esta situación obedece a dos motivos básicos: el primero es cuando el mundo exterior lo bombardea con sus estímulos y le hace olvidar su naturaleza real; la segunda causa es interior,

subconsciente. Se trata de los *samskaras*, huellas indeseables del pasado que pugnan por manifestarse. La solución para este hombre enfermo que sufre de dolor existencial debe ser encarar la búsqueda de la salud, que consiste en descubrir su «verdadero yo» (*purusha*). Ahí comienza como *homo viator* o yogui de la práctica del *ashtanga yoga*, para superar su dolor existencial. Esa es, siempre según Duch, una odisea individual y cósmica al mismo tiempo, y el territorio que se debe recorrer es fundamentalmente interior, basado en el silencio y la meditación. Meditar y su fruto –el *samadhi*– se obtienen, como ya se ha especificado a lo largo de estas páginas, a través de las ocho fases del *raja yoga*. Este camino purificador es comparado con la ascética pitagórica o con el itinerario taoísta que permite la interiorización a través de la concentración, la meditación y la contemplación. De esta forma cristaliza el *homo divinus et divinans*, que es aquel que alcanza una triple meta: la conciencia de su yo verdadero (*purusha*), el conocimiento y potestad sobre el no-yo, a través de los *siddhis* que le acercan a la liberación definitiva, y finalmente la unión con Ishvara, el Señor supremo.

La Asamblea de los Pájaros de Farid Ud-Din Attar

Annemarie Schimmel (2002), en su libro clásico *Las dimensiones místicas del Islam*, explica que un poeta persa del siglo XII llamado Sana'i escribió un texto titulado *El viaje de los servidores hacia el lugar del retorno* en el que describe la concepción mística sobre el retorno del alma a su fuente original después de haber vivido las diferentes etapas de su existencia terrenal (Schimmel, 2002, pág. 320). Posiblemente, Farid Ud-Din Attar (1120-1130) –en persa *attar* significa «perfumista», «perfumador» o también «farmacéutico»– se inspiró, casi un siglo más tarde, en la misma idea, aunque aquí, en *Mantiq Uttair* o *La asamblea de los pájaros*,²⁰⁴ los protagonistas son las aves que van a la búsqueda de su rey: el Simurg (también escrito como Simurgh o Simorg). El extenso poema fue traducido del persa en 1863 por el erudito francés Garcin de Tassy, que también tuvo en cuenta diversas versiones y copias árabes, hindúes y persas que ya eran populares.

El libro consta de seis partes, de las que fundamentalmente nos interesará la quinta –«La descripción de los valles»–, en la que se detalla el largo viaje iniciático de los pájaros-almas, encabezados por la Abubilla, a través de siete valles o etapas alegóricas que es preciso atravesar para llegar al objetivo final: el deseado Simurg.

Los nombres de estos valles son significativos: el primero es el Valle de la Búsqueda, el segundo el del Amor, el tercero, el del Conocimiento o Comprensión, el cuarto el de la Independencia y Desapego, el quinto el de la Unidad, el sexto el del Éxtasis, Asombro o Estupefacción y, finalmente, el de la Pobreza y de la Muerte, también denominado del Despojo y de la Extinción.

Antes de emprender el largo y penoso viaje, la Abubilla, jefa de la expedición, explica con todo lujo de detalles a la multitud de pájaros reunidos en asamblea en qué va a consistir la ruta y cuáles son las grandes dificultades con las que se van a encontrar. Siguiendo de cerca a Attar y a su Abubilla, el panorama general es el siguiente:

«Cuando entres al primer valle, el Valle de la Búsqueda, un centenar de dificultades te asaltarán [...]. Tendrás que pasar en él varios años, tendrás que realizar grandes esfuerzos y cambiar tu estado. Deberás abandonar todo lo que posees. Cuando estés seguro de no poseer nada, todavía te faltará desapegarte de todo lo que existe. El que entra en este valle quedará tan sobrecogido de anhelo que se entregará por completo a la búsqueda que simboliza. Pedirá a su escanciador un trago de vino, y cuando lo haya bebido, ninguna otra cosa, que no sea ir tras su verdadera meta, tendrá importancia [...]. Cuando la puerta se abra y entre, religión, fe y escepticismo dejarán de existir» (Attar, 1994, pág. 134).

Abro aquí un pequeño paréntesis para indicar que Attar acompaña la descripción de cada uno de los valles con algunas historias, cuentos, apólogos y anécdotas diversas que, según parece, fue recopilando a lo largo de los cuarenta años que viajó por el mundo como derviche errante. En el Valle de la Búsqueda se nos cuentan las historias de Majnun y Lailá (recuérdese que son el Romeo y Julieta de la versión beduina del desierto) y también de otra mística pasional que ya conocemos: Rabi'a al Alawi. Esas historias de amor nos conducen, siempre siguiendo el discurso de la Abubilla, al segundo valle.

Este es el del Amor y, para entrar en él y atravesarlo, el sujeto debe transformarse en una llama ardiendo y en un fuego abrasador:

«El rostro del amante debe estar inflamado, ardiente e impetuoso como el fuego. El amor verdadero no conoce segundos pensamientos; al amar, el bien y el mal dejan de existir» (Attar, 1994, pág. 138).

Si el sujeto no está perdidamente enamorado de su ideal y no es capaz de poner en juego su vida por amor, difícilmente podrá dejar desarmada la razón y guiarse únicamente por la pasión. De nuevo las historias que acompañan la descripción del Valle del Amor son ejemplos de amores locos, de amores pasionales, a menudo de orientación

homosexual, aunque vuelve a mencionarse el caso de Majnun, embriagado de amor y frenesí por Lailá que prefiere morir a separarse de ella.

El tercer valle es introducido por la Abubilla de esta forma:

«Después del valle del que he hablado, viene otro: el Valle de la Comprensión, que no tiene principio ni fin. No hay camino que se le parezca y la distancia que hay que atravesar para cruzarlo no puede ser calculada [...] el Camino Espiritual se revela solo en la medida en que el viajero ha superado sus faltas y debilidades, su sueño y su inercia; cada uno se acerca a su meta según sus esfuerzos» (Attar, 1994, pág. 145).

Se trata de un valle misterioso en el que muchos han perdido el camino y en el que hay que andar con tiento y con una gran fuerza de voluntad para cruzarlo. En una de las historias que complementan la alegoría de la comprensión leemos: «si duermes poco por las noches, y ayunas de día, puede que encuentres lo que buscas. Busca, entonces, y piérdete en la búsqueda», ya que únicamente «llega al verdadero conocimiento el que busca de verdad» (Attar, 1994, pág. 145).

Después de los valles de la búsqueda, el amor y la comprensión, la Abubilla introduce el cuarto, el de la Independencia y el Desapego, en el que el viajero debe renunciar a todas las metas inútiles y perseguir únicamente la que es esencial. Esto último –lo esencial– se encuentra en el propio interior, más que en los oropeles externos. Calmar los deseos por lo que se halla en el mundo exterior y desapegarse de él es la condición para atravesar este valle. La Abubilla habla de que un viento helado y violento puede devastarlo todo... Algunas historias, como la de «La mosca y la miel» o la del «Derviche enamorado de la hija de un cuidador de perros», acaban de perfilar las enseñanzas o moralejas del valor del desapego.

El itinerario prosigue y la Abubilla lo explica así a la asamblea de los pájaros:

«Luego tendrás que atravesar el [quinto] Valle de la Unidad. En este valle todo se rompe en pedazos y luego se unifica [...]. Aunque te parezca ver muchas cosas, en realidad solo hay una, todo hace uno, que es completo en su unidad. Nuevamente, lo que te parece una unidad no es diferente de lo que aparece como múltiple» (Attar, 1994, pág. 152).

Un poco más adelante se especifica que la Unidad procede de un único Ser del que todos formamos parte. En la narración titulada «El Sheik Ben Alí Dakkáh», que acompaña la descripción del misterioso Valle de la Unidad, leemos: «El Ser del que hablo no existe de forma separada; todos somos este Ser, el de la existencia y la no existencia» (Attar, 1994, pág. 154). Nuevas historias de amantes heterosexuales y

homosexuales a la búsqueda de la Unidad completan esa alegoría, en la que la androginia y el hermafroditismo parecen presentarse como el ideal o el paradigma de la completitud deseada.

El sexto valle es abordado así por la locuaz Abubilla:

«Después del Valle de la Unidad viene el Valle del Asombro y la Estupefacción [del Éxtasis traducirá Melloni, 2012a, pág. 63], donde uno es presa de tristeza y dolor» (1994, pág. 160).

Parece ser que el caminante o viajero, después de vislumbrar la totalidad y la completitud, sabe que aún no la ha alcanzado y continúa autopercibiéndose como fragmentario. Entonces cae en la tristeza y la melancolía, «la noche del alma» en la tradición mística cristiana, que se caracteriza por la conciencia apenada del: «No sé nada, no comprendo nada, no me doy cuenta de mí mismo. Estoy enamorado, pero no sé de quién. Mi corazón está al mismo tiempo vacío y pleno de amor» (Attar, 1994, pág. 160).

El relato de «La princesa enamorada de su esclavo» complementa el mensaje. Se trata de una princesa hermosísima que se enamora locamente de su apuesto esclavo y ambos, borrachos de vino y pasión, caen en un éxtasis amoroso fulgurante. Al despertar de su noche de amor, el esclavo no recuerda nada en concreto de lo que ha sucedido, pero sí la evocación de un trance de pasión maravilloso que jamás olvidará.

El séptimo y último valle, el de la Pobreza y la Muerte (o el del Despojo y la Extinción), es decir, *Faná*,²⁰⁵ es definido como una realidad:

«Casi imposible de describir. La esencia de este valle es el olvido; quedas mudo, sordo y turbado; las miles de sombras que te rodean se desvanecen en un solo rayo del sol celestial. [...] Existe y no existe. ¿Cómo puede ser? La mente no puede concebirlo» (Attar, 1994, pág. 162).

Attar, a través de la Abubilla, pone el ejemplo de la luciérnaga que, atraída irremisiblemente por la llama de una vela, se lanza a la luz y se funde y desaparece en ella. Otra historia en la misma dirección es la que cuenta un seij a sus discípulos:

«Si deseas llegar al sitio más elevado desembarázate primero de ti mismo; [...] Ponte la *kirka* [supongo que debe ser el manto] de la nidad y bebe de la copa de la aniquilación, cubre luego tu pecho con el cinto de la pequeñez y ponte en la cabeza el albornoz de la no existencia. Pon tu pie en el estribo del desapego y conduce velozmente tu corcel hacia el lugar donde no hay nada» (Attar, 1994, pág. 163).

De nuevo la idea de la extinción o *faná* que en el misticismo sufi es la fusión del amante con la amada y la reunificación definitiva con el Ser, con el Señor de los

Mundos, con Allah.

Hasta aquí el largo y detallado discurso de la Abubilla a la asamblea de los pájaros antes de iniciar el itinerario. Vistas las dificultades que les esperaban, muchos ya decidieron no emprenderlo y murieron allí mismo. Otros miles viajaron por océanos, montañas y valles y fueron pereciendo como moscas:²⁰⁶ de hambre, de sed, torturados por el sol y el calor, de fatiga, volviéndose locos, peleándose por cualquier motivo baladí y «muchos, que comenzaron por curiosidad o placer, perecieron sin una mínima idea de lo que habían salido a buscar» (Attar, 1994, pág. 168).

Al final, únicamente treinta aves llegaron a su destino final. Aturdidas, agotadas y abatidas como estaban, fueron recibidas por el chambelán de la corte, que les anunció que el Simurg no saldría a recibirlas. Así que protestaron diciendo:

«Hemos venido –dijeron los pájaros– a reconocer al Simurg como nuestro Rey. Hace tiempo, cuando iniciamos este viaje, éramos miles, y solo treinta de nosotros hemos llegado a esta corte sublime. No podemos creer que el Rey nos desdeñe después de todo el sufrimiento que hemos padecido. ¡Ah, no! ¡No puede menos que ofrecernos una mirada benevolente!» (Attar, 1994, pág. 169).

El chambelán les contestó más bien de malas maneras, pero les entregó un escrito que debían leer, lo cual les hizo comprender su situación real. De nuevo, en cita literal:

«Cuando estuvieron completamente en paz y desapegados de todas las cosas, se dieron cuenta de que el Simurg estaba allí con ellos, y comenzó para ellos una nueva vida en el Simurg [...] cada uno de estos treinta pájaros [*si-murg* en persa significa precisamente «treinta pájaros»] del mundo exterior, en el reflejo del rostro de los otros, contempló el rostro del Simurg del mundo interior. [...] En estado de contemplación, se dieron cuenta de que eran el Simurg y de que el Simurg era los treinta pájaros [...]» (Attar, 1994, pág. 171).

Se les revelaron pues todos los misterios que habían estado buscando: el de la Unidad en la pluralidad de todos los seres; que la búsqueda y el camino de la Verdad constituyen un viaje hacia el interior de cada cual y también que el esfuerzo, la ascesis, la purificación y *faná*, la muerte del propio yo, que solo consiguen unos pocos de los que lo intentan, merecen gozar de la recompensa final, pues «los viajeros se perdieron a sí mismos para siempre en el Simurg. La sombra se perdió en el sol, y eso es todo». Attar concluye, como si de un cuento popular se tratara: «ahora mi historia llegó a su fin, no tengo nada más que decir» (Attar, 1994, pág. 173).

Las Moradas del Castillo Interior, de Teresa de Ávila

Escribí una versión más o menos definitiva de estas líneas el año pasado (2015), cuando estaba en su apogeo el quinto centenario del nacimiento de Teresa de Ahumada, más conocida como Teresa de Ávila, Teresa de Jesús o santa Teresa de Jesús. La bibliografía que existía sobre la santa ya era enorme y con la multiplicación exponencial del pasado centenario es en estos momentos ingente. En resumidas cuentas, que me limitaré a comentar las siete moradas, que he procurado leer y sintetizar de la mejor forma posible, y recurrir a dos autoras –Cristina Kaufmann y Luce López-Baralt– y a un autor, Javier Melloni, que conocen la obra de Teresa de Ávila en profundidad, cuando así lo considere oportuno.²⁰⁷ Melloni dice de ella: «Estamos ante una de las mujeres más fascinantes de la cristiandad, tanto por su carácter y sus iniciativas como por sus experiencias místicas y por el modo en que las dejó escritas» (Melloni, 2009, pág. 81). Teresa nació en un pueblecito de la Castilla profunda cerca de Ávila en 1515 en el seno de una familia judeizante de doce hermanos, y a los veinte años (o veinticinco según otros) entró en un convento carmelita de la misma ciudad.

«Fémina inquieta y andariega», como fue calificada pronto, se pasará la vida aquejada de múltiples enfermedades y fatigas (padecía de vómitos continuos y algunos autores afirman que era epiléptica) y después de una primera estancia más bien irrelevante en el convento, experimenta una conversión profunda en la que siente que debe reformar su orden, y comienza así una actividad fundacional incesante (véase su libro de *Las fundaciones*, a partir de 1573), inaugurando el convento de San José de Ávila (1562), que fue el primero de carmelitas descalzas o reformadas.

A partir de este momento combina de forma casi perfecta la acción (cf. *Libro de la vida*, 1987 también en *Obras completas*, 2015), con múltiples fundaciones por toda la península, y la experiencia contemplativa y de soledad, con numerosas visiones, arrobamientos, transverberaciones, raptos, trances y éxtasis que la acompañan continuamente. De nuevo en palabras textuales de Melloni: «Parlanchina de carácter, contemplativa y andariega, por vocación, escritora por obediencia, también con frecuencia enferma, supo armonizar en su vida profundidad y cotidianidad, audacia y sencillez, humor y queja» (Mellini, 2009, págs. 81-82).

El libro *Moradas del Castillo Interior* fue escrito en un tiempo récord de dos meses seguidos del año 1577 y es, en cierta medida, la continuación de *Camino de perfección* (1562-1564). Ambos están dedicados a las monjas carmelitas descalzas que estaban a su cargo. También, por su frecuente carácter autobiográfico, *Moradas* puede ser

considerado como la puesta al día del *Libro de la vida*, su autobiografía espiritual, escrita por orden de su confesor en 1562 y redactada definitivamente entre 1564 y 1565.

Las *Moradas* se considera la obra de madurez de la santa de Ávila y la más influyente de todos sus escritos, y en ella voy a centrarme a continuación.

En las *Moradas primeras*, la autora presenta la alegoría central o símbolo dominante: el alma humana es como un castillo de diamante o cristal muy claro y con muchos aposentos. Los hay altos, bajos, exteriores e interiores, etc., y es en el centro «adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (Teresa de Jesús, 2005, pág. 473).

La entrada al castillo es posible gracias a la oración y a mantener una actitud de humildad, temas ambos que serán tratados de forma recurrente a lo largo de todo el escrito. Según Teresa de Jesús, el alma que está en gracia de Dios es como una fuente de agua clara y se le permite acercarse a la puerta del castillo; por el contrario, el alma que está en pecado mortal, fea y sucia, bebe de aguas pútridas y «muy negrísima y de mal olor» (*op. cit.*, pág. 476), y se sobreentiende que a esta alma le está vedada la entrada.

En esta primera morada apenas brilla la luz –que emana de las estancias centrales donde habita el Rey-Dios– y los alrededores son más bien siniestros, ya que está rodeada de «cosas malas, de culebras y víboras y cosas emponzoñosas», que habrá que sortear para emprender el camino iniciático que se nos propone. Para transitar de esta primera morada, a las segundas, no hay que hacer una penitencia atormentadora, sino más bien tener celo de perfección y amarse unas a otras.

Las *Moradas segundas* son las más breves y constan de un único capítulo. En ellas se insiste en que es con la oración la mejor forma de ahuyentar a las «culebras y cosas emponzoñosas» (*op. cit.*, pág. 482), así como a los enjambres de demonios que pelean denodadamente para impedir que las almas puedan acercarse a los aposentos donde reside su Majestad. Además de las «barahúndas» diabólicas (término utilizado en el texto original), en esta etapa inicial el alma aún duda entre disfrutar de los placeres mundanos o despreciarlos (como camino erróneo que no conduce a buen puerto) y buscar decididamente la paz y seguridad que emana del interior del castillo. Puesto que las tentaciones diabólicas son intensas, para vencerlas santa Teresa aconseja a sus monjas: «hermanas, abrazaos con la cruz que vuestro Esposo llevó sobre sí y entended que esta ha de ser vuestra empresa» (*op. cit.*, pág. 484). Finaliza el tratamiento de esta morada insistiendo en la necesidad perentoria de orar «para no andar siempre en

tentación» y guardarse muy mucho de las «sabandijas ponzoñosas que muchas veces quiere el Señor que nos persigan con malos pensamientos» (*op. cit.*, pág. 485). Entiendo que Dios, para asegurarse de que el alma está dispuesta a seguir por el buen camino, le puede mandar pruebas para cerciorarse de la seriedad de la ruta escogida.

En las *Moradas terceras* se cita aquella sentencia «*Beatus vir, qui timet Dominum*» (pág. 488) y Teresa de Ávila presenta esta etapa como un momento en el que el alma no puede echar las campanas al vuelo y advierte a sus religiosas de que no se confíen en el hábito que han tomado, pues eso no significa ni mucho menos que su camino esté despejado. Perseverancia y esfuerzo son las claves para vencer las pruebas que se presentan, «porque muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su misericordia y aparta un poco su favor» (2015, pág. 490). Insiste, también, en que la humildad y la obediencia son elementos fundamentales y también las penitencias, pero no aquellas que dañan la salud, como ella misma en otros momentos se había autoinfligido. Cita la regla carmelitana en uno de sus puntos: «en silencio y esperanza procurar vivir siempre» y en términos generales insiste a sus religiosas que: «os basta que seáis vasallas de Dios» (pág. 489) y «rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo y que el concierto de nuestra vida sea lo que Su Majestad ordenare de ello, y no queramos nosotras que se haga nuestra voluntad, sino la suya» (pág. 492).

Todo parece indicar que en las *Moradas cuartas* se inicia una nueva etapa. Como señala Cristina Kaufmann (s.f., pág. 9) aquí finaliza la vertiente ascética del camino y se inicia la mística propiamente dicha. La misma santa Teresa anuncia el cambio y pide ayuda al cielo para proseguir: «Para comenzar a hablar de las cuartas moradas, bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme a el Espíritu Santo y suplicarle que de aquí adelante hable por mí [...] porque comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender, si su Majestad no lo hace...» (*op. cit.*, pág. 495).

Asimismo, se presentan estas estancias más bellas que las anteriores, sencillamente porque están más cercanas de donde habita el Rey y las «cosas ponzoñosas» ya no representan aquí el peligro inminente de arrastrar el alma al fango. Otro buen consejo que da a las religiosas es que «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho» (2015, pág. 497) y lo matiza diciendo que tampoco se trata de atajar de raíz el entendimiento y el pensamiento, pero sí de privilegiar las emociones y los sentimientos, y especialmente la capacidad de amor, la virtud idónea para transitar de morada en morada.

Establece también algunas precisiones técnicas acerca de los consuelos espirituales que denomina «gustos de Dios» y «oración de quietud» distinta de la «oración de recogimiento», que es la que «dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces que sube sobre sí» (pág. 503). La oración de recogimiento era recomendada también por fray Pedro de Alcántara, que señalaba que a Dios hay que buscarlo en el propio interior, en la misma línea de lo que pregonaban los quietistas y alumbrados de su tiempo que fueron perseguidos con saña.

Como ya había advertido en las moradas terceras, santa Teresa insiste de nuevo en la necesidad de perseverar en los avances espirituales y no pensar que por notar alguna mejora concedida por Dios ya todo está ganado. Para reforzar los avances conseguidos, la interesada debe alejarse de cualquier tipo de soberbia y vanagloria, ser humilde y evitar los arrobamientos (llámole yo «abovamiento»), de los que volverá a hablar con más detalles en las moradas sextas. También en esta morada hay un precepto global que es el de abandonarse plenamente, «haga lo que quisiera de nosotras; llévenos por donde fuere servido» (*op. cit.*, pág. 502). Esa es la condición indispensable para dar el salto a la morada siguiente.

En las *Moradas quintas*, la santa de Ávila se va excitando y arranca el capítulo con un gozoso: «¡Oh, hermanas!, ¿cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas?» (pág. 508), como para dar ánimos al personal. Y eso es tan así que «en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra», aunque habrá que ir con mucho tiento, pues según la conocida sentencia evangélica «son muchos los llamados [y] pocos son los escogidos» (pág. 508), el demonio, que en las moradas anteriores parecía tranquilo, aquí redobla sus tentaciones, pues intuye que el alma que ya anda por las moradas quintas se le está escapando irremisiblemente.

Con el fin de explicitar lo que ocurre en esta etapa, Teresa de Ávila se centra en dos grandes temas que, en mi opinión, son: la metáfora iniciática del gusano de seda que muere para renacer como mariposa y las imágenes del noviazgo entre el alma y Dios, que precede al desposorio o matrimonio espiritual que se consumará en la morada séptima.

En el capítulo o morada segunda, la autora ya había introducido el tema del gusano de seda, «que es grande y feo y sale del mismo capucho una mariposica blanca muy preciosa» (*op. cit.*, pág. 512).

La historia se inicia con el gusano que «comienza a laborar la seda y edificar la casa adonde ha de morir» (pág. 513). Es decir, el pobre bicho construye su casa y, cuando ya la tiene lista, muere. Del contexto se infiere que hay que morir a las cosas de este mundo –la casa del gusano– para que el alma –la «mariposica blanca y graciosa» que en otros momentos denominará «palomica»– pueda volar libremente hacia el mundo del espíritu.

Pero la metamorfosis del gusano grande y feo a la susodicha mariposa tampoco es fácil y mientras dura la transformación la mariposa parece indecisa y no sabe muy bien qué hacer. En palabras de santa Teresa: «¡Oh!, pues ver el desasosiego de esta mariposita [...]. Ya no tiene en nada las obras que hacía siendo gusano, que era poco a poco tejer el capucho; hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar, pudiendo volar, de andar paso a paso?» (pág. 514).

Lo que sí queda claro es el símbolo dominante de toda iniciación: la muerte necesaria del neófito para renacer a otra vida; la muerte del «hombre viejo» para dar paso al «hombre nuevo». La metáfora literaria a la que recurre Teresa de Ávila es contundente: el gusano que se arrastra por los suelos debe morir para renacer como mariposa con alas para volar feliz hacia el cielo. En las conclusiones finales del libro volveré sobre el tema de la iniciación que en mi opinión es común a las cuatro vías que intento analizar.

El otro gran tema del capítulo es el del «noviazgo» del alma con Dios. El tema ya lo había introducido en las moradas cuartas o incluso antes y aquí les diré a las religiosas: «Ya teneis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente [...] Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra más que pueda dar a entender lo que pretendo, que el sacramento del matrimonio» (*op. cit.*, pág. 520).

Veamos, aunque sea someramente, el desarrollo del proceso: el alma está enamorada de Dios (que se deja querer) y entre ambos establecen una promesa de amor, similar a las promesas de los humanos: hay una petición de mano, seguida de un noviazgo que conducirá al matrimonio final. El alma está tan enamorada de su futuro y divino esposo que hace todo lo que está en su mano para «que no se desconcierte este divino desposorio» (pág. 520). Quien sí intentará desbaratarlo es el diablo, celoso del alma enamorada de Dios.

El enamoramiento es claro, pero «páreceme a mí que la unión aun no llega a desposorio espiritual, sino como por acá cuando se han de desposar dos» (*ibid.*, pág. 520). Como en la tierra, los futuros esposos deben conocerse más a fondo y Teresa advierte que hay que andar con tino «porque el alma que ha pretendido ser esposa del

mesmo Dios y tratándose ya con su Majestad [...] no se ha de echar a dormir» (*op. cit.*, pág. 522). Como decía ella misma al principio de la morada segunda, ser «esposa de Rey tan sabio y poderoso» (pág. 512), objetivo último del itinerario, conlleva padecimientos diversos como ahora veremos.

En efecto, en la entrada de la descripción de las *Moradas sextas* (que son las más extensas y ocupan nada menos que once capítulos), la santa dirá: «Pues vengamos, con el favor del Espíritu Santo, a hablar de las sextas moradas, adonde el alma se queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola y quitar todo lo que puede [...] que la pueda estorbar de esta soledad» (*op. cit.*, pág. 524).

Una vez llegada aquí, el alma tiene claro que no puede tener otro esposo, pero eso no impide que el Señor le envíe «enfermedades grandísimas» y «recios dolores», tanto internos como externos, que deberá soportar como buenamente pueda. Ella misma se pone de ejemplo:

«Yo conozco una persona que desde que comenzó el Señor a hacerla esta merced que queda dicha –que ha cuarenta años– no puede decir con verdad que ha estado día sin dolores y otras maneras de padecer; de falta de salud corporal digo [...]» (*op. cit.*, pág. 526).

Uno de estos dolores –y seguramente el más famoso porque constituye el asunto de la escultura de Bernini– es la sensación de ser atravesada por una saeta que la hiere hasta lo más profundo del corazón: «parece le llega a las entrañas esta pena y que, cuando de ellas saca la saeta el que le hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí [...]» (*op. cit.*, pág. 529). A pesar de ello, sentirse atravesada por la flecha y que te arranquen las entrañas con la saeta del amor es «pena sabrosa» y el buen olor que desprende la proximidad del esposo «mueve un deseo sabroso de gozar el alma de Él...» (pág. 531).

Además de las heridas directas, Dios envía otros mensajes para «despertar el alma» y que esta quede absolutamente embriagada de amor por Él. Dios puede hablar al alma de diversas formas y escuchar voces «que se oyen con los oídos» (pág. 531). Pero la santa lanza continuas advertencias para confirmar que las voces y los arrobamientos son obra del cielo y no del infierno. El demonio aprovecha las «imaginaciones melancólicas» («melencólicas» escribe ella) de algunas monjas, «personas de flaca complexión, como somos las mujeres» (pág. 538), para enviarles señales falsas, de carácter diabólico o puramente imaginativas, aunque las interesadas o víctimas puedan creer que los mensajes son de origen divino.

Para mantener en vilo el alma y sujeta a un intenso deseo de matrimonio espiritual, Dios le manda arrobamientos, aclarando inmediatamente que «entiéndase arrobamientos que los sean, y no flaquezas de mujeres, como por acá tenemos, que todo nos parece arrobamiento y éstasi» (pág. 536). Sintetizando la extensa explicación de santa Teresa sobre este fenómeno, podemos señalar lo siguiente:

- El arrobamiento auténtico es una pérdida del sentido («que le saca de sus sentidos», escribe ella) y esa suspensión se vive como un auténtico despertar espiritual.
- El alma conoce secretos que Dios le envía y otras informaciones reservadas sobre el cielo.
- Tan cerca está el alma del mundo celestial que queda confirmado que las cosas terrenales son «todo asco y basura» (pág. 539) comparadas con los tesoros celestiales.
- Los arrobamientos suelen durar poco y durante el trance parece que el cuerpo muera para reanimar el alma. Así, mientras dura, «acaeece [...] quedarse la voluntad tan embebida y el entendimiento tan enajenado» que, una vez finalizado, la sensación de estar fuera del mundo puede durar días.

Casi al final de las moradas sextas añadirá:

«ansí en esta morada son muy continuos los arrobamientos, sin haver remedio de escusarlos, aunque sea en público» (pág. 544).

Una variante del arrobamiento es el «vuelo del espíritu (que) le llamo yo», en el que «parece [que] es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios» (pág. 540). El alma es arrastrada con el mismo ímpetu con el que una ola poderosísima «sube a lo alto esta navecica de nuestra alma». En fin, con este «subidón» tremendo, el alma, a modo de los viajes astrales, se sale del cuerpo y se le muestran cosas insólitas con la ventaja de que «cuando torna a sentirse en sí, es con tan grandes ganancias y tiniendo en tan poco las cosas de la tierra para que en comparación de las cosas que ha visto, que le parecen vasura» (pág. 543).

Así pues, las «heridas sabrosas», las voces celestiales, los arrobamientos, los vuelos del espíritu y los éxtasis «son las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa» y que son de tanto valor que quedan esculpidas en la memoria de la desposada para siempre.

Como consecuencia de todas estas vivencias y recuerdos, el alma, consciente de que vive en el destierro, desea morir cuanto antes para gozar plenamente de la otra vida, lo que cristalizará en la famosa poesía del «Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero que muero porque no muero», compartida con san Juan de la Cruz y parece que con otros místicos de su tiempo.

Como colofón de las moradas sextas, Teresa de Ávila vuelve a acordarse de la mariposica o mariposilla que desea volar de una vez por todas a la última morada.

Las Moradas séptimas son las del matrimonio espiritual que, ahora sí, se consuma «cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos» (pág. 568). Si no lo interpreto mal, algo así como que ahora se deja de lado el tonto de novios para gozar del *conyugio* pleno del alma con Su Majestad, Dios. El alma siente un «gran deleite» de sentirse tan cerca del Esposo y poder ver las cosas «sin escamas en los ojos». Cuenta su caso para ilustrar lo que ocurre:

«a esta de quien hablamos se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y Él tenía cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir» (pág. 570).

Ella queda «desatinada y espantada», y para evitar malentendidos o interpretaciones humanas o demasiado humanas, marca la distancia con el matrimonio humano convencional y escribe:

«aunque se ponen esas comparaciones –porque no hay otra más a propósito– que se entiende que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviera en él, sino solo espíritu; y en el matrimonio espiritual, muy menos, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre» (pág. 571).

Por supuesto, el alma siente un «grandísimo deleite» con el *conyugio* divinal y, consumado este, los miembros de la pareja «ya no se pueden apartar, no se quiere apartar Él de ella» (pág. 571). Para ilustrar la unión, Teresa propone varias metáforas o comparaciones: es como si dos velas de cera se juntan y forman una con una única luz, o con la sentencia de san Pablo: «El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con Él» (pág. 572). También que la «mariposilla muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo».

En fin, que la mariposilla ha dejado de tener miedo a la muerte, y que en su inmenso gozo interior tiene un gran deseo de estar sola y en paz consigo misma y con su Esposo, a quien, como la esposa del Cantar de los Cantares, pide un ósculo, que recibe complacida. Quietud y silencio sí, pero no indolencia, ya que del matrimonio espiritual se esperan frutos; no es suficiente con rezar y contemplar, sino que hay que actuar, hermanando a Marta y María: «que han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo» (pág. 581).

Teresa de Jesús, que aunque mujer brava es una monja del siglo XVI que vive en plena época de la trata y el comercio de esclavos, para obviar cualquier ofensa a Dios propone a sus religiosas un tratamiento de choque:

«¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien –señalados con su hierro, que es el de la cruz [...]– los pueda vender como esclavos de todo el mundo, como Él lo fue [...]. Así que, hermanas, para que lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas y esclava suya [...], puniendo piedras tan firmes que no se os caya el castillo» (p. 580).

Así, firma su libro *Moradas del Castillo Interior* en el monasterio de San Josef (José) de Ávila, su primera fundación como reformadora de la orden, y ruega a sus carmelitas descalzas «que no olvidéis en vuestras oraciones esta pobre miserable» (pág. 582).

Hasta aquí santa Teresa de Jesús. Al principio, ella misma señala que la idea de considerar el alma como un castillo dotado de siete moradas concéntricas fue una inspiración divina. Luce López-Baralt, una de las grandes estudiosas de santa Teresa (y de san Juan de la Cruz) no parece estar muy conforme con esta interpretación y escribe: «sus extraños castillos concéntricos no parecían hijos de la tradición cristiana occidental» (López-Baralt, 2001, pág. 54) y sí, en cambio, de la tradición religiosa islámica y sufi.²⁰⁸ De esta forma, y después de citar las posibles fuentes de inspiración de la santa de Ávila, concluye: «Santa Teresa, por tanto, no inventó la hermosa imagen plástica de los castillos interiores: simplemente, la elaboró en genial detalle, la cristianizó y la adaptó para sus propios fines» (López-Baralt, 2001, pág. 61). Pero la cosa no quedó aquí, sino que otros símbolos dominantes del misticismo español de esta época, como «la noche oscura del alma», «el vino o la embriaguez mística o extática», la «llama de amor viva y las lámparas de fuego» y, por supuesto, los mencionados siete castillos,²⁰⁹ proceden, según esta estudiosa, del misticismo islámico. También las

metáforas esotéricas y sensuales de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús tienen, según ella, el mismo origen.

Purificación, iluminación y unión

Comenzaba el capítulo señalando la existencia de dos grandes vías místicas: la del amor y la de la purificación e iluminación. Asimismo, indicaba que no se trata de dos caminos excluyentes, sino que fácilmente pueden ser complementarios. El ejemplo de Teresa de Jesús puede servirnos: las moradas comienzan siendo un itinerario ascético de purificación para finalizar en la vía de la mística nupcial y del amor.

Una buena forma de sintetizar lo dicho hasta aquí es recurrir a Evelyn Underhill, estudiosa de la tradición mística y mística ella misma, en un texto ya clásico titulado: *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (2006), que describe con precisión las fases del itinerario o iniciación en este tipo de experiencia. Primero, los neoplatónicos y, después, los místicos medievales distinguían tres etapas: *purificación, iluminación y unión*. Veámoslo con un poco más de detalle y siguiendo de cerca a la citada autora.

Según Underhill, el proceso se inicia con «el despertar de Yo a la conciencia de la Realidad Divina», despertar que puede ser brusco y que se acompaña de alegría y excitación. Como en el caso del monje, también el místico se da cuenta de su finitud e imperfección, por lo que se aferra y esfuerza para purificarse y hacerse digno de la Belleza Divina que ha visualizado en este primer momento. La ascesis física, emocional y espiritual es imprescindible en esta primera fase del itinerario místico, y los ejemplos vistos lo dejan claro. En la vía amorosa, hindú, cristiana o sufí, la amante debe purificarse para merecer al Amado. También en la segunda vertiente –ilustrada por Patanjali, Attar y Teresa de Jesús–, en la vía de la purificación e iluminación, se repite un esquema idéntico: lo primero es la purificación.

Después de un periodo más o menos largo, se inicia la segunda fase, la de la *iluminación*, caracterizada por un nuevo impulso ascendente que conduce a un estado de contemplación, que incluye los «grados de oración», las visiones y aventuras del alma descritas por santa Teresa. El sentir cerca la presencia del objeto de deseo genera felicidad. Pero cuando la dicha parece estar al alcance de la mano, suele aparecer un tremendo escollo que da al traste con todas las expectativas generadas. Es la denominada

«muerte mística», la famosa «noche del alma», también llamada «crucifixión espiritual», momento de terrible desolación, en el que el alma se siente abandonada por Dios. Pero es precisamente en este estado pasivo, de aparente abandono, cuando se produce la *unión*, según Underhill, «el verdadero objetivo de la búsqueda mística», es decir, la fusión plena, con o sin éxtasis, con el objeto del *deseo esencial*, en la terminología de Javier Melloni (2009).

Este autor desarrolla el mismo esquema –vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva– para analizar los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y cómo estos se desarrollan siguiendo un claro esquema iniciático que él prefiere llamar *mistagogia* (el camino seguido en los antiguos misterios del mundo helénico). El examen detallado del texto de san Ignacio no deja lugar a dudas.

En un determinado momento de la obra citada –*La mistagogia de los ejercicios* (2001)–, Melloni hace un comentario que me parece relevante. Lo cito en toda su extensión por el impacto que me causó:

«El esquema de las tres vías se halla en la base del crecimiento humano. Pensemos, por ejemplo, en el aprendizaje de una lengua, o de un instrumento de música, o en la conducción de un vehículo. En efecto, todo aprendizaje tiene un comienzo difícil (*vía purgativa*); le sigue una etapa que comienza a ser más amable y gratificante, en la que se empiezan a dar los primeros pasos, las primeras creaciones (*vía iluminativa*); y un término donde se produce una asimilación espontánea y connatural de lo aprendido, que es lo que se llama “virtuosismo” (*vía unitiva*). Desde esta perspectiva, las tres vías representan tres estadios sucesivos que tienden a ser irreversibles» (Melloni, 2001, págs. 27-28).

En la fase unitiva se da la fusión del místico o de la mística con el Todo, el Ser Supremo que según los casos se presenta como el Esposo, Krishna, Dios, Allah, el Rey Supremo, Su Majestad, el Simurgh, el Amigo, etc.; también las metáforas a través de las cuales se expresa la unificación son similares: erótico-sexuales por un lado o la ejemplificada por la luciérnaga irremisiblemente atraída por la claridad que emana de la Luz y que se lanza a la muerte para fundirse con ella y poder gozar del Amado eternamente. *Eros y thanatos* parecen ser los dos polos que conducen a la unión con el Todo y los que nutren el Deseo esencial tratado por Melloni (2009) y en el que «se atisba que la realidad emana de un Fondo trascendente e inmanente al que todo retorna sin cesar».²¹⁰

De nuevo, según mi parecer, la nostalgia de los orígenes, el gran tema del presente libro.

Místicas laicas, «salvajes» y químicas

Místicas laicas: generalidades

En las tradiciones religiosas (quizás con la excepción del zen, en la que la iluminación puede producirse de forma instantánea), la experiencia mística es el resultado final de un largo proceso. Pero en otros contextos, cotidianos o inducidos (a través de drogas o sustancias químicas), la experiencia puede ser mucho más rápida. No me resisto a copiar un fragmento de una poesía que he visto reproducida en diversos ensayos sobre la temática: Se titula «La Luz» y su autor, Eloy Sánchez Rosillo, dice así:

«No se puede prever. Sucede siempre / cuando menos lo esperas [...]. Resulta imprevisible. Nunca sabes / cuándo ni cómo ocurrirá [...]. «Un día más», te dices. Y de pronto / se desata una luz poderosísima / en tu interior, y dejas de ser el hombre que eras / hace solo un momento. El mundo ahora / es para ti distinto. Se dilata / mágicamente el tiempo [...]. Una acuidad insólita / te habita el ser: todo está claro, todo / ocupa su lugar, todo coincide, y tú, sin lucha lo comprendes. Tal vez dura / un instante el milagro; después las cosas vuelven / a ser como eran antes de que esta luz te diera / tanta verdad, tanta misericordia. / Mas te sientes conforme, limpio, feliz, salvado, / lleno de gratitud. Y cantas, cantas» (reproducido por J. Martín Velasco, 2004, pág. 23).

También recuerdo otra descripción igualmente impresionante, contada por Fritjof Capra, el gran físico que, en *El Tao de la física* (2007), su primer superventas, comenta:

«Estaba yo una tarde de verano sentado frente al océano, con el sol ya declinando. Observaba el movimiento de las olas y sentía al mismo tiempo el ritmo de mi respiración, cuando de pronto fui consciente de que todo lo que me rodeaba parecía estar enzarzado en una gigantesca danza cósmica. [...] sentado en aquella playa, mis anteriores experiencias [como físico] cobraron vida: “vi” cascadas de energía que llegaban del espacio exterior, en las que las partículas eran creadas y destruidas siguiendo una pulsación rítmica, “vi” los átomos de los elementos y los de mi cuerpo participando en aquella danza cósmica de energía; sentí su ritmo y “oí” su sonido, y en ese momento supe que era aquella la Danza de Shiva, el Señor de los Danzantes adorado por los hindúes» (Capra, 2007, págs. 19-20).

Pienso que son este tipo de experiencias²¹¹ las que, después de la correspondencia entre Romain Roland y Sigmund Freud, se denominará «conciencia oceánica» o «sentimiento oceánico». La historia del concepto es la siguiente. En 1927, Freud envió su texto seminal «El porvenir de una ilusión» (1998) a Romain Rolland, premio Nobel

de Literatura en 1915 y buen amigo de Rabindranath Tagore y del Mahatma Gandhi. En aquellos momentos, Rolland estaba trabajando en una trilogía sobre India mística y había quedado impresionado por un testimonio aportado por Ramakrishna. Este reformador religioso hindú cuenta en su biografía que estando en un templo de Kali, la madre divina, el edificio en el que se hallaba sencillamente se esfumó y:

«Vi en su lugar un océano de conciencia sin límites, infinito, deslumbrante. Hasta donde podía llegar mi mirada, percibía olas brillantes que surgían en todas partes y rompían sobre mí con un sonido aterrador, dispuestas a engullirme [...]. Pero, en mí, un oleaje constante de una felicidad inefable completamente desconocido, me inundaba, y sentía la presencia de la Madre Divina» (citado por M. Hulin, 2007, pág. 25).

Rolland acuñó la expresión de «conciencia oceánica» que causó un fuerte impacto en el fundador del psicoanálisis que, con el permiso del amigo, lo empleó al principio de *El malestar en la cultura* con las palabras siguientes:

«Un sentimiento que preferiría llamar sensación de “eternidad”, un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir “oceánico”» (*Obras completas*, vol. XXI, 1998, pág. 65).

Michel Hulin, en su libro *La mística salvaje* (2007), sintetiza diciendo que las descripciones sobre experiencias místicas espontáneas normalmente aluden a «ver las cosas con una nueva luz», «un sentirse vinculado a la tierra hasta llorar de alegría», «percibir aquella fuerza única que lo atraviesa todo», «vivir experiencias que desarticulan la temporalidad ordinaria», «un retorno a la unidad originaria», «tener conciencia de la vida eterna en uno mismo», «fundirse con aquello que es cíclico, intemporal», «la sensación de infinito espiritual», «un sentimiento de alegría, felicidad y beatitud»... (citado por Hulin, 2007, págs. 32-43).

Además de las manifestaciones espontáneas, los destellos oceánicos y místicos pueden ser provocados por determinadas sustancias que desencadenan los estados alterados o modificados de conciencia –en la actualidad se prefiere llamarlos estados expandidos–, que son consecuencia directa de su acción sobre el cerebro. Hay dos grandes vías para expandir la conciencia: a través de la ingesta de plantas y vegetales psicotrópicos naturales, o bien mediante sustancias obtenidas en síntesis químicas de laboratorio.

La literatura sobre el tema –estados alterados o expandidos de conciencia y las drogas que los favorecen– es amplísima y en ella han incidido botánicos, etnobotánicos, químicos, farmacéuticos, antropólogos, arqueólogos, psiquiatras, psicólogos

transpersonales y también psiconautas, escritores «malditos» y padres de la contracultura y del *underground*...

Para no perdernos del todo en este vasto mundo, me he dejado guiar por unos pocos textos que me han resultado cruciales: un apéndice de Josep M^a Fericgla (2000) titulado «Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones, con especial énfasis en las ediciones en lengua castellana» y un libro clásico de Jonathan Ott, *Pharmactheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, con una bibliografía apabullante que ocupa 125 hojas. También me han resultado útiles y orientativos la *Historia de las drogas*, en tres volúmenes, de Antonio Escohotado, y el libro de Michel Hulin, ya mencionado, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu* (2007).

Con estos mentores de base, me adentré en la llamada mística salvaje, mística química o mística natural y organicé el material que estaba leyendo en algunos grandes apartados o subclasificaciones: 1) literatos y escritores diversos interesados en la exploración de la conciencia (alterada) y creadores de los «paraísos artificiales». El libro de Thomas de Quincey, *Confesiones de un inglés comedor de opio* (2006, org. 1821), se considera el primero en este ámbito; 2) un segundo grupo está integrado por científicos y naturalistas –principalmente etnobotánicos, «vegetalistas», químicos y farmacéuticos–, encabezados, a partir de los años veinte del siglo pasado por la obra de Louis Lewin, *Phantastica. Drogas narcóticas y estimulantes* (2009. orig. 1924), publicada en alemán y continuada por el eminente etnobotánico Richard Evans Schultes, a partir de los años treinta del mismo siglo. Casi en paralelo a estos últimos se fueron consolidando dos nuevos grupos: el tercero, integrado por los antropólogos atraídos por el chamanismo y por ciertas religiones o rituales indígenas que emplean las «plantas de poder» en sus contextos terapéuticos y espirituales. *The Peyote Cult*, de Weston La Barre, publicado en 1938, podría ser considerada la obra pionera de este subgrupo, mientras el cuarto lo integran aquellos psiquiatras y psicólogos que defienden el carácter terapéutico tanto de ciertos vegetales enteogénicos (como la ayahuasca o la marihuana) como de ciertas sustancias o síntesis químicas como el LSD y la MDMA o éxtasis. Los textos primeros del psiquiatra inglés H. Osmond sobre el ololiuqui mexicano (1955) o la obra teórica del psicólogo transpersonal Charles T. Tart, *Altered States of Consciousness* (1969), pueden ser considerados los precursores de este cuarto ámbito o subgrupo.

Evidentemente, los grupos propuestos no constituyen compartimentos estancos y a menudo se intercomunican o se han mestizado. Ahora, desde la imposibilidad de tratarlos a todos en detalle, me contentaré fundamentalmente con el conjunto segundo de mi clasificación, es decir, botánicos, etnobotánicos, químicos, etc. Creo que esta elección viene justificada por el hecho de que los integrantes del primer grupo y sus paraísos artificiales²¹² quedan lejos del interés más inmediato del libro y les dedico la larga nota 51. El tercer colectivo formado por los antropólogos ha sido ampliamente presentado en el segundo capítulo del libro, dedicado a la vía chamánica (ver notas 22 y 23). En fin, también a los integrantes del cuarto grupo –psicólogos y psiquiatras– les dediqué una extensa nota del primer capítulo y aquí, también en nota,²¹³ intentaré completar lo que allí escribí.

Drogas vegetales y químicas: «vegetalismo», farmacología y expansión de la conciencia (1924-1980)²¹⁴

Como señalaba unas líneas más arriba, en 1924, Louis (o Ludwig) Lewin (1850-1929), farmacólogo prusiano, publicó *Phantastica*, subtulado en castellano *Drogas narcóticas y estimulantes*. Este profesor de farmacología en la Universidad de Berlín había viajado a Estados Unidos donde se interesó por el botón de mescal o peyote y consiguió aislar el alcaloide que provoca las alucinaciones. Sobre este tema y sobre el *kawa*²¹⁵ versan sus primeras publicaciones. *Phantastica*, su obra más famosa, constituye un tratado general sobre las drogas conocidas en su tiempo, que son clasificadas según sus efectos. También las sitúa en los contextos históricos y culturales en los que se usan.

Después de señalar en el prólogo el interés de médicos, psiquiatras y psicólogos, juristas, etnólogos y farmacólogos por el tema, se pregunta sobre el efecto directo y misterioso de ciertas sustancias sobre el cerebro humano. Lo razona de la forma siguiente:

«Las más poderosas pertenecen al inmenso reino vegetal, que, gracias a su enormidad y a la abundancia de especies, todavía no se ha rendido a la mirada escrutadora del hombre. Al ejercer sus poderes en el cerebro, estas sustancias liberan prodigiosas reservas de energía latente que alivian la carga de los tormentos del ánimo, calman los dolores de los enfermos, llenan de esperanza a los señalados por la muerte y ofrece a los debilitados por el trabajo una nueva vitalidad, que sería imposible conseguir mediante la simple fuerza de voluntad, sustituyendo por unas horas el agotamiento y la apatía, por bienestar y contento» (Lewin, 2009, pág. 13).

A lo largo del texto, Lewin insistirá en dos grandes *leitmotivs*: que las sustancias estupefacientes pueden generar inestabilidad mental y un desasosiego angustiante al igual que felicidad y éxtasis y, en segundo lugar, que sus efectos pueden ser muy distintos según los sujetos que las ingieren. De ahí infiere una tercera conclusión: que la adaptación al uso de sustancias psicoactivas es casi ilimitada, tanto en las especies animales como en el hombre.

Al final de la larga introducción, Lewin propone clasificar los estupefacientes y estimulantes en cinco grandes categorías: (1) *Euphorica o euforizantes*, que calman la actividad psíquica y provocan un estado de bienestar físico y psíquico. Incluye en el grupo el opio y sus derivados: morfina, codeína y también la cocaína.²¹⁶ (2) El segundo grupo es el denominado *Phantastica o alucinógenos* y comprende una amplia muestra de vegetales que producen ilusiones. Incluye el botón de mescal, la marihuana y otros vegetales que provocan alucinaciones, visiones y una evidente excitación cerebral que puede inducir o no a la pérdida de conciencia. (3) El tercer grupo lo integran los productos sintetizables como el alcohol, el cloroformo, el éter o el benceno, que clasifica como *Inebriantia o embriagantes*, que después de una fase de excitación de los centros cerebrales pueden conducir a un estado de suspensión temporal de las funciones (supongo que los estados vulgarmente conocidos como modorra o resaca). (4) El cuarto grupo es el denominado *Hypnotica o somníferos*, que, como el cloral, el veronal o el sulfonal, incitan al sueño, mientras que (5) el quinto grupo, el bautizado como *Excitantia o estimulantes*, provoca una estimulación cerebral subjetiva sin generar trastornos de conciencia. Los ejemplos citados son la cafeína, el *khat*, el té, el tabaco, el betel, el mate y otros muchos.

El grueso del libro de Lewin sigue esta clasificación y llama la atención los conocimientos enciclopédicos del autor. En el caso de la etnología, que es el tema en el que mejor me muevo, sorprende el grado de conocimiento que tenía de las investigaciones etnológicas de antes de los años veinte del siglo pasado. A menudo las presenta siguiendo el modelo de James Frazer en su *Golden Bough (La rama dorada)*, no siempre el más adecuado, pero sí uno de los más influyentes en el primer cuarto de siglo.

Continuador de Louis Lewin fue el etnobotánico norteamericano Richard Evans Schultes (1915-2001), titular de la cátedra de Ciencias Naturales de la Universidad de Harvard y director del Museo Botánico del mismo centro universitario, y con una carrera

científica impresionante. En un determinado momento de su vida, Schultes desapareció del mundo académico y se internó en lo más profundo de la Amazonia para realizar un trabajo de campo casi ininterrumpido entre 1936 y 1953 por diversas regiones de la inmensa zona casi inexploradas o desconocidas del todo.²¹⁷ Él mismo explica el objetivo esencial de su empeño:

«En mi trabajo de campo entre las sociedades aborígenes de los Estados Unidos, México, el norte de los Andes y el Amazonas he intentado siempre observar el uso de alucinógenos y otras drogas psicoativas entre las sociedades primitivas (lo mismo reza para nuestras denominadas sociedades avanzadas) como intentos naturales mágico-médico-religiosos básicamente de escapar de lo que un escritor ha descrito como “la intolerable garra de la realidad” (Schultes, 1994, pág. 29).

Poco después cuenta una anécdota, ya citada por Lewin, y repetida después por casi todos los autores que se han interesado por el tema y que refuerza esta idea medular. Dice así:

«Cuando un viajero preguntó a un pobre campesino indio de Guatemala porque bebía tanto licor, se sorprendió por su respuesta: «un hombre debe descansar de vez en cuando de su mente». El campesino –comenta seguidamente– había dado en el clavo de las razones fundamentales para utilizar intoxicantes: [...] escapar a la intolerable garra de la realidad» (Schultes, 1994, pág. 29).

De forma similar, los alucinógenos manipulados por los chamanes y curanderos tribales tienen la finalidad precisa de transportar a los hombres desde esta esfera mundana a otros ámbitos en los que habitan seres o fuerzas sobrehumanas con las que es posible conectar a través de alucinaciones visuales y auditivas y, así, conocer algunos secretos que fundamentan aspectos claves de la vida y de la muerte, de la salud y de la enfermedad de los sujetos en cuestión. Los pueblos preliteratos son, según él, muy curiosos y han experimentado ampliamente con las plantas que crecen a su alrededor, y las que son alucinógenas, narcóticas o psicoativas no constituyen ninguna excepción, sino más bien todo lo contrario.

Después de una serie de consideraciones generales, R. Evans Schultes señala que los vegetales psicoactivos han sido clasificados de distintas formas y principalmente por sus efectos físicos o psicológicos o por su composición química. Después de mencionar la clasificación establecida por Lewin, él mismo enfatiza el segundo criterio, ya que:

«otro aspecto a considerar es la gran diferencia entre el uso del tejido de la planta más o menos en su estado natural y el uso de los compuestos químicos activos, aislados y purificados a partir de sus fuentes vegetales. En

el primer caso el material vegetal puede ser masticado, bebido en forma de infusión, fumado o esnifado; la cantidad total de constituyentes activos que realmente llegan al riego sanguíneo es normalmente muy limitada. En el segundo caso, grandes cantidades relativas de sustancias químicas concentradas (por ejemplo, aplicadas hipodérmicamente) pueden penetrar directamente al riego sanguíneo produciendo efectos mucho más potentes» (Schultes, 1994, pág. 35).

La segunda parte del escrito es una minuciosa y detallada tipología de las grandes familias de plantas psicoactivas, entre las que destacan la *Amanita muscaria*, el hongo embriagante utilizado en el chamanismo de las tribus siberianas y de Mongolia, y el *teonanacátl*, la «carne de los dioses», materializado en el hongo alucinógeno empleado por los mazatecos y otras etnias nativas de México. El tabaco y la hoja de coca son las dos plantas psicoactivas más importantes del Nuevo Mundo y de consumo diario en las tierras altas del Perú, Bolivia y Colombia y preparados de forma diversa en los Andes o la Amazonia. También conocemos la *Banisteriopsis caapi*, el yagé, ayahuasca o natema, también denominada «bejuco del alma» o «enredadera de los muertos». Otra especie – cactácea en este caso– es la *Lophophora williamsii*, o peyote, el alucinógeno del que se deriva la mescalina y el más importante de la América prehispánica, principalmente en México y el sur de Estados Unidos. A la familia de las solanáceas pertenece la datura, alucinógeno, anestésico y medicina a menudo conocida como *toloache*, que provoca visiones y posibilidad de contactos con los seres sobrenaturales.

Mientras Richard Evans Schultes andaba perdido entre las tribus nativas del Vaupés en el año 1943, un químico suizo, Albert Hofmann, que había estudiado en la Universidad de Zúrich y trabajaba como investigador químico-farmacéutico en la Sandoz de Basilea, protagonizó un descubrimiento crucial. En efecto, mientras investigaba sobre los alcaloides del cornezuelo del centeno, que contiene ácido lisérgico, para conocer en profundidad sus características se decidió por el autoensayo que explica con detalle en su libro *La historia de LSD. Como descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo* (2006, orig. 1979). Seguiré el mismo hilo con el que el investigador lo cuenta. Albert Hofmann ingirió la muestra en la que estaba trabajando en el mismo laboratorio y pronto comenzó a sentir una sensación de mareo, miedo, alteraciones de la visión y risa compulsiva. Ayudado por una laborante, se trasladó en bicicleta a su casa, en la que no estaban ni su mujer ni sus tres hijos. Allí:

«El mareo y la sensación de desmayo se volvieron por momentos tan fuertes que ya no podía mantenerme en pie y tuve que acostarme en un sofá. Mi entorno se había transformado ahora de modo aterrador [...]»

(Hofmann, 2006, pág. 31).

Con una intensidad tremenda, siente tanto el derrumbe de su mundo exterior como la disolución de su yo y las sensaciones son cada vez más terroríficas, pues imagina que:

«En mí había penetrado un demonio que se había apoderado de mi cuerpo, mis sentidos y el alma. Me levanté y grité para liberarme de él, pero luego volví a hundirme impotente en el sofá [...] Me cogió un miedo terrible de haber enloquecido» (Hofmann, 2006, pág. 32).

Pero a medida que iban transcurriendo las horas:

«El miedo fue cediendo paso a una sensación de felicidad y agradecimiento crecientes a medida que retornaban un sentir y pensar normales y crecía la certeza de que había escapado definitivamente del peligro de la locura» (pág. 33).

Finalmente, las sensaciones agradables de bienestar fueron cada vez más intensas y al día siguiente, sin ningún tipo de resaca, se sentía en una excelente disposición física y psíquica.

Después de esta experiencia y sorpresa iniciales –que Hofmann atribuye a un raro golpe de fortuna–, se pudieron observar similitudes con las sustancias psicoactivas contenidas en el ololiuqui o en la *Lophophora wiliamsii* o peyote. Rápidamente se pensó que la embriaguez lisérgica podía tener efectos terapéuticos y la Sandoz, inicialmente, propició la fabricación de la sustancia del LSD-25, que fue utilizada en la terapia psiquedélica por pioneros como Stanislav Grof o Joan Halifax, pero los problemas pronto comenzaron y amenazaron a Hofmann. En el capítulo 5 de su libro, titulado «De medicamento a droga narcótica», expresa cómo su alegría por la paternidad del LSD se esfumó, ya que:

«el LSD fue arrastrado a la poderosa ola de toxicomanía que comenzó a extenderse hacia fines de la década de los cincuenta en el mundo occidental y sobre todo en Estados Unidos. El LSD hizo una carrera increíblemente rápida en su nuevo papel de estupefaciente» (Hofmann, 2006, pág. 66).

La revolución contracultural,²¹⁸ la difusión del movimiento *hippy*, la actividad propagandística del doctor Timothy Leary, profesor en Harvard que mereció los sobrenombres de «apóstol de la droga» o «mesías del LSD», junto con Richard Alpert, fueron algunas de las razones del éxito rotundo del ácido lisérgico. Asimismo, y como destaca el mismo descubridor:

«Los experimentos con LSD también dieron nuevos impulsos a la investigación de experiencias religiosas y místicas. Teólogos y filósofos discutían la cuestión de si las experiencias que a menudo aparecían en las sesiones de LSD eran auténticas, es decir, equiparables a las experiencias místico-religiosas espontáneas» (Hofmann, 2006, pág. 67).

El dilema se fue aclarando a partir de las experiencias del mismo Leary junto con Alpert, pero también de Aldous Huxley, Arthur Koestler, Allen Ginsberg, Ernst Jünger o Walter Vogt, todos los cuales probaron repetidamente el LSD, confirmando la similitud de las iluminaciones de unos y otros, es decir, de místicos y contraculturales consumidores de la sustancia. También quedaría claro que la ingesta de LSD podía provocar unas experiencias positivas y sutiles, rayanas en la vivencia de la armonía cósmica, o, por el contrario, generar un auténtico horror y conducir directamente a un infierno profundo y terrorífico acompañado de unas perturbaciones psicósomáticas de primer orden.

Comprobado lo que estaba ocurriendo, la farmacéutica Sandoz dejó de fabricar el producto, pero una serie de científicos como Roger Heim, R. Gordon Wasson y R. Evans Schultes, entre otros, ya comparaban lo que se conocía del ololiuqui y el teonanacatl mexicanos con el LSD, redondeando el descubrimiento inicial de Hofmann.

El autor dedica el capítulo 15, «LSD: vivencias y realidad», al tema central que nos ocupa en estas páginas: la experiencia mística, que aborda desde el sentimiento de unidad del yo con el cosmos:

«Este estado, que en condiciones favorables puede ser provocado por el LSD u otros alucinógenos del grupo de las drogas sagradas mexicanas, está emparentado con la iluminación religiosa espontánea, con la unión mística» (Hofmann, 2006, pág. 209).

Siguiendo las investigaciones conjuntas con Wasson publicadas en *El camino de Eleusis*,²¹⁹ se muestra convencido de que el *kykeon*, (recuérdese que así era como se denominaba la pócima sagrada que ingerían los iniciados en los misterios eleusinos) era algo similar a las drogas que facilitan el acceso a la «consciencia universal de la realidad». En otras palabras, el sentimiento oceánico que vivenciaron algunos místicos cristianos como Jakob Boehme, Meister Eckhart, Angelus Silesius o el mismo William Blake, hubiera podido ser provocado perfectamente por una ingesta de LSD. De esta forma hace patente su ardiente deseo de que la sustancia por él sintetizada se asocie con la meditación y la iluminación:

«En la posibilidad de apoyar con una sustancia la meditación dirigida a la experiencia mística de una realidad a la vez más elevada y más profunda, veo la verdadera importancia del LSD. Una aplicación de este cariz se corresponde por completo con la naturaleza y el tipo de acción del LSD como droga sagrada» (Hofmann, 2006, pág. 219).

Esa misma idea fue compartida y desarrollada por otro de los grandes personajes que experimentaron la iluminación lejos de las religiones dogmáticas ayudados por diversas drogas sagradas. Me refiero al gran novelista y ensayista Aldous Huxley. Pablo Friedländer, que prologa un libro colectivo sobre la experiencia del éxtasis,²²⁰ explica el origen de *Doors of Perception* (1954), libro clave en toda esta historia:

«Una bella mañana de primavera, el 6 de mayo de 1953, el ya renombrado escritor Aldous Huxley tomaba 400 miligramos de sulfato de mescalina. Era el regalo que le había traído a su tan visitada casa californiana el psiquiatra inglés Humphry Osmond, uno de los primeros en utilizar para fines terapéuticos las sustancias que luego se llamarían *psicodélicas*.»

La experiencia [...] fue publicada en su libro *Las puertas de la percepción* (1956, original *Doors of Perception*, 1954), que sin querer resultó un hito fundacional de la generación psicodélica» (Friedländer, 2003, pág. 12).

El texto, que sintetiqué en otra ocasión,²²¹ se estructura de la forma siguiente. Tras una breve alusión a Ludwig Lewin, primer estudioso del peyote, y Havelock Ellis, interesado por la mescalina, Huxley dedica su libro a explicar un experimento de ingesta de mescalina que realizó en un laboratorio de California y que tenía como objetivo primario conocer desde dentro un estado no ordinario de consciencia como los que suelen vivir los visionarios, los médiums o místicos cuando, por medios naturales, por hipnosis o autohipnosis, por la práctica de la meditación sistemática o por la ingesta de la droga adecuada, sobrepasan el estado de discernimiento convencional para entrar en lo que se denomina «estados de consciencia modificada o expandida».

Huxley, con indudable maestría, describe su experiencia visionaria, en la que desempeñan un papel clave los colores, la indiferencia ante el espacio y el tiempo, unas impresiones visuales muy intensas y una percepción extrasensorial que le conducen hasta una belleza contemplativa que vive con profundo sentimiento de unidad y que expresa diciendo: «hay un oscuro conocimiento de que Todo está en todo, de que Todo es realmente cada cosa» (Huxley, 1956, pág. 33).

Gracias a la mescalina o con su ayuda, el escritor se acerca al insondable misterio del puro ser interior que tantos artistas o escritores han experimentado —el ejemplo de

William Blake con sus libros proféticos sería el paradigma por excelencia–, y la mirada hacia el mundo exterior se convierte en la del visionario sumergido en el estado del *mysterium tremendum et fascinans*, según la famosa expresión de Rudolf Otto.

La última parte del libro incluye una reflexión más sociológica, en la que Huxley comenta el deseo de tantos hombres y mujeres de diferentes épocas y culturas de alcanzar esos «paraísos artificiales» tan deseables cuando las existencias vividas son pobres, limitadas y monótonas. El afán de escapar de uno mismo y del ambiente intolerable que le oprime sería el motivo principal –siempre según Huxley– para tomarse estas «vacaciones químicas», logradas a través del alcohol, las píldoras y los barbitúricos, el opio, el hachís, la marihuana y la coca, productos que, en diferentes ambientes y culturas, pueden actuar como sustitutivos de los sentimientos religiosos.

En la misma línea cabe situar *Moksha*, subtulado en castellano *Escritos sobre psicodelia y experiencias visionarias 1931-1963*, una compilación de textos en forma de artículos, cartas o reflexiones diversas sobre las drogas que escribió Huxley, principalmente, en la última década de su vida. La compilación, a cargo de M. Horowitz y C. Palmer (2007), cuenta con un prefacio de Albert Hofmann y una introducción de Alexander Shulgin, dos famosos bioquímicos, el segundo, sintetizador de un gran número de sustancias alucinógenas y enteógenas.

Todos los autores que se han interesado por la obra de Huxley señalan su personalidad como *seeker* o buscador espiritual, místico y visionario, situado siempre más allá de los dogmas de las iglesias y convencido de que la vía psicodélica era un buen camino para acceder al autoconocimiento y a la espiritualidad. Quizás la mejor prueba de ello es que, hallándose el escritor a las puertas de la muerte, solicitó una dosis de LSD en calidad de último sacramento para emprender el viaje definitivo, lo que hizo acompañado por la lectura del *Libro tibetano de los muertos* (Lorenzetti, 2003, pág. 23).

El autor de *Un mundo feliz* (1969) y de *La isla* (2007) era amigo o por lo menos colega de experiencias psiconáuticas de Robert Gordon Wasson y Robert Graves, y los tres han sido reunidos en el libro ya citado *La experiencia del éxtasis 1955-1963*, que lleva por subtítulo *Pioneros del amanecer psiconáutico*. Pues bien, del primero acabo de hablar. Sobre Robert Gordon Wasson lo hice detenidamente en el primer capítulo sobre chamanismo (y también de María Sabina, Fernando Benítez y Henry Munn, concedores expertos del teonanacátl todos ellos), por lo que para no redundar en cosas ya tratadas pasaré directamente a comentar lo que cuenta Robert Graves, el novelista y ensayista

inglés que, en 1962, escribió un artículo titulado «Un viaje al paraíso: mi experiencia con la droga sagrada». Su viaje o regreso al paraíso se produjo en un apartamento sobre el East River, en Nueva York, en el que se habían reunido tres amigos y la hija de uno de ellos. Estos eran Aldous Huxley, el mismo Graves y Robert Gordon Wasson, propietario del apartamento y maestro de ceremonias que estaba acompañado por su hija, la joven Masha Wasson. Tanto el anfitrión como los ilustres invitados toman una sustancia que no se especifica –aunque más adelante se habla de la *Psilocybe mexicana*– que en un primer momento él vive como la entrada terrorífica por un túnel plagado de demonios, pero que pronto se transforma en la cima de una montaña en la que se asienta el jardín del Edén, con sus árboles resplandecientes, sus flores y sus límpidos arroyos. Allí no solo experimenta la beatitud de la inocencia, sino que vislumbra que aún posee «el conocimiento del bien y del mal» (Graves, 2003, pág. 120). Los síntomas de dicha son tan inefables como intensos: se siente feliz, se ríe, tiene sensaciones voluptuosas, su espíritu está transparente y él lo atribuye al hecho de que «mis amigos y yo habíamos preparado este viaje tomando lo que los mitógrafos llaman “la cuerda”, “la escalera”, el “carro de fuego”, la “yegua blanca” o el “lomo del águila”, una ambrosía estupefaciente que transporta a los mortales hacia el otro mundo» (Graves, 2003, pág. 123).

Buen conocedor de la mitología griega (y hebrea), a Graves esta sensación de beatitud le recuerda los misterios de Eleusis y también a las ménades, los centauros y los sátiros que en orgías habían consumido la *Amanita muscaria* y andaban por montes y valles con la conciencia modificada o expandida en plena euforia.

Después de comentar la dureza de los medios tradicionales para entrar en la vía mística –ascetismo, meditación, largas y rigurosas disciplinas para domar los apetitos de la carne y de la mente–, celebra esta nueva vía abierta con las sustancias enteógenas para obtener el mismo fin:

«El paraíso parece ser una visión subjetiva. El jardín resplandeciente puede ser ofrecido a los que tienen un corazón relativamente puro, sin que deban someterse a una disciplina tan austera [...] refuerza la amistad humana y proporciona una iluminación espiritual» (Graves, 2003, pág. 128).

Al año siguiente (1963) Robert Graves publicaba otro artículo muy similar al hasta aquí sintetizado y que tituló «El trance del hongo sagrado». En él insiste en la sensación de esquizofrenia (mencionada también en el artículo de 1962) en la que pueden

alternarse las visiones paradisiacas con las infernales. En la misma línea recuerda una advertencia que se les hizo antes de ingerir el hongo sagrado:

«Estáis yendo a donde vive Dios y tendréis todo su conocimiento... Quien lleve el mal en su corazón verá demonios espantosos y horrores sin nombre, más adecuados al infierno que al paraíso, y deseará no haber nacido nunca» (Graves, 2003, pág. 130).

Afortunadamente, su experiencia de iluminación acabó siendo positiva y:

«Como dijo el mismo Jesús: “El reino de los cielos está dentro de vosotros”. Habría podido añadir: “igual que el reino del infierno”» (Graves, 2003, pág. 136).

Retornando, ahora, a las ciencias duras, hallamos a un personaje, Alexander T. Shulgin, conocido como Sasha por sus amigos, que fue un químico que investigó y sintetizó más de doscientas sustancias psicoactivas, entre las cuales está el MDMA, también conocido como éxtasis. Comenzó a publicar en 1976, en el *Journal of Psychedelics Drugs*, y es autor de un libro de referencia titulado *Phikhal: A Chemical Love Story* (1991), publicado en Berkeley, donde vivió e investigó.²²²

En un sintético y denso artículo titulado «El arte de ver» (1994), Shulgin se pregunta por un conjunto de temas e ideas claves. Se interroga, por ejemplo, por qué antropólogos, químicos, artistas, músicos, historiadores, farmacólogos y botánicos se han interesado por la cuestión y cuál debe ser el motivo esencial que los ha conducido ahí y a relacionarse.²²³ Contesta: «Un apremiante interés por la autoexploración» (Shulgin, 1994, pág. 19). Esa incursión hacia la propia mente y el inconsciente se consigue a través de las «drogas psicodélicas [que] están entre los instrumentos más eficaces que hemos descubierto o desarrollado para poder comunicarnos con aspectos de nuestras mentes inconscientes... Se trata del ver interior. No ver con los ojos abiertos, sino con el espíritu abierto» (Shulgin, 1994, pág. 20).

En el epígrafe que da título al artículo «El arte de ver», insiste en la peculiar forma de contemplación que propician estas drogas:

«Paulatinamente estoy llegando a la conclusión de que la acción principal de cualquier droga psíquedélica es la de permitirnos ver dentro de nosotros mismos. En realidad no HACEN [mayúsculas en el original] nada. Los psíquedélicos permiten que las cosas pasen. Te permiten comunicarte contigo mismo» (*op. cit.*: 23).

El dejar que las cosas pasen, que sucedan, puede abarcar un amplio abanico de posibilidades, como, por ejemplo, mejorar la memoria, hacer que los colores sean más brillantes, escuchar sonidos o música con mayor agudeza o experimentar una comunión con la naturaleza de gran intensidad. Shulgin continúa preguntándose: ¿dónde está ubicado el poder para conseguir todo esto? De nuevo su contestación es clara y contundente:

«Sencillamente, es absurdo imaginar que las visiones del mundo interno, las intrincadas pautas, los viajes en el tiempo y el espacio, los recuerdos reales del nacimiento o anteriores, todo ello esté contenido en una planta. O que estén contenidos en una pequeña cantidad de droga. Solo hay un lugar en el que pueda existir toda esta magia. Dentro de ti. Dentro de tu alma. Dentro de tu psique. Las drogas psiquedélicas sencillamente te permiten expresarte» (Shulgin, 1994, págs. 23-24).

Alexander T. Shulgin, Sasha, finaliza su «El arte de ver» con una nueva sentencia que no puedo dejar de copiar: «Como decían los antiguos: la sabiduría es comprender a los demás, pero comprenderse a sí mismo es la iluminación» (Shulgin, 1994, pág. 24).

Ya casi al final de nuestro recorrido algunos textos de síntesis. El primero es el fruto de la alianza científica entre dos de los grandes en el ámbito que nos ocupa: Richard Evans Schultes y Albert Hofmann, que uniendo sus sabidurías respectivas –la etnobotánica y la farmacología química– escribieron dos textos simultáneos: *The Botany and Chemistry of Hallucinogens* (1980), la versión dirigida al mundo científico y otra más divulgativa y pensada para un público más general que titularon *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use* (1979), traducida al castellano como *Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos* (2012, orig. 1982).

En la segunda versión, que es la que yo conozco, los dos especialistas presentan y analizan casi un centenar de plantas con profusión de fotografías, dibujos, gráficos y anécdotas de todo tipo. Me ha resultado una sorpresa agradable comprobar el alto grado de conocimiento de los textos etnográficos y de los usos rituales de las diversas plantas sagradas con los que se manejan los autores, que en el prefacio explicitan sus intenciones diciendo:

«La íntima relación entre el mundo vegetal y el organismo humano se manifiesta en particular en que algunas plantas producen sustancias que pueden influir en las profundidades de la mente y del espíritu del hombre. Los efectos maravillosos, inexplicables y hasta pavorosos de estas plantas aclaran lo importante que fueron en la vida religiosa de las culturas antiguas y la veneración como drogas mágicas y sagradas con que son tratadas

aún por ciertos grupos nativos que han conservado sus tradiciones. Este libro se ocupa de dichas plantas» (Shultes, 2012, pág. 7).

Concluiré esta exposición con Jonathan Ott, discípulo de los tres grandes maestros Richard Evans Schultes, Robert Gordon Wasson y Albert Hofmann, que comenzó a publicar en 1976. A su primer libro, *Hallucinogenic Plants of North America* (que no conozco directamente), siguieron otros, hasta desembocar en su publicación seminal: *Pharmactheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia* (publicado en 1993 en inglés y traducido al castellano en 2004).

El mismo autor, en el Proemium a su libro y después de una cita del gran visionario William Blake, describe de qué manera:

«Mis sentidos descubrieron «el infinito en todas las cosas» durante una noche de verano, hace un cuarto de siglo en Pennsylvania; y algún tiempo después en Hawaii, mientras los brillantes rayos de la luna danzaban sobre un mar tropical. Más tarde reapareció, en las remotas montañas de Oaxaca, cuando los rayos poderosos de Tláloc bramaban en los cielos y estallaban contra la Madre Tierra, en el distante fondo del valle y en los imponentes bosques ecuatorianos de Sacha Runa, bajo la dulce melodía del *ícaro* silbado por el chamán al ritmo susurrante y seco de su abanico de hojas. Pues tuve el privilegio de ser iniciado al reino sagrado de los enteógenos, sacramentos vegetales que enseñaron a incontables generaciones de la familia humana; tuve salvoconducto para captar en un huidizo relámpago lo que hay tras el velo de nuestra Señora Gea; he bebido el *amrta* de Indra, la *ambrosía* de los dioses olímpicos, la poción de Deméter. Durante unos breves y benditos instantes pude mirar fijamente el abrasador tercer ojo de Shiva. Agraciado por esta y otras visiones sagradas, mi vida se transformó y enriqueció desmesuradamente... Me convertí en un iniciado a los sagrados misterios de la antigüedad, en aquello que los antiguos griegos llamaban un *epoptes*, el que ha contemplado lo divino.

Este libro versa sobre estos maravillosos enteógenos, sus misterios sacramentales vegetales y los principios activos que contienen» (Ott, 2004, pág. 19).

Ott es a su vez un *epoptes* de una tremenda erudición capaz de ordenar un saber caracterizado por una enorme dispersión. Así lo destaca su amigo y prologuista Josep M^a Fericgla:

«Los conocimientos científicos de que disponemos sobre plantas y otras sustancias psicoactivas, conocer elaborado por la química, la farmacología, la antropología y la botánica, estaban dispersos en un caos de bibliografía y artículos especializados» (Fericgla, 2004, pág. 7).

Pues bien, Jonathan Ott es quien convierte este caos en un cosmos, ordenando pacientemente casi 2.500 referencias (2.440 para ser exactos) dispersas en tratados y artículos de historia, botánica, farmacología, química, etnografía, derecho, etc., y con una capacidad compilatoria realmente extraordinaria. Además, Jonathan Ott, con aspecto

de *hippy* y contracultural, ha experimentado personalmente con la mayoría de las sustancias que presenta y analiza, viviendo a menudo experiencias místicas en su rancho Ololiuqui, en las montañas de México, donde reside habitualmente. Con la ventaja suplementaria de que sabe explicar con un verbo encendido y una claridad literaria infrecuente sus objetivos, sus opiniones y sus vivencias, que expresa así:

«Mi amigo y mentor Albert Hofmann ha tenido la amabilidad de escribir el prólogo de este libro, y me alegra publicarlo al cumplirse el 50 aniversario de su monumental descubrimiento sobre los efectos de la LSD. Espero que *Pharmacoteon* marque el amanecer de una nueva era de tolerancia científica y entendimiento en materia de drogas enteogénicas; que por fin empiece a comprenderse su pleno potencial. ¡Que puedan darse la mano y trabajar juntos el chamán y el científico..., que el psiconauta pueda en lo sucesivo ser aceptado y estimado como un valiente explorador de la inmensidad desconocida, exterior, aunque de alguna manera interior, tan vasta, no cartografiada y envuelta en peligro como los insondables vacíos del espacio interestelar! Ayudados por estos prodigiosos *psychopharmaka*, ojalá nos centremos cada día más en la belleza evanescente y eternamente efímera que es el aquí y ahora, conciencia cotidiana, única y eternamente real riqueza en esta dimensión del universo» (Ott, 2004, pág. 17).

Ott, firme defensor de la despenalización de las drogas, se pregunta en uno de los epígrafes de su libro: ¿Por qué no podemos hacer frente al éxtasis y la euforia? (pág. 54). Y la contestación: «La herencia judeo-cristiana ha supuesto una horrenda dualidad: lo divino se encuentra aparte, alejado de una humanidad, que nace en el pecado» (Ott, 2004, pág. 55).

A partir de ahí, el estado de gracia espiritual en el que el universo se experimenta más como energía que como materia quedó bloqueado y las experiencias de los psiconautas o de los epoptes fueron totalmente descartadas y percibidas como heterodoxia y herejía, al igual que los estados extáticos propios del chamanismo y la utilización ritual y religiosa de todo tipo de enteógenos situadas más allá de las fronteras de lo que se percibe como legal.

En un nuevo libro titulado *Pharmacophilia o los paraísos naturales* (1998), que él mismo resumió en un artículo «Paraísos naturales» (1999) que toma como pretexto *Les paradis artificiels* de Charles Baudelaire, Ott defiende y argumenta sobre la libre utilización de las sustancias enteógenas que conducen al misterio, a la visión espiritual y, en definitiva, a los paraísos naturales. En su opinión, los paraísos naturales han sido reemplazados por las religiones oficiales «que confiaban en fórmulas mágicas y transustanciaciones, acompañadas de su parafernalia de oración y meditación, ayuno y flagelación, fe y temor» (Ott, 1999, pág. 104).

Un Jonathan Ott, vitalista y sumamente crítico con las visiones oficiales, considera las sustancias enteógenas naturales como verdaderos sacramentos, pues:

«no hay duda de que los *paraísos naturales* de los enteógenos promueven experiencias religiosas *auténticas* y se constituyen en una suerte de religión natural» (Ott, 1999, pág. 106, subrayados en el original).

Experiencias participantes en la vía mística

A la hora de plantearme las experiencias participantes en este ámbito me pareció que no sería un buen método abordar al personal con un: «¿Y tú/usted es místico(a)?», o si era a nivel colectivo: «¿Son místicas vuestras actividades?», y que era preferible pensar en formas alternativas o indirectas de aproximación, como así procuré hacer.

Partía también de un prejuicio inicial, que consistía en pensar que la mirada mística sobre la realidad sería algo difícil de detectar y abordar. También aquí andaba equivocado, ya que en estos momentos pienso que la mística está de moda y esto se refleja a nivel académico, bibliográfico y simbólico. Comenzaré, pues, con algunas generalidades, para pasar después a temáticas más concretas.

Generalidades

Cuando estudiaba filosofía en la Universidad de Barcelona, es decir, hace la friolera de cincuenta años, era un adicto a las películas de arte y ensayo. Recuerdo haber visto dos espléndidos films de C. Theodor Dreyer: *Dies Irae* (1943) y *Ordet* (La palabra, 1955). Esta última, una magnífica reflexión sobre la mística, transcurre en un pueblo de Dinamarca en el que Johannes, un «loco de Dios» poseedor de una fe de las que mueven montañas, es capaz de resucitar a una cuñada suya que acaba de morir de parto. Frente a la incredulidad de todos sus familiares, excepto de la hija pequeña de la difunta, el místico Johannes implora «la palabra» a Jesucristo y con un «Inger [nombre de la difunta], en nombre de Jesús, ¡levántate!» realiza el milagro y la muerta vuelve a la vida.

Sesenta años después de *Ordet* de Dreyer se celebró el quinto centenario del nacimiento de Teresa de Ávila, la gran mística española que parcialmente comentaba en páginas anteriores. Mi peculiar forma de celebración consistió en ver algunas de las películas sobre la santa castellana. Comencé con *Teresa de Jesús*, de Juan de Orduña (1961), con Aurora Bautista de protagonista; continué con la película de idéntico título de Josefina Molina (1984), con Concha Velasco en el papel de Teresa. Bastantes años después (2007) Ray Loriga, en *Teresa, el cuerpo de Cristo*, presenta una historia más rupturista y atrevida con una Paz Vega, que encarna a la mística. Jorge Dorado (2015)

rodó para TVE una nueva serie titulada sencillamente *Teresa* con María Álvarez como intérprete principal. En todas ellas, y lógicamente con énfasis distintos, aparecen los grandes ejes de la historia de vida de la santa: su padre de ascendencia judaizante y sus numerosos hermanos; el noviciado y sus severas prácticas ascéticas; los frecuentes arrobos, trances, éxtasis y visiones místicas que la aquejaban; la rebeldía de Teresa frente al deterioro de la vida conventual carmelitana; sus ansias de regeneración y refundación, que a menudo la asimilaron a los alumbrados e iluminados perseguidos como herejes por la Inquisición; las continuas fundaciones que impulsó bajo la regla de la estricta observancia, es decir, el régimen de las descalzas... También los rasgos de su carácter, su mala salud de hierro, su condición de escritora, etc. Los mismos temas y la figura de la mujer, la religiosa, la escritora o la santa, han sido ampliamente glosados desde Espido Freire a Julia Kristeva, pasando por historiadores, ensayistas, novelistas o hermanos y hermanas de su orden.

Otra Teresa, en este caso la de Lisieux, es la protagonista de una película de Alain Cavalier (2010), titulada *Thérèse*. Para el argumento de la corta vida de esta otra mística (murió de tuberculosis a los veinticuatro años de edad), Cavalier se inspira en su diario íntimo, *Historia de un alma. Manuscritos autobiográficos* (1989).²²⁴

En enero de 2007, contemplé un hermoso vídeo titulado *Rumi: The Wings of Love* (Rumi: las alas del amor), precedido por una muy buena presentación de un conferenciante de quien no pude retener el nombre. Por primera vez escuché aquella metáfora de Rumi que siempre me ha impresionado: el lamento de la caña, al ser arrancada del cañaveral al que pertenece para poder confeccionar el instrumento clave de la música sufí, la flauta de caña o *ney*. De la misma forma, el hombre, sacado de cuajo del seno de Allah se lamenta y expresa su ardiente deseo de regresar a su origen. Rumi, el gran místico sufí ya tratado anteriormente, elaboró unas técnicas específicas para recuperar esta unidad perdida, entre las cuales destaca la danza de los derviches giróvagos.

En las Navidades de 2008, hastiados de las músicas de «El pequeño tamborilero», «Los peces en el río» y el «Fum, fum, fum», con las que en todas partes y a todas horas te taladran los oídos, mi mujer y yo decidimos irnos a pasar el fin de año a Estambul para huir del agobio navideño.

En la misma recepción del hotel, en Estambul, había unos folletos que anunciaban música y danza sufíes en la mítica estación del Orient Express, la Sirkeci Train Station,

junto al Gran Bazar y en pleno Cuerno de Oro. Allí mismo compramos las entradas. El día indicado y a las seis de la tarde en punto en una sala a rebosar de turistas, aparecen ocho músicos con sus instrumentos, entre los cuales el *ney*, el *rebab* (un instrumento de cuerda que parece muy arcaico), tambor, guitarra, un pequeño clavicémbalo y un cantante solista. Seguidamente, entran los danzantes, en número de cinco, todos con un hábito de color blanco y una capa negra, que dejan a un lado. Se preparan con unos gestos rituales y parece que cargados de simbolismo y de forma casi imperceptible y al son de la música comienzan a rodar con pasos lentos y van adquiriendo un ritmo giratorio impresionante mientras sus faldas se hinchan con el movimiento. Con la cabeza de lado, uno de los brazos se dirige hacia el cielo mientras el otro lo hace hacia la tierra (lo que simbólicamente significa que los bienes que reciben de lo alto deben retornarlos a la tierra sin pedir nada a cambio), pues en la danza ellos son unos puros intermediarios que canalizan la energía divina. El juego de pies es sumamente preciso y las vueltas que dan sobre sí mismos ratifican una estética de una elegancia extraordinaria. Además, algo sorprendente en un ritual o liturgia convertida en espectáculo para turistas, comunican –a nosotros por lo menos– una unción y una fuerza espiritual y mística de fusión con el Todo, con Allah, el señor de los mundos y origen de todo cuanto existe fuera de cualquier duda. Daba la sensación de que los derviches con sus giros, su cabeza inclinada y su juego de pies, manos y brazos estaban totalmente abstraídos del público que les rodeaba y entregados al deseo, específicamente místico de unirse íntimamente con Dios.

A pesar de que Atatürk, el fundador de la Turquía moderna, prohibió el ritual, la danza de los derviches continúa siendo una atracción turística de primer orden y la imagen del danzante giróvago aparece en todo tipo de *gadgets* turísticos (platos, camisetas, figurillas) y resulta omnipresente en todas las tiendas de suvenires, no solo en Konya, la cuna original de la danza, sino también en Estambul.

Unos años después, en 2012, Halil Bárcena presentó la versión castellana de su libro *El sufismo, dimensión interior del Islam* en la antigua Casa Asia de Barcelona. La presentación propiamente dicha se complementó con una danza sufí, en este caso la danzante principal era una mujer, del grupo Ushaq del Institut d'Estudis Sufis de Barcelona, fundado y dirigido por el propio Halil Bárcena. Después de las presentaciones, la música y la danza mevlevis.

También la academia se ha interesado por el mundo de la mística. Además de los seminarios y conferencias sobre santa Teresa, la temática más general del misticismo parece interesar a otros colectivos. Por ejemplo, el Gremher (Grup de Recerca sobre Mística y Heterodoxia Religiosa) que agrupa a antropólogos de la Universidad de Barcelona, de la Universidad Autónoma de Barcelona y del Grup de Treball sobre Religió, Ritual i Poder de l'Institut Català d'Antropologia, convocaron en noviembre de 2013 un I Simposi sobre Mística i Heterodòxies Contemporànies. En la presentación de la jornada, los organizadores argumentaban que, como consecuencia del fracaso o descrédito de algunas grandes ideologías y de las Iglesias institucionalizadas, habían aumentado de forma exponencial las corrientes místicas inéditas y las espiritualidades sincréticas o híbridas, que proponen exploraciones originales de relación con el mundo de lo invisible y sobrehumano.

En Tarragona, organizado por el grupo Plural Religio («Nucli de recerca sobre pluralisme religiós») al que pertenezco, iniciamos nuestra andadura en abril de 2015, organizando un Seminari sobre Misticisme Religiós. Para desarrollar el tema, contamos con cuatro ponentes de primera fila: Mario Saban, de quien he hablado extensamente en el capítulo 3 sobre la gnosis, y que disertó sobre «La mística judía: fundamentos esenciales de la cábala». Le siguió Xavier Melloni, que centró su intervención, también mencionada al igual que buena parte de su bibliografía, en el ámbito cristiano: «La mística cristiana a partir de dues aproximacions: el mestre Eckhart i Teresa d'Àvila». Las dos ponencias restantes corrieron a cargo de Swami Yadunandana, que disertó sobre «La experiencia mística en la tradición vaishnava», y Halil Bárcena, que tituló su conferencia «Sufisme, cor de l'Islam i Islam del cor».

A pesar de pertenecer a cuatro grandes tradiciones –judaísmo, cristianismo, hinduismo y sufismo– cada una de las cuales posee sus propios sistemas simbólicos y lenguajes específicos, lo que sí quedó claro fue la unidad del mensaje: la búsqueda o la vuelta a la Esencia, al Uno, al Todo, al Origen del que procedemos y que en definitiva es la expresión del deseo esencial y clara expresión de la nostalgia de los orígenes.

El VI Parlament Català de les Religions convocado por Vivarium Gerisena, un colectivo de diálogo interreligioso creado bajo los auspicios de Raimon Panikkar y con sede en las comarcas de Girona, tuvo lugar en el mes de octubre de 2015 en la misma ciudad de Girona.

El encuentro se inició con un concierto de la cantante Lidia Pujol, con el título de *Iter Luminis*, y agrupó sus ponentes en tres grandes ámbitos: *mysterion* (silencio), *paideia* (palabra) y *oikonomia* (acción). En cada ámbito participaban las diversas tradiciones religiosas y sus representantes: catolicismo, cristianismos protestantes, judaísmo, islam y sufismo, fe Baha'i, budismo, budismo tibetano, sijs, etc., siendo frecuentes las kipás judías, los gorros musulmanes, los turbantes sijs y diversos hábitos cristianos, budistas o islámicos, en un típico hermanamiento de diálogo interreligioso.

El último congreso al que he asistido tenía por título VI Congreso de Chamanes y Místicos (noviembre de 2015) y estaba plenamente incardinado en lo que habitualmente denominamos *new age*. No se trataba de un encuentro académico, sino más bien de profesionales de las denominadas ciencias paranormales, esotéricas y metafísicas, y tanto los ponentes como el público se autopresentaban como videntes, canalizadores, médiums, curanderos, místicos (o autodenominados así) y también maestros de meditación, relajación, autoayuda, terapias emocionales, etc. Con más de doscientos inscritos, algunos de estos profesionales aprovecharon para publicitar y vender sus talleres, cursos, prácticas y sanaciones individuales o colectivas en este supermercado que duró exactamente doce horas, de nueve de la mañana a nueve de la noche, desarrolladas con una actividad frenética.

Para finalizar estas primeras páginas sobre actividades vinculadas directa o indirectamente con el misticismo y de carácter general, podemos regresar a la academia más estricta, en la que estos intereses se han materializado en la elaboración de tesis doctorales de las que conozco dos sobre cábala judía y dos más sobre la ayahuasca.

Las dos sobre cábala han sido realizadas por Mario Saban. La primera, titulada *Maasé Bereshit. El misterio de la Creación en el misticismo judío* según las interpretaciones de Meir ben David Saban (2013), fue presentada en la Universidad Rovira i Virgili y tutorada por mí mismo, como ya he indicado anteriormente. Si el *Maasé Bereshit* hace referencia a la Creación, uno de los grandes misterios de la cábala, la segunda tesis del mismo autor, titulada *El sentido existencial en la construcción del sujeto: Mística judía y psicología* (2015) está centrada en el otro gran misterio cabalístico: el de la *Merkabá*. Esta segunda tesis, pensada desde la cábala y la psicología transpersonal fue presentada en el departamento de psicología de la Ramón Llull y formé parte de la comisión que la evaluó. Poco después fue publicada por Kairós con el título de: *La cábala. Psicología del misticismo judío* (2016).

También fui miembro de los tribunales de otras dos tesis doctorales sobre la ayahuasca. La primera, de un profesor colombiano, Jorge Ronderos Valderrama, fue defendida en la Universidad de Sevilla y tenía por título: *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (2014), y es el fruto de una larga vida académica muy vinculada a la investigación sobre la ayahuasca. La segunda, firmada por Santiago López-Pavillard, se titula *La vida como proceso de sanación. Prácticas chamánicas del Alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España* (2015), y fue defendida en la Universidad Complutense de Madrid por este notable investigador español que ha hecho de la liana amazónica su objeto de estudio e investigación prioritario (véase también el capítulo sobre el chamanismo).

Retiros espirituales

Las tradiciones religiosas convencionales contemplan mecanismos para intensificar, periódicamente, la vida espiritual de sus fieles mediante retiros específicos, recesos o ejercicios espirituales. La finalidad primordial de esos periodos liminales es el de dejar atrás los ritmos de la vida cotidiana para intensificar y reforzar el contacto con el mundo de lo sobrehumano. Se espera que el «ejercitante» dedique su tiempo a recogerse, rezar, y meditar y se le facilita el poder hacerlo a través de un cambio de coordenadas, principalmente de espacio y tiempo.

He seleccionado tres experiencias participantes que he realizado en esta dirección: la primera fueron unos ejercicios espirituales (cristianos) en la Cueva de San Ignasi (la Cova) en Manresa; la segunda consistió en un «retiro de paz interior», en el monasterio tibetano en Plana Novella en el Garraf, y la tercera se inició con unas prácticas de *zikr* (o *dhikr*) y *hadra*, dos técnicas centenarias sufíes de respiración y recitado del nombre de Dios, que comenzaron en Can Benet Vives y continuaron en el desierto de Merzuga, en el Sáhara de Marruecos, tocando la frontera de Argelia.

Sin más dilaciones paso a la descripción de las mismas.

La Cova o la Cueva de San Ignacio

Según la tradición, Ignacio de Loyola, de camino a Jerusalén y después de pasar por Montserrat, permaneció en Manresa, en un paraje inhóspito y desértico. Durante once

meses del año 1523 vivió en una cueva y allí escribió sus famosos *Ejercicios espirituales*.²²⁵ Su forma de vida fue similar a la de los padres del desierto y la de los eremitas de la Tebaida o de los desiertos de Siria y Palestina.

En la actualidad, la Cova de san Ignacio está construida en uno de los contrafuertes rocosos del río Cardener y en ella se ubica el Centre Internacional d'Espiritualitat gestionado por los jesuitas. El edificio, antiguo noviciado de la compañía de Jesús (para ser más exactos, segundo noviciado), es de estilo neoclásico e impresiona por la magnitud y majestad de la edificación, así como por el lugar escarpado donde está construido. Desde la cima hay una buena perspectiva sobre el Cardener y el llamado Pont Vell que lo atraviesa, pero quizás lo que más cautiva es la silueta límpida y perfectamente dibujada de la montaña de Montserrat.

En la Cova, además de un amplio programa de cursos, talleres y seminarios de lo más diverso, se dan tres tipos de ejercicios espirituales: los clásicos, que se prolongan a lo largo de un mes, el tiempo previsto por san Ignacio; los que duran ocho días, más el de la llegada y el de la salida, y una tercera modalidad que condensa el retiro en cinco días.

Yo asistí a la gama intermedia y los ejercicios que seleccioné (más por cuestión de calendario que de conocimientos previos) tuvieron un carácter temático: «Ocho días de ejercicios (con las bienaventuranzas)», es decir, a comentario de una bienaventuranza por día.

La asistencia –veintiocho personas en total– estaba constituida por una mayoría abrumadora de mujeres –religiosas y monjas de diversas órdenes y congregaciones– y por tres varones, uno de los cuales, muy mayor y en silla de ruedas, un segundo de un fundamentalismo exasperante tipo Léfèvre, y yo mismo. Si estoy acostumbrado a ser, en mis experiencias participantes, siempre o casi siempre el más viejo del lugar, en la Cova me vi como un auténtico pimpollo que pululaba entre aquella hueste monjil compuesta de misioneras, enfermeras, educadoras sociales y maestras, todas ellas pertenecientes a la más pura y dura tercera edad.

El día comenzaba a las nueve de la mañana con el desayuno y finalizaba a las nueve de la noche después de la cena. El plato fuerte era la sesión de la mañana, que duraba unas tres horas. Después de la comida del mediodía, la tarde quedaba libre para leer, rezar, meditar, caminar por el jardín, visitar la Cova o la iglesia, o lo que cada cual deseara hacer. Sobre las siete de la tarde se celebraba una misa (eucaristía la llamaban siempre las ejercitantes), seguida del denominado «pedir perdón», una especie de

confesión pública en la que intervenía quien deseaba hacerlo. Después de la eucaristía y el «pedir perdón», la cena con la que finalizaba el día. Todo el tiempo permanecíamos en silencio, aunque no era el mutismo absoluto y obsesivo de la meditación *vipassana*, que más adelante detallaré.

En la primera sesión del retiro, fijada para las nueve de la noche del día de la llegada, el conferenciante se presenta como el padre Adolfo Chércoles, un jesuita andaluz, ya mayor, pero de una vitalidad tremenda. Muy pronto nos dirá: «Yo tengo un privilegio en mi vida y es que me he *criao* en el campo». La crianza en el pueblo de Jaén donde nació y las anécdotas sobre su infancia y sobre el mundo campesino andaluz van a ser un tema recurrente en sus charlas. Nos cuenta que después de profesar como jesuita comenzó a trabajar en 1968 como cura obrero –albañil para más señas– y pasó a vivir en una barriada marginal de Granada, santa Juliana, pobre pero solidaria. Sus habitantes, la inmensa mayoría gitanos, vivían (y viven) en unas condiciones miserables, pero no había desigualdad y el día a día funcionaba con un «hoy por ti, mañana por mí», lo que en la jerga antropológica llamamos «reciprocidad generalizada». Las historias sobre personajes y familias de su barrio constituían otra fuente continua de ejemplos para ilustrar las bienaventuranzas.

Creo que no es exagerado afirmar que el padre Chércoles, al cabo de diez minutos justos de iniciar la presentación de los que serían los ocho días siguientes, ya había seducido al personal con su estilo, sus maneras, su tono y su ironía.²²⁶ El hombre era un excelente contador de historias que siempre decía: «Yo todo lo que cuento es que me ha *pasao*».

Chércoles nos presenta las bienaventuranzas como «el cogollito» del Evangelio, que siempre es realista (y nunca idealista), y en su opinión no hay mejor radiografía sobre el ser humano que la de los textos evangélicos. Pero la radiografía es compleja y ahora ya no soportamos la complejidad, pues ya poca gente hace el esfuerzo de «exprimir el Evangelio para ver el jugo que echa».

Siguiendo el enunciado del seminario, cada día nos centrábamos en una bienaventuranza en particular y comentábamos los grandes temas: la pobreza y la riqueza, el poder, el dolor y la aflicción, el deseo de justicia, la misericordia, etc., y durante tres horas, cada mañana, Chércoles se empleaba a fondo en una exégesis exhaustiva del enunciado de cada bienaventuranza, con una continua lluvia de citas de textos neotestamentarios. Las monjas se desesperaban por no poder seguir su ritmo

enfebrecido de citación, agravada por el hecho de que a menudo no situaba la localización precisa de cada texto.

Los aspectos sociales que dejan traslucir los textos evangélicos son los que más interesaban al padre Chércoles, no en vano había sido cura obrero toda su vida. Continuamente apelaba a la fraternidad y a la solidaridad y lo expresaba de forma contundente: «*dar* es el único verbo que da sentido a la vida». En sus sesiones y comentarios enfatizaba la importancia de la reciprocidad generalizada que se traduce en una igualdad sin fisuras: «El reino de los cielos –dijo gráficamente– es la reciprocidad y la fraternidad, pero nosotros lo hemos mandado al cielo». Después de definir la fraternidad como la actitud que garantiza «que los demás puedan contar contigo» y a una pregunta de una asistente sobre el dinero, nos dijo que este es necesario para ser intercambiado, compartido y redistribuido, pero no lo es cuando se convierte en un simple objeto de acumulación, «este es un dinero injusto, que no da vida».

Con una nueva máxima nos introdujo en el tema de la *injusticia social* diciendo: «Quien no tiene nada lo comparte todo, quien tiene a medias comparte a medias y quien tiene mucho no comparte nada». Aquí se irritó con el recuerdo de personas o familias que lo habían compartido todo y que, con el paso del tiempo, dejaron de hacerlo, lo que le producía un malestar profundo. La parábola del rico Epulón, que acumula, banquetea y despilfarra frente al pobre Lázaro, que no tiene qué llevarse a la boca para comer, le sirvió para explicar la indecencia del Primer Mundo que tolera el hambre y la miseria de millones de personas en su propio interior y explota sin misericordia a los hambrientos del Tercer Mundo: «El Primer Mundo está podrido y lo que es peor es que el Tercero se contagia».

Criticó el paternalismo, típico de la «era del parche y del analgésico» y desgranó con complacencia los ejemplos que él había vivido de convivencia, compromiso y solidaridad, casi siempre entre gente humilde y pobre. Es en las clases y países pobres donde él había visto la mayor alegría, y lo remató con otra sentencia incontestable: «Los infartos se dan en la bolsa, no entre los que recogen cartones».

Todos o casi todos sus argumentos, ideas, situaciones y escenarios diversos los ilustraba con parábolas evangélicas (y su salero andaluz): así la del rico Epulón y el pobre Lázaro, ya mencionada; la del hijo pródigo y su hermano (el «calavera» y el «beatón» en la terminología chercoliana) y en cómo ambos le duelen al padre; el diálogo de Jesús en el pozo del desierto con la samaritana, a la que Chércoles calificó como «una

fuera de serie». Ilustró gráficamente la historia del buen pastor a la búsqueda de su oveja perdida a través de una anécdota personal. En los años en los que vivió en un pueblecito de Argentina [supongo que como misionero], tenían dieciocho gallinas y una se les escapó. Nos explicó con todo lujo de detalles a cuál más gracioso cómo él la buscó afanosamente hasta encontrarla y el «alegrón» inmenso que experimentó llevándola abrazada amorosamente de nuevo al gallinero...

Los diversos personajes que aparecen en escenas evangélicas también nos los presentó con su sello peculiar. Así, de Juan el Bautista dijo que era «el más «descolocao» y «desparramao» del Antiguo y del Nuevo Testamento». Cuando comentó la parábola en la que Jesús es invitado a la casa de un fariseo y una pecadora pública le unge los pies con un perfume caro y se los seca con su cabellera, Chércoles bautizó a esta mujer como «la Pelos». Y al fariseo y el publicano que coinciden rezando en el templo los presentó así: «El fariseo, de pie, encantado de haberse conocido y musitando: “El día que yo nací, salieron todas las flores”, a diferencia del publicano que suplica: “Échame una mano, Señor, que soy un desastre y un pecador”». También, en una línea similar, nos habló del sacerdote y el levita que «pasaron de *to* y miraron *pa* otro *lao*» al ver a la víctima de unos salteadores, lo que contrasta con la actitud solidaria del buen samaritano, que lo cura, lo monta en su borrico y se hace cargo de él.²²⁷

Tanto las bienaventuranzas como las parábolas tienen como protagonista fundante y esencial la figura de Jesús, y la mirada de Chércoles se decantaba claramente hacia los aspectos más humanos del personaje, sin negar, obviamente, el carácter divino del enviado del Padre.

Puso énfasis en su humanidad resaltando aspectos de su vida, como su nacimiento: «Jesús nace en lo más bajo, en el portal de Belén, en el que había cabras, gallinas y de *to*, porque la pobreza es lo más universal».

Jesús no optó por los pobres, como acostumbra a decirse, sino que Jesús *fue* pobre.

No nació, pero sí vivió en Nazaret, un pueblo de mala muerte y sospechoso. Los de Nazaret eran «*mu* brutos», dijo el padre Chércoles, y los comparó con los moradores del Polígono de Granada, que tienen muy mala fama. Si el protagonista de los Evangelios viviera hoy, sería conocido como «Jesús el Poligonero».

A pesar de su condición divina, Jesús se «vació» (el concepto de *kenosis* es clave en la tradición ignaciana y jesuítica) para así poder experimentar mejor las miserias humanas. De esta forma, para acercarse a las masas de pobres y desahuciados, no rehuía la imagen

que los demás podían tener de él y que favorecía la identificación. Con el característico estilo del conferenciante: «Este es tan mendrugo y bruto como nosotros», debían pensar, lo que facilitó su andadura por los bajos fondos que son los más universales, y así «pisó el estiércol que pisa todo el mundo».

En fin, Jesús vivió sentimientos humanos tan universales como la tristeza (consecuencia, según el conferenciante, de «quedarse a oscuras») y la angustia («el no tener dónde agarrarse»), y lloró en diversas ocasiones por el dolor propio y el ajeno. Jesús, en definitiva, fue auténtico y limpio de corazón, nada «picajoso» (concepto que buscado en el diccionario es sinónimo de «quisquilloso») y su misión fue la reconciliación, el encuentro y la convivencia.

También los apóstoles merecieron una cuidadosa atención por parte del padre Chércoles. Los calificó como «los personajes más cómicos del evangelio», por lo que cuando entraban en escena hacía usos de expresiones como «comedia tenemos» o «aquello se pone *entreténio*». Y eso es así porque eran, según él, unos «petardos», «melones», «tarugos», «*mu'* bordes» y «pejigueros».²²⁸ De uno de los hijos de Zebedeo comentó que era «más bruto que un *arao*» y de san Pedro dijo que era el jefe del «pelotón de los torpes» alguien «vistoso y chulo», que siempre buscaba el lucimiento personal. Pero resulta que esos tarugos, pejigueros y no pocos «faltos de un hervor» son las doce columnas de la Iglesia (y al decirlo se ríe con ganas). Pero precisamente porque eran tan primarios es más fácil que podamos vernos reflejados e identificados con ellos y concluyó: «Si estos colaron, colamos *toos*», expresión que repite en diversas ocasiones.

El tono distendido, divertido e irónico en el que se desgranaban los argumentos principales no ocultaba una preparación rigurosa y concienzuda de cada sesión con una amplia cobertura teórica,²²⁹ en la que abundaron las referencias a Sigmund Freud. Él mismo confesaba: «A Freud me lo tengo *trillao* entero», y realmente la trilla fue muy completa. Citó con desparpajo el tema del deseo y de la libido («el ser humano es un *puñao* de deseos»), de la sexualidad, del principio del placer y del de la realidad, de la culpa, la represión y la sublimación, de las instancias del ello, el yo y el superyó, y resaltó la gran capacidad de observación del fundador del psicoanálisis, más que de la trascendencia de sus teorías en su vida.

Al tratarse de unos ejercicios ignacianos tampoco podían faltar las alusiones al fundador de la Compañía de Jesús. De san Ignacio dijo que «es el santo más “zorro” del santoral, que cuando fue a Roma, aquello era un avispero, pero a él no le picó una sola

avispa». No tenía un pelo de tonto y era un fuera de serie que al morir, dieciséis años después de haber fundado la orden, ya había mil jesuitas «desparramaos» por el mundo dando guerra.

Para finalizar: la valoración global, tanto la de las asistentes como la mía propia, fue más que positiva. A la hueste monjil, acostumbrada, según comentaron el último día, a un tipo de ejercicios rutinarios, pesados y monótonos, las sesiones del jesuita andaluz les parecieron una bocanada de aire fresco. Destacaron tanto su tremendo gracejo y su sentido del humor, poco frecuentes en los ámbitos eclesiásticos, como la profundidad y pasión a la hora de contar las historias vinculadas con las bienaventuranzas. También yo, que me apunté a los ejercicios ignacianos con un montón de prejuicios y prevenciones de tiempos pasados en los que había padecido auténticos lavados de cerebro, en la *Cova* viví mis ocho (o diez) días con un relax agradable y fructífero tanto a nivel personal como profesional.

Retiro de paz interior en Sakya Tashi Ling

En un antiguo palacete modernista, Plana Novella, construido en lo alto del parque natural del Garraf por un indiano que hizo gran fortuna en Cuba a finales del reinado de Alfonso XII, se alza el monasterio de Sakya Tashi Ling, anunciado como el único monasterio de budismo tibetano en Catalunya. Su fundador es el lama Jamyang Tashi Dorje Rimpoche, nacido en Barcelona en 1951. En el monasterio se realizan una serie de actividades, entre las cuales el retiro de paz interior al que me apunté en diciembre de 2014. El receso se anuncia con un: «Regálate unos días para regenerarte y aprender a contactar y desarrollar tu paz interior en el monasterio» y duró un fin de semana intensivo.

El curso o seminario combina las sesiones teóricas con las prácticas y lo seguimos seis personas, cinco mujeres y yo mismo. Ya en la sesión introductoria se nos indicó algo que he escuchado en todos los contactos que he mantenido con los budistas y es que la experiencia directa y en buena medida toda la doctrina o concepción budista de la realidad no es otra cosa que un manual práctico que persigue un cambio vital interno del sujeto en cuestión. Asimismo, la filosofía de vida, es decir la parte teórica de la experiencia, es un camino o quizás mejor *el* camino para obtener la felicidad en la existencia presente.

Feliciano (nombre ficticio), director de la fundación, es un peruano asentado en Sakya Tashi Ling desde hace dos años, que condujo con mano experta el desarrollo del retiro, nos indicó que las enseñanzas que nos iba a proponer constituían la sabiduría de sus maestros, de las que él era un simple transmisor. Asimismo, nos explicó que el retiro combinaba las sesiones colectivas guiadas con espacios individuales de práctica y meditación de la paz interior.

Comienza hablándonos de la *atención* y de la *mente*. La primera se presenta como la energía de la mente y metafóricamente la compara con el haz de luz que ilumina algo o alguien. En la inmensa mayoría de los casos, nuestra atención divaga de forma un tanto loca y de lo que se trata es de adiestrarla para obtener una *atención consciente*, que es la del ahora y aquí. Asimismo, utiliza la metáfora ya conocida de comparar la mente con un elefante salvaje (en otros casos es un mono inquieto o borracho) al que es difícil echar el lazo y domesticar. Adiestrar la mente para calmarla y centrarla es, también, un camino largo y difícil para el que hay que entrenarse convenientemente.

Como en el budismo todo debe ser experimentado, Feliciano nos propone tres ejercicios centrados en actividades tan rutinarias como *caminar*, *comer* y *dormir* y aprender a realizarlas con una atención consciente, es decir, caminar, comer o dormir pensando únicamente en lo que uno hace y dirigiendo toda la atención hacia ello y únicamente en ello.

Practicada la atención consciente, el paso siguiente consiste en alcanzar la *mente concentrada* o *shiné*. En efecto, a través de la meditación se consigue estabilizar la mente siguiendo el principio búdico, que coincide con la física cuántica, según el cual «lo que vemos no es lo real», sino únicamente la construcción de imágenes que proyecta nuestra mente. Cuando la mente se centra más en la intención que en los resultados, es más fácil alcanzar la paz, estado que ya está en el interior de cada cual, pero que hay que redescubrir y andar el itinerario preciso que nos conducirá a saborearla. Sintetizando: adiestrar la mente conduce a una concentración superior que, a su vez, permite desarrollar una actitud de ecuanimidad, generosidad y compasión hacia todos los seres vivos sin excepción.

Con un interrogante que Feliciano nos plantea a todos: «¿Por qué, hoy domingo, 14 de diciembre por la mañana, estoy aquí (en un monasterio tibetano) y no en cualquier otro sitio?», nos introduce en el tema crucial del *karma*. Después de descartar media docena de posibles respuestas al interrogante, el conferenciante apunta al karma, que presenta

como la relación directa entre causa y consecuencia (o causa y efecto) como el responsable directo de nuestra presencia allí. O dicho de otra forma más llana: estamos aquí por propia decisión, aunque esta no siempre sea consciente. Cuando renacemos (insiste en que renacemos y no nos reencarnamos), lo hacemos con la mochila del karma que hemos acumulado en esta y otras vidas y que explica todas aquellas situaciones aparentemente inexplicables que nos ocurren o van a suceder.²³⁰ La única forma de escapar a la inexorabilidad de la ley del karma y de evitar los sucesivos renacimientos es a través de la iluminación.

Con una última sesión teórica titulada «Decisión, compromiso y responsabilidad» que tenemos el domingo por la tarde, poco antes de despedirnos, Feliciano sintetiza con agilidad y profundidad los grandes ejes doctrinales desarrollados en las sesiones anteriores.

Desde los primeros momentos en los que se inició el retiro, nos recomendaron complementar la búsqueda de la paz interior a través de otras dos actividades: la llamada *pooja de protectores* y el buscar la energía positiva que emana de la *estupa* que hay junto al monasterio.

La *pooja* (en otros contextos la grafía es *puja*) son los actos litúrgicos colectivos que se celebran en el templo cada día a las siete de la mañana y a las siete de la tarde. La celebración, que dura una hora aproximadamente, consiste en el canto de mantras, himnos y oraciones recitadas en sánscrito²³¹ (inicialmente yo pensaba que en tibetano, pero no) delante de un altar con una profusión barroca de imágenes de protectores y protectoras. Encomendarse a ellos a través de la plegaria y el canto favorece la mirada compasiva de los budas hacia los fieles.

También es extraordinariamente poderosa la energía que emana de las estupas, lugares sagrados y energéticos por excelencia. La construcción de una estupa, según Feliciano, es muy laboriosa, pues contiene tierra de los cinco continentes, agua de todos los mares y océanos y en su interior se conservan miles de objetos sagrados en forma de mantras, oraciones, bufandas y banderolas con intenciones y bienaventuranzas escritas, monedas, figuritas, etc. En el caso de la estupa de Sakya Tashi Ling, se tardaron catorce años para pensarla y realizarla, y una leyenda piadosa explica que el lama que la diseñó murió poco después de haber regresado al monasterio del Nepal del que procedía. Según deduzco de las explicaciones, las fuerzas malignas están tan celosas del lugar sagrado

que atacan con saña al artífice que lo ha ideado y procuran causarle la muerte como así ocurrió.

En cualquier caso, circunvalar nueve veces la estupa siguiendo la dirección de las agujas del reloj garantiza la purificación absoluta del cuerpo y del alma de quien así lo hace, y así procuré hacerlo yo también.

Retiro sufi

El retiro sufi que me va a ocupar a continuación se desarrolló en dos tiempos. El primero se anunciaba como «Actividades sufíes en Can Benet Vives. Sesión práctica de Zikr y Hadra», a cargo de Carlos Velasco, sufi y psicoterapeuta, y fue realizada en un fin de semana de junio de 2013. Al año siguiente, con mi mujer, nos apuntamos a un «Viaje al desierto de Merzuga. Desde el sufismo y la psicoterapia integrativa y personal», realizado entre el 9 y el 21 de abril, fechas que coincidían con la Semana Santa de 2014, organizada, también por el mismo terapeuta transpersonal y sufi.

En Can Benet el taller se inicia con una práctica de respiración, que se constituirá como el hilo conductor del retiro. Los objetivos explícitos del taller son purificar y liberar del «chapapote» y los «bichos», como así denomina Velasco los *nafs* (es decir, los aspectos más tenebrosos del ego o yo fenoménico) y quitar estos velos que impiden contemplar la luz y el fulgor que se desprende de Alá, origen de todo cuanto existe y Señor de los Mundos.

Para favorecer este proceso de purificación y acercamiento al resplandor divino, el psicólogo sufi nos propone dos ejercicios: el *zikr* (o *dhikr*), el recuerdo de *Allah* y el *hadra*, similar al anterior y que podría definirse como la presencia del mismo Allah. En ambos casos se exige al sujeto una actitud de abandono, un soltarse y un rendirse a la presencia suprema de Dios (no en vano «islam» significa rendición), y mediante el «saboreo» de la recitación del nombre de Allah regresar al Uno y hallar de nuevo el Centro. La recitación del mantra, ya sea individual o colectiva, requiere la combinación correcta de la respiración, la recitación propiamente dicha y la gestualización.²³²

Mientras realizamos los rezos del *dhikr* y *hadra*, llueve con ganas y el interlocutor celebra la maravilla de la lluvia, que limpia la naturaleza y nos carga de *baraka*, la energía espiritual que nos aproxima a Allah, el señor de los mundos.

Los objetivos de este primer taller generaron unas buenas vibraciones lo que me animó, esta vez acompañado de mi mujer, a viajar al desierto de Merzuga anunciado

como «Un viaje para exploradores de la verdad».

A lo largo de los doce días vividos en Marruecos llevé un diario detallado de los sucesivos eventos que aquí obviaré para centrarme exclusivamente en los aspectos y experiencias vinculados con el sufismo y la espiritualidad que esta vivencia transmite.

Pienso que la idea clave es precisamente lo que se enuncia en el título de este libro, La nostalgia de los orígenes, y el intenso deseo del sufi de retornar, como la caña arrancada del cañaveral, a la completitud y unicidad originales esencializadas en Allah.

Como ya se ha apuntado en otros epígrafes dedicados al sufismo, el ideal es el estado de *faná*, el morir a uno mismo y el vaciamiento interior de todo lo que no sea obra de Dios.²³³ Los conceptos de «rendirse», «tintarse», «purificarse» y «hacerse esclavo del Creador» implican siempre la misma connotación de desprenderse de las capas más oscuras que envuelven al ego, con el objetivo de redescubrir el destello, la chispa divina que en forma de perla o diamante se oculta en las profundidades de cada cual. Las grandes fases a recorrer son las mismas del misticismo en general –purificación, iluminación y unión– que en el sufismo se amplían a siete.

De todas formas, lo más impactante fue sin duda el mismo desierto y sus dunas, en las que cada mañana realizábamos los ejercicios propuestos. Contemplar la salida o la puesta del sol a través del «tercer ojo», el ojo del corazón, en el desierto del Sáhara, cada día desde una duna distinta, con un paisaje de arenas infinitas, un horizonte ilimitado y un silencio denso es una de las experiencias que más me han impactado en la vida.

El instructor insistió en que la contemplación de la luz de la naturaleza no dejaba de ser reflejo de nuestra luz interior y que la inmensidad del contexto favorecía una especie de enamoramiento cósmico, *advaita*, de fusión con el mundo que te rodea y sintiéndote plenamente parte de esta creación. Añadía que las experiencias espirituales hay que saborearlas (y hacía el gesto de relamerse), vivirlas y disfrutarlas con dulzura a través de los sentidos, en detrimento de la tendencia a estudiarlas y analizarlas. Que hay que experimentar y vivir con el corazón y no con la mente, y al decirlo me miraba directamente a los ojos como recriminándome mi clara orientación intelectualista.

Una tarde me alejé yo solo por las dunas y, medio perdido por el mar de arenas de colores cambiantes, con un cielo de un azul espectacular, hundiéndome a cada paso que daba en la arena, con un calor seco e intenso, viví un fogonazo de inmensidad e inefabilidad que, como los místicos, tampoco yo sabría definir con precisión. La llegada a la jaima con una bóveda celeste cuajada de estrellas acabó de sumergirme en la

armonía cósmica y alguien me comentó que seguramente estaba viviendo mi anámnesis de alguna vida pasada como bereber y pastor de camellos en el desierto...

No lo sé, y probablemente no lo sabré nunca, pero lo que sí sé es que viví el desierto de Merzuga como un vacío lleno, sinónimo de libertad e intensidad en el que las dunas se me mostraban como un espacio de liminalidad entre este mundo y los otros (si es que los otros existen), y una especie de paraíso en la tierra que me sugería aquella sentencia sufí según la cual: «Vive como si fueras a morir hoy y muere como si fueras a vivir eternamente».

Meditaciones varias y *vipassana*

En buena medida, los retiros espirituales a los que acabo de referirme tenían como objetivo fundamental meditar, como una de las técnicas que directa o indirectamente conducen a un estado de iluminación buscado por la mística. La meditación –para muchos, ahora, el *mindfulness*– es un tema que está de moda y sobre el cual hay una bibliografía inmensa. Autores como Vicente Merlo (2002, 2013), Jack Kornfield (2012), Claudio Naranjo (2008), Emilio J. Gómez (2008), Karlfried Dürckheim (2007), Jiddu Krishnamurti (2009), situados y procedentes de diversas perspectivas son imprescindibles para una correcta aproximación teórico-práctica sobre el tema.²³⁴ De toda formas, aquí voy a enfocarlo desde mi propia experiencia con la meditación, que, como ya he comentado en otra parte, comenzó en la sala de meditación del grupo Gnosis (Ageacac), una de las últimas fases del itinerario iniciático. Los resultados fueron más bien mediocres en mi caso.

En los años siguientes, mis vivencias con la meditación van siempre vinculadas a la práctica del yoga. En los años ochenta y noventa con el *hatha yoga* y ya en la década del 2000 con el *kundalini yoga*.²³⁵ Después de mucha práctica de *pranayama*, respiración de fuego y recitado de mantras, principalmente el *Sat-Nam* («Verdad e identidad»), decidí volver al *hatha yoga*, que actualmente practico con otra excelente profesora, Edel(weis), hija y discípula de otro maestro carismático, Ramón Casas.

Un primer contacto esporádico con el *raja yoga*, o yoga de la concentración, fue con los Brahma Kumaris, presididos en aquel momento por Miriam Subirana, que explicó que llevaba veinticinco años meditando y conectándose con su espacio (sagrado) interior, lo que le permitía vivir con plenitud. La meditación propiamente dicha a la que

nos invitó consta de dos partes: una primera de relajación corporal, conseguida a través de la respiración, y una segunda –la relajación de la mente– efectuada a través de técnicas de visualización. A menudo se nos repitió el eslogan: «Cuando yo cambio, mi mundo cambia».

En un congreso de Econat (Madrid, 2010), Emilio J. Gómez impartió una conferencia titulada «Meditación: medicina del alma», seguida de un ejercicio meditativo colectivo, llevado a cabo con absoluta maestría.

Según el conferenciante, los conceptos de «medicina» y «meditación» tienen la misma raíz y mientras la terapia médica va de fuera adentro, la sanación meditativa sigue el camino inverso, de dentro afuera. Aquí el eslogan es: «Toma tu medicación y haz meditación». El objetivo de los talleres de meditación *raja yoga* organizados por Emilio J. Gómez es «recuperar ese sutil contacto con la esencia que uno es y que nunca ha dejado de ser», a pesar de los múltiples obstáculos. El autor del libro *Silencio interior. Ensayo sobre meditación* (2010) consiguió unos resultados espectaculares con los más de cien participantes en su conferencia, que nos sumimos en un alto nivel de relajación y silencio a partir de instrucciones relativamente sencillas y fáciles de seguir.

Con mayor continuidad, en octubre de 2013 inicié un curso de *raja yoga* que duró hasta junio de 2014, en el que un día por semana meditábamos de forma reglada con Josep M^a Duch, profesor de filosofía, instructor de taichí y buen conocedor de las filosofías de Oriente.

El yoga de concentración que nos propuso estaba inspirado en Roberto Assagioli, un psiquiatra italiano²³⁶ que programó un yoga hindú para occidentales desprovisto de la liturgia –*asanas*, incienso, velas, etc.– que a menudo lo acompaña.

A nivel teórico, el profesor Duch parte de la concepción del sujeto humano como un compuesto de tres grandes centros –el corporal, el emocional y el mental–, por encima de los cuales está la Esencia, en mayúscula. Lo primero que hay que hacer es relajar el cuerpo físico a partir de *yama* y *niyama*, es decir, las predisposiciones éticas y mentales descritas por Patanjali, resiguiendo y visualizando la envoltura corporal externa, para pasar a continuación a los órganos internos, que deben ser contemplados con la misma atención y discernimiento. Mientras él va susurrando con voz calma: «¡Relax, relax, relax!».

El paso siguiente consiste en concentrarse en la respiración y sus tres momentos: inspiración, retención y expulsión, combinando la respiración profunda o consciente con

la espontánea y natural. Complementariamente con el *prana*, energía vital presentada como la psiqué de los filósofos griegos, debe alimentarse el aura o cuerpo astral y facilitar la concentración en los dos hemisferios del cerebro, el izquierdo y el derecho, que regulan nuestras actividades y pensamientos conscientes e inconscientes. Con la respiración controlada y hermanados los dos hemisferios, debemos transitar hacia el ámbito de los sentimientos y los estados de ánimo: alegría, coraje, valentía, serenidad, ira, tristeza, amor, etc. Nos anima a rememorar alguna circunstancia de nuestra vida en la que hayamos vivenciado algunos de estos sentimientos de forma intensa y profunda y recordar aquel momento de la forma más fiel posible. Una vez revivido internamente, hemos de expandirlo, mental y simbólicamente, en seis sentidos distintos: de izquierda a derecha, de delante para atrás y de arriba abajo, mientras continuamos concentrados en todas las emociones, circunstancias e imágenes que rodean el sentimiento del que se trate. El esquema a seguir es: revivir, asumir, retener y expandir la emoción o el sentimiento para con uno mismo y para los demás.

En alguna ocasión, Josep M^a Duch introdujo en la meditación la temática de los *chakras* o centros por los que transita la energía vital. Primero nos dio el nombre en sánscrito y después lo tradujo al catalán.

La última fase es la mental o intelectual, que consiste, fundamentalmente, en vivenciar una mente quieta y silenciosa. Para ello el sujeto debe concentrarse en los pensamientos que acuden a la mente, pero sin intentar retenerlos ni tampoco hacer nada con ellos. Sencillamente, debe darse cuenta de lo que va entrando y pasando por su mente, pero con una atención indiferente y no intrusiva.

La última etapa consiste en el contacto con la esencia, en la sensación de flotar en el vacío y en la nada y gozar de la paz y la completitud que ello conlleva.

La sesión se cierra con la recitación del mantra *Om (Aum)* por tres veces y también del *Om Shanti, Shanti Om*, mientras empezamos a mover algunas articulaciones, nos frotamos las manos y nos automasajeamos con ellas la cabeza, los cabellos, el rostro, los ojos y orejas, con la finalidad de ir regresando a la realidad cotidiana. En general, esta vuelta la hacemos en un estado de relax y quietud notables, después de los tres cuartos de hora precisos de meditación *raja yoga* que acabamos de vivir.

En una sesión de puertas abiertas del centro donde realizamos la meditación semanal, el doctor Duch nos dio una muy buena conferencia teórico-práctica sobre el *raja yoga*. En la primera parte, teórica, abordó los aspectos contextuales del yoga de la

concentración y los vinculó con la filosofía tradicional hindú. A su vez, desarrolló el tema del interés por el yoga en Occidente con la ayuda de la figura de Swami Vivekananda, que tuvo una intervención destacada en un Congreso sobre Religiones en Chicago a finales del siglo XIX, y haciendo referencia también a la labor divulgativa de los fundadores de la teosofía, madame Blavatsky y el coronel Olcott, en relación con la filosofía hindú en general y el yoga en particular.²³⁷ La segunda mitad del acto consistió en una meditación guiada siguiendo los parámetros expuestos en las líneas anteriores.

Antes de referirme a la meditación estrella –*vipassana*–, me detendré sobre otro grupo de meditadores conocidos como La Ascensión de los Ishayas, que conocí a través de Loto Vázquez (Ananda Ishaya es su nombre de iniciado), un joven licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona.²³⁸ En nuestro primer encuentro, Ananda Ishaya me confesó que desde siempre su máxima aspiración vital había sido ser feliz y que descubrió que el camino más fácil y rápido para serlo era a través del grupo de meditación espiritual de los Ishayas. Además de su felicidad personal, y en la línea clara de los *bodhisattvas*, su segundo gran deseo era hacer que los demás también fueran felices a través de las técnicas y métodos que posee el grupo espiritual al que pertenece. Me habló también de unos fines de semana intensivos de meditación y me animó a mí y a los miembros de mi equipo a compartirlos por el módico precio de 300 euros.

Antes de decidir nada concreto, le invitamos a disertar sobre el Camino Brillante, como también se conoce la Ascensión de los Ishayas, en una de las reuniones periódicas del grupo de investigación, el GRIC. El mismo Ananda Ishaya, junto con un exprofesor mexicano que responde al nombre de Vyasa, prepararon una exposición sólida y bien estructurada que podría sintetizarse en los hitos siguientes:

- Según una falsa y muy enraizada concepción, todos estamos convencidos de que existe un «yo».
- Sin embargo, el yo no es algo real, sino que lo que realmente existe es una consciencia universal no dual, que es paz, silencio y plenitud, y que está dentro de cada uno de nosotros, y nosotros somos, aunque lo desconozcamos, esta consciencia.
- Esta realidad –la del alma universal– la intuimos vagamente y la vivimos como una pérdida, algo así como la nostalgia de los orígenes que nos ocupa en el presente

libro.

- Las técnicas meditativas desarrolladas por el Camino Brillante de los Ishayas persiguen precisamente el retorno a este estado primigenio de indiferenciación y fusión con esta consciencia crística e iluminada.
- *Isha* en sánscrito designa este altísimo nivel de consciencia, y *ya*, el camino a seguir para alcanzarlo.
- Lograrlo conlleva la disolución del yo, la negación del pasado y del futuro – únicamente el presente es– y la experimentación en el interior de cada cual del Todo, del silencio, la paz y la unidad perfecta que diluye la dualidad en la que habitualmente nos movemos.
- Para finalizar la exposición, Ananda nos describió los siete estados de consciencia – desde la primera, la del «hombre dormido»– hasta la última, en la que el sujeto, después de la iluminación (*samadhi*), penetra en la Consciencia unificada y absoluta y experimenta el momento eterno, que es la auténtica vida que hay que lograr.

La concepción teórica y filosófica de los Ishayas resultó clara, pero no hubo forma de pasar a la práctica. Al preguntar por sus métodos y técnicas específicas de meditación, la respuesta fue siempre la misma: si deseais saberlo, apuntaos a un fin de semana meditativo del Camino Brillante, aflojad los 300 euros que cuesta el taller y podréis comprobarlo por vosotros mismos, además de acceder al camino de la felicidad...

Por diversos motivos que no vienen al caso, yo no pude hacerlo, pero sí visité a los Ishayas en la finca de Guayrapá (nombre que en quechua significa «vientos altos»), en Mont-Ral, donde se estaba efectuando la «Maestría del Ser», un retiro que dura seis meses y que permite a quien lo realiza ser instructor de meditación del Camino Brillante.

Durante los tres días que permanecí en Guayrapá, además de poder observar el día a día de los meditadores, enterarme mínimamente de la historia de los Ishayas y resistir la presión para hacer un curso acelerado de meditación, pude entrevistar a seis personas – cinco mujeres y un hombre–, dos de las cuales manifestaron a las claras la proximidad entre la meditación y la mística. Con una brevísima síntesis de las dos conversaciones, finalizaré el tema sobre la meditación ishaya.

El primer entrevistado fue el hombre, un inglés de unos cuarenta años, casado y sin hijos, que aceptó de entrada mi observación sobre el notable sincretismo de las doctrinas ishayas, que toman elementos prestados del budismo tibetano (el fundador confiesa

haber conocido a los monjes ishayas en el Tíbet) y también las influencias del advaita vedanta hindú, del zen japonés, del sufismo musulmán y de la mística cristiana. Para él, la Ascensión de los Ishayas es una nueva tradición mística, pero asentada en fundamentos milenarios transmitidos por linajes de maestros auténticos.

Explicó que desde los veinticinco años comenzó a buscar su camino espiritual que le condujo por muchas experiencias –incluidas las drogas y un estado de borrachera continua– y «cuando escuché la palabra Ishaya, no supe lo que era, pero cada célula de mi cuerpo explotó en vida. Y sabía que ese era mi camino [...]. Y en el momento en el que aprendí a ascender, ya no volví a mirar hacia atrás. Los primeros cinco minutos ascendiendo me cambiaron completamente mi experiencia...». Y añadió: «Cualquiera puede experimentar directamente lo que es ir más allá de la mente y con este silencio interno, se revela a sí mismo tal como es: absolutamente divino».

Concluyó que para alcanzar la paz y el gozo eternos hay que buscarlos en el propio interior a través de la meditación/ascensión y el silencio. Cuando se conquista este estado, queda claro que lo único que existe es la Consciencia consciente de sí misma...

La segunda entrevista la mantuve con una exmonja mexicana, ahora llamada Sri Durga, que después de dieciocho años de vida conventual sintió la necesidad de dejar el convento para buscar una experiencia espiritual más intensa –«este toque místico, este toque contemplativo, y no necesariamente dentro de los muros del convento»– que las reglas y constituciones de la orden asfixiaban no dejando lugar a sus ansias de interioridad.

Poco después de abandonar el convento, conoció la Ascensión de los Ishayas y se apuntó a la primera esfera –el fin de semana intensivo–, donde aprendió cuatro técnicas básicas de meditación. Más adelante adquirió las restantes –hasta veintisiete–, que son las que se manejan en el grupo. Pero el detonante del cambio fue este primer fin de semana, ya que le permitió saborear el silencio y valorar un «curso tan simple, tan sencillo y tan bien diseñado que yo dije: esto es para mí». Con este convencimiento, Sri Durga decidió viajar a España, a Guayrapá, para vivir la Maestría del Ser, y «convertirse en el silencio». Me explicó que en el proceso de estos seis meses que están a punto de finalizar ha pasado por diversas fases místicas, presididas a su vez por algunos conceptos clave: «Absoluto» fue el primero; «Amor vivo», el segundo; «Absoluto silencio», el tercero, y «la palabra que ahorita ya permaneció por un tiempo es “Silencio sagrado”». En esta cuarta fase, la del silencio sagrado: «encuentro la paz, encuentro, pues, todo eso

a un nivel infinito». Acabó de completar la reflexión comentando: «Incluso el mismo silencio se vuelve nada. Una presencia que de repente es ausencia, ¿no? Es para mí la experiencia de ser... de ser la nada. De vaciarse, de experimentar la nada en el silencio, para que el Todo pueda invadirme, pueda llenarme. Me sumerge en la “completud”» (Entrevista personal, 2010).

Algo de esta contemplación, vaciamiento y encuentro con Dios lo había experimentado Sri Durga en unos ejercicios de san Ignacio, pero con los Ishayas la vivencia es mucho más intensa y profunda. Es ahora también cuando puede vivir «la experiencia de la unidad, de la no fractura», es decir, el objetivo que toda mística y místico anhela alcanzar.

Por último, unas páginas sobre la meditación reina, la *vipassana*.²³⁹

El día 17 de octubre de 2007 a las cinco de la tarde iniciaba en el centro de meditación *vipassana*, Dhamma Neru (la montaña del Dhamma o Dharma), situado en Santa María de Palautordera, al pie del macizo del Montseny, un curso intensivo de meditación que se prolongó hasta el 28 del mismo mes a las quince horas, con un total de once días con sus noches respectivas. Antes de pasar a la etnografía –experiencia participante– propiamente dicha, quizás merezca la pena unas palabras generales sobre esta forma de meditación.

Etimológicamente, *vipassana* significa «observar las cosas tal como son» (y no como parecen ser). Esta meditación es específica del budismo Theravada y Amadeu Solé-Leris, un excelente conocedor del tema, ha propuesto los términos de «visión íntegra» y «visión cabal» para referirse a la esencia de la misma (1984).

De acuerdo con Ramiro A. Calle (1997), un activo divulgador de las filosofías orientales, la mente humana, desde el primer momento está empañada o cubierta de telarañas y, por consiguiente, es productora directa de confusión, dolor y conflicto. Como consecuencia de la obscuridad que le es propia, no puede captar las propiedades reales de la experiencia: *dukkha*, *anicca* y *anatman*, ya mencionadas. Así pues, hay que purificarla para liberarla de estos condicionantes y la meditación *vipassana*, que proporciona una visión integradora y ecuánime, es la forma idónea para reeducarla y domesticarla en una especie de drenaje gradual.

El mismo Buda, en su famoso sermón conocido como *Satipattana Sutta* (Sermón de los fundamentos de la atención)²⁴⁰ compara la mente, como ya se ha dicho repetidamente, con un elefante salvaje o, según un viejo símil yóguico, con un mono

loco y borracho, que nunca para quieto. Así que se precisa de la recta atención –principio liberador por excelencia– para calmar la mente de tanto extravío y descontrol. En efecto, es gracias a la visión integradora de la *vipassana* que el meditador deja de implicarse en aquello que observa y aprende que, más allá de la apariencia de las cosas, esas no son más que vacuidad.

De forma similar, el «yo» que las observa se desvela como un puro agregado de elementos sin identidad propia ni permanencia esencial. Es este descubrimiento –la constatación de la nada de todo cuanto existe– lo que permite disipar la ignorancia y orientar la mente hacia la sabiduría que, a su vez, conduce al estado de *nibbana* (en pali) o *nirvana* (en sánscrito), que supone la liberación total de las trabas de la existencia, así como la disolución del yo que las sustenta.

Según Amadeu Solé-Leris (1984), las enseñanzas del Buda, conservadas en los antiguos textos canónicos en lengua pali se caracterizan por un tono eminentemente pragmático y hacen honor a aquella vieja sentencia del yoga: «más vale un gramo de práctica que una tonelada de teoría». Así pues, el Iluminado distinguió dos grandes opciones a seguir según el objetivo perseguido por el meditador: *samatha* (consecución de la calma atenta y de la vigilancia ecuánime) y *vipassana*, que, como ya se ha dicho, es la obtención de la visión integradora y justa. La primera se alcanza mediante la atención a la respiración, *anapana-sati*, la técnica que el Despierto utilizó el mismo día de su iluminación definitiva. El meditador debe concentrarse en su propia respiración y silenciar todas las demás ideaciones de la mente, experimentando un profundo estado de abstracción mental. El carácter transitorio de la respiración le permite vivenciar en su propia persona *anicca*, es decir, la impermanencia característica de todos los fenómenos condicionados.

La atención a la respiración conduce a la meditación *vipassana* propiamente dicha, que, según el mismo Buda se fundamenta en cuatro pilares: la contemplación del propio *cuerpo*, la contemplación de las *sensaciones*, la contemplación de la *mente* y la contemplación de los *objetos de la mente*. Como es fácil de verificar, los cuatro ejes de la contemplación *vipassana*, al igual que la respiración que la precede, constituyen algo muy cercano y familiar al propio meditador.

En el transcurso del proceso, efectuado con calma y ecuanimidad, aparecen los condicionantes, impulsos primarios y taras negativas de esta y de otras vidas –los denominados *samskharas*–,²⁴¹ que, una vez manifestados y frente a la total indiferencia

del meditador, van agotando su energía hasta desaparecer totalmente erradicados. La descripción de la dinámica, en palabras de Ramiro Calle, es que: «todo surge, todo se desvanece, todo transita para desaparecer; fluye, no dura» (Calle, 1997, pág. 149). La mente, como las olas del mar que van y vienen, se ancla en el equilibrio y la calma y observa sin intervenir, ni elegir y sin demostrar ningún tipo de apego ni aversión. O en palabras del sabio Nyanaliloka: «[*vipassana*] es la luz intuitiva que resplandece como un relámpago revelando la verdad de la impermanencia, el sufrimiento y la naturaleza impersonal e insustancial de todos los fenómenos de la existencia, tanto los físicos como los mentales» (citado por Calle, 1997, pág. 116).

Hasta aquí esta breve introducción general. Como ya señalaba al principio de referirme a la *vipassana*, solicité realizar un curso en la primavera de 2007. Como la demanda es siempre muy superior a la oferta me asignaron la segunda quincena del mes de octubre. Las condiciones del curso, que firmé en un contrato previo, eran un tanto espartanas: me comprometía a permanecer en un silencio absoluto durante todo el tiempo que durara el curso (el llamado noble silencio), dispensado únicamente la última noche de estancia en Dhamma Neru y que se prolonga hasta la mañana de la partida; la prohibición de cualquier tipo de comunicación interior o exterior; renuncia obligada a leer o escribir cualquier cosa durante los once días de permanencia en el centro; la entrega de todos los objetos personales –móvil, llaves del coche, agenda, radio, dinero, etc.– para no entorpecer el objetivo primordial y único del curso: dedicar once horas diarias a la meditación, tres de las cuales en completa inmovilidad (con exigencia de un «compromiso firme» al respecto) y recibir cada tarde, de siete a ocho una lección –«discurso» en la terminología interna– sobre el Dharma (o Dhamma) pronunciado por el fundador de *vipassana*, S.N. Goenka, formado en la tradición birmana de U Ba Khin, y traducido al castellano (o al inglés) por un argentino de voz profunda y suave. El «discurso» diario de Goenka, precedido por el canto de himnos en pali, está grabado en casete, al igual que la traducción simultánea y es idéntico en el mundo entero (por supuesto con las traducciones pertinentes según el país del que se trate).

El día comenzaba a las cuatro de la madrugada con un golpe de gong y finalizaba a las 21.30 de la noche. La comida, vegetariana estricta, era muy rica y abundante por la mañana, pero no por la tarde, ya que según Goenka, para meditar correctamente se precisa un estómago semivacío. El control del tiempo y del espacio eran milimétricos, la separación de sexos, obsesiva, y las ordenanzas para desempeñar cualquier actividad,

múltiples, lo que dibujaba un panorama cotidiano absolutamente compartimentado y controlado.

Tanto la estancia como el curso eran totalmente gratuitos y cada meditador el último día hacía la donación (o no) que consideraba más justa.

Las primeras sesiones de meditación comenzaban con la *observación de la (propia) respiración* (el *anapana-sati*) y había que controlar la atención en el reducido triángulo que comprende el labio superior con los dos orificios de la nariz. Horas, y horas y más horas concentrados en cómo entra y sale el aire –inspiración y espiración– y su recorrido preciso, para después ser conscientes de si cuando entra o sale choca en algún punto del trayecto. De miércoles a domingo no hicimos otra cosa que experimentar esta práctica preparatoria para entrar en la meditación *vipassana* propiamente dicha.

Esta se inicia con una observación cuidadosa de las distintas partes del cuerpo, comenzando siempre por el último *chakra*, el de la iluminación, situado en la glándula pineal de los antiguos. Así, el primer recorrido consiste en escudriñar atentamente el cráneo, el cuero cabelludo, la frente, la zona de los ojos, las orejas, la nariz, la boca, la barbilla... y, llegados al mentón, se recomienda una remontada rápida de revisión de todas las partes repasadas mentalmente. Continúa, después, el descenso por el cuerpo: el cuello, los hombros, los brazos –el derecho y el izquierdo– las manos, los dedos de las manos uno por uno y así hasta llegar a los pies, el derecho y el izquierdo, y todos y cada uno de los dedos, para volver a ascender hasta culminar en el centro del cráneo, inicio de la operación. Y el trazado debe hacerse sin desmayo, a todas horas y con todas las variables posibles: de arriba abajo, y de abajo arriba, por fuera y por dentro, seccionando mentalmente el cuerpo en dirección vertical u horizontal, y poner toda la atención en un costado o en otro o bien en ambos lados, y así hasta la saturación o extenuación.

En la tercera fase, el encuentro se realiza a través de la observación de las *sensaciones*. Traduzco literalmente de mi diario para ilustrarlo: «mis riñones están hechos polvo por la mala postura que estoy soportando desde hace siete horas»; «me pica la nariz y si pudiera me la rascaría con furia» y al cabo de un momento: «tengo un calambre en la rodilla izquierda y con gusto me daría un pequeño masaje...». ¡Pues no, no y no! Por el contrario, hay que observar atentamente y de forma desapasionada todas estas sensaciones y distanciarse de ellas para darse cuenta –y realmente funciona así– que los dolores, contracciones, cosquilleos desagradables, sensación de estrés, etc., desaparecen o cambian de sitio, lo que confirma, según la filosofía de referencia, el principio de

impermanencia (el famoso *anicca*) al que nuestro cuerpo está sometido, al igual que todo lo que nos rodea y existe.

Los dos últimos pilares de la vipassana –la *contemplación de la mente* y de los *objetos de la mente*– fueron abordados con una mayor rapidez y superficialidad y apenas aparecen referenciados en mi diario.

Resumiendo: las sensaciones cambiantes de nuestro cuerpo y de nuestra mente son la alegoría perfecta de lo que ocurre en nuestras vidas, sometidas al igual que el mundo en el que vivimos a la regla de la impermanencia. Constatada *anicca*, el paso siguiente es no apegarse a nada, ni al deseo (que nos genera placer), ni a la apatía (que puede generar rechazo o desprecio hacia cosas y personas) y permanecer ecuánimes, en la connotación de imperturbables. En palabras que con frecuencia se escuchan en el día a día: «hay que pasar de todo», tanto de lo agradable como de lo desagradable, y no apegarse a nada, pues todo, y nosotros mismos en primer lugar, somos cambiantes, impermanentes e ilusorios.

Según nos decía Goenka en uno de sus últimos discursos, si la filosofía se aplica correctamente, el último paso de la meditación *vipassana* es la disolución del ego, que puede estallar en mil pedazos («¡bum!» era la expresión gráfica) para disolverse en el magma de Brahman.

A modo de confesión personal, debo decir que los días que permanecí en Dhamma Neru me esforcé para meditar como un yogui ascético de los Himalayas, pero cuando regresé a mi vida habitual, la práctica de la meditación finalizó de forma abrupta. A veces he recordado mis días allí con las palabras de uno de los replicantes de *Blade Runner* que justo antes de morir exclama: «Todos estos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia».

Experiencias psicodélicas y mística química

En el cielo (I)

En octubre de 2008 me apunté a un curso que llevaba por título «Estados modificados de consciencia. Psicoterapia y conocimiento» que se impartía en un centro muy conocido situado en un parque natural de Cataluña –en el corazón del Montnegre como reza la publicidad–.²⁴² Una de las prácticas consistió en una ingesta colectiva de MDMA, o éxtasis, con la finalidad de alcanzar un estado expandido de consciencia. No sabíamos

cuál sería la sustancia seleccionada, pero el evento era esperado con expectación por todos.

Por la tarde, el conductor de la experiencia, un profesional experto en estos temas y bien conocido por su trayectoria, nos anunció que después de las nueve de la noche tendría lugar la sesión. Antes nos invitó a caminar todos juntos durante una hora aproximadamente. El paseo fue agradable y conversé con algunos participantes en el curso: un médico de Olot, licenciado en filosofía y experto en drogas; un joven psicólogo y músico, interesado por la música y el inconsciente, y un tercer joven estudiante de antropología que a los pocos días viajaba a Chiapas (México) para participar en un proyecto de cooperación.

Al regresar al centro, nos dirigimos a una gran sala preparada para la ocasión y con las colchonetas ya colocadas y bien ordenadas. Todo el mundo se situó por afinidades: las parejas lo hicieron juntas y los que andábamos por libre donde mejor nos pareció.

El conductor y alma del centro nos manda acomodarnos y relajarnos y nos presenta a sus ayudantes, un hombre mayor, su secretaria y brazo derecho en las tareas organizativas y otra colaboradora fiel de aquel entonces. El Big Master, como también será designado, continúa dándonos instrucciones; insiste en que nos relajemos, que cualquier cosa que necesitemos la pidamos levantando el brazo y que, si alguien siente algún dolor, él mismo lo atravesará que para eso es chamán. Asimismo, comenta que de entrada nos repartirán una toma de la sustancia en cuestión y que, según vea el panorama, lo reforzará con una segunda. Acaba la presentación diciendo que se proyectarán unas imágenes por una gran pantalla y que procuremos observarlas atentamente.

Las luces se van apagando y comienza a escucharse la música con un repertorio muy seleccionado: Beethoven, Brahms, Mozart, mezclados con rock, *heavy metal*, boleros, fados y tangos, junto a diversas arias de ópera. Algunas cantantes brasileñas aluden al viaje y a la necesidad de cambiar las cosas. También suena con brío el *Viatge a Ítaca* de Lluís Llach, como metáfora del viaje interior que se nos invita a realizar. Mi recuerdo es que las letras de las canciones insistían en la necesidad de explorar lo desconocido y la música sonaba cada vez más envolvente y con mayor fuerza. Mientras, los colaboradores comienzan a repartir un vasito de fanta naranja con el brebaje o sustancia pertinente. Cuando acerco la bebida a mis labios, la colaboradora que me la ofrece me mira fijamente a los ojos y me desea un: «buen trabajo». Bebemos y nos acostamos de nuevo.

La sala está casi en penumbra y la música suena a unos decibelios ensordecedores. Las piezas se encabalgan y mezclan cada vez con mayor frecuencia: por ejemplo, un fragmento de una sinfonía de Beethoven puesta al máximo volumen pierde fuerza al tiempo que gana en intensidad una pieza de rock o de *heavy metal*. A continuación se escuchan las dos músicas al mismo tiempo, que serán sustituidas por el *Ave María* de Gounod, cantada por una espléndida profesional. El acompañamiento musical funciona a modo de almohadilla sonora que favorece la idea de cambio continuo y de renacimiento.

Durante la primera media hora o tres cuartos de hora no noté nada inusual: me sentía bien, estaba relajado, pero cuando ya pensaba que la sustancia no me subiría, la música llegó a sus máximos decibelios y comenzaron a proyectarse las imágenes anunciadas. Se trataba de figuras psicodélicas mostradas, también, a un ritmo vertiginoso. De nuevo, por ejemplo: una imagen fija de una composición de Andy Warhol se fragmenta en decenas de figuras diferentes, muchas de las cuales recuerdan escenas famosas de los cuadros de El Bosco, que, a su vez, son reemplazadas por fotografías diversas en blanco y negro. Estas últimas se diluyen y dan lugar a nuevas formas y estructuras de colores vivísimos. A este atractivo montaje de escenas y música, el Big Master lo denominará el día siguiente «Las edades del hombre». Atrapado como estoy por la música y las figuras que se nos muestran, comienzo a notar los primeros síntomas físicos: sequedad de boca, maxilares que no me ajustan y sensación de pesadez de cabeza considerable. Experimento con gran intensidad una impresión de dualidad: veo mi cuerpo acostado en el suelo, relajado y con los ojos cerrados y mi doble (¿el alma?, ¿mi otro yo?, ¿el cuerpo áurico, etérico, astral?) sobrevolándolo como una libélula y observándolo fijamente. Al comentarlo más tarde, los entendidos me dirán que he realizado un viaje astral en el que mi yo interno y anímico se disociaba de mi yo corporal y físico y la vivencia de la dualidad se me hacía patente y rotunda. No sé si experimenté una expansión de consciencia o no, pero sí la percepción de disociación y el sentimiento de doble en forma de este otro yo que coexistía con mi yo consciente. Físicamente y psíquicamente, me sentía bien, pero indiferente y desapegado de todo lo que me rodeaba. En ciertos momentos tuve una ligera sensación de mareo y percibí cómo el techo o, mejor, las vigas del techo se movían y una luz muy potente se expandía y reducía de forma intermitente.

Después de una hora u hora y media de la primera toma, muchos nos apuntamos a una segunda ración de éxtasis. De nuevo me sumergió en ensoñaciones placenteras que me llenaban de paz conmigo mismo y con el ancho mundo. Perdí la noción del tiempo, y

debió de ser mucho más tarde de la medianoche cuando nos proyectaron un reportaje con las fotografías individuales de todos y todas los participantes –dos por persona– que a lo largo del curso fue realizando la secretaria del conductor y que resultan de una gran calidad y calidez.

Poco a poco nos fuimos despertando. Unos continuaban tumbados, otros reían o sonreían y nos abrazábamos tiernamente. Comenzó entonces una fase de *communitas*, traducida en una sensación de fraternidad de gran intensidad con todos los participantes. Mirabas a alguien o te miraban y rápidamente te dabas un abrazo. Algunos solicitaban el permiso para estrecharte entre sus brazos y otros lo hacían sin más preámbulos. Alguien definió la situación como una «comunidad lisérgica».²⁴³ A continuación sonó música de baile y comenzó el bailongo, lo que favoreció, aún más, el contacto físico. Me sorprendió la orientación homosexual de muchas de las parejas que se forman, tanto entre hombres como entre mujeres. Vi entonces a la colaboradora que me dio el primer vasito de éxtasis –mujer mollar donde las haya– y mientras le daba las gracias ella me abrazaba tiernamente y me susurraba: «¡Cómo me gustan los hombres!». Cuando yo ya pensaba que había quedado seducida por mi *sex appeal* y encantos evidentes, vi que ella continuaba con la tanda de abrazos con todos los demás varones que por allí pululaban, estrechándolos en estado de éxtasis (y aquí la expresión no es metafórica, sino literal).

De lo que voy diciendo no hay que inferir que con el MDMA o éxtasis uno pueda ligar o enrollarse más fácilmente, aprovechando la situación de *communitas* propiciada. Según cuenta el mismo entendido que hablaba de «comunidad lisérgica» y que definió el éxtasis como «la penicilina del alma», la sustancia propicia una ternura generalizada que, a su vez, inhibe la sexualidad genital propiamente dicha. O dicho de otra forma: con el cuerpo y la mente amorosos en todas sus dimensiones no hay coito posible, sino una ternura difusa...

Las conversaciones y comentarios de la experiencia son del tipo: «¡Qué pasada!, «¡Qué guay!», y son frecuentes las comparaciones con la toma de ayahuasca, resaltando la visión más positiva de la experiencia que se acaba de vivir. Algunos intentan alargar los efectos del éxtasis con alcohol, algún que otro porro y tabaco, pero la euforia va decreciendo. Así, los hay que se quedan a dormir en la gran sala, otros fuman y beben en el exterior del recinto, gozando de la luz de la luna, y unos terceros, entre los que me cuento, nos dirigimos a nuestros camastros y literas a dormir plácidamente lo que queda de noche.

Al día siguiente, domingo, después de desayunar, el Big Master nos pide que dibujemos un mandala que refleje la experiencia vivida. Después nos sugiere que cada uno cuente lo que ha vivido y así lo hacemos, enfatizando todos el carácter agradable o sumamente agradable de la ingesta (recuerdo únicamente el caso de una muchacha residente en la comuna del centro que dijo haber experimentado un mal rollo más que considerable). Finalmente, el conductor retoma la palabra y desde una perspectiva más técnica y teórica comenta las ventajas terapéuticas de ciertas sustancias enteógenas y sus beneficios emocionales y espirituales.²⁴⁴

En el infierno (II)

Después de haber vivido una experiencia tan agradable como la mencionada, viajé al mismo centro del corazón del Montnegre para realizar otra experiencia, previo acuerdo con el mismo conductor o Big Master. Describiré mis anotaciones posteriores siguiendo con fidelidad mi diario de campo. La microetnografía, que data del año 2009, resumida es la siguiente: desde las cuatro de la tarde he intentado relajarme leyendo la novela *La senda del chamán* de Raúl de la Torre (2008), que resulta entretenida. Había quedado con el conductor a las seis de la tarde. Él llega con cierto retraso y me comenta que ha comprado una planta para favorecer mi viaje. Le ayudo a llevar la planta y dos más al estudio donde va a tener lugar la experiencia. Antes me envía a la cocina del centro a buscar agua y un zumo de fruta. Allí, el encargado me pregunta: «¿Cuándo?» y le contesto: «Ahora». Él añade: «El primer viaje es siempre el mejor». Pronto podré comprobar que no será este mi caso... Me recomienda, asimismo, que le pregunte al conductor si debo tomar o no vitaminas (no me quedó claro si B o C). Este me contestará que no es necesario y empieza a preparar el incienso y unas velas mientras yo aspiro la moqueta donde voy a acostarme. El Big Master me va comentando que lo más importante para el viaje es contar con una buena luz y una buena música. Sobre las siete de la tarde me entrega dos sobrecitos minúsculos diciendo: «El LSD; pónelo debajo de la lengua y mantenlo allí». Así lo hago mientras me acomodo en un sofá y aguardo los efectos de la sustancia.

Durante unos veinte minutos no siento nada (como ha ocurrido en ocasiones anteriores con enteógenos), pero de pronto la imagen del águila de un cuadro que está situado sobre un gran ventanal desde el que se divisa el mar comienza a mover sus alas. Experimento una suave sensación de flotación mientras el águila continúa moviendo majestuosamente

sus alas y se dirige al más allá. Físicamente, no estoy ni bien ni mal, pero noto mi cuerpo en un estado progresivo de alteración. Cierro los ojos y veo colores intensos, principalmente manchas de color verde manzana. Miro el reloj y en estos tres cuartos de hora u hora transcurridos, las sensaciones son relativamente agradables: me noto más lúcido de lo que es habitual en mí, aunque las coordenadas de espacio y tiempo se me diluyen a marchas forzadas. Un pino que veo a través del ventanal adquiere unas dimensiones colosales. Me tiendo en el suelo y el pino, con un tronco cada vez más corpulento, adquiere un carácter ambiguo, pues mientras por una parte me mantiene anclado en la tierra y sujeto a ella, como en una especie de *axis mundi*, por otra parte adquiere una tonalidad amenazadora y temo que me aplaste como a una cucaracha. La disolución de las estructuras del tiempo –pasado, presente y futuro– y del día –anochecer, noche cerrada– es cada vez más intensa y corre pareja a la disolución de las capas o instancias de mi yo –consciente, subconsciente e inconsciente y aún un inconsciente mucho más profundo y telúrico, supongo que el llamado por Jung inconsciente colectivo—. Todos se mezclan y me generan un estado de confusión profundo. Percibo dentro de mí una especie de magma primigenio, cargado de energía y vida propia que se remueve con una progresiva intensidad, pero lo siento como un pantano peligroso en el cual puedo quedar atrapado sin ningún soporte en el que poder agarrarme. Noto que estoy sudando a mares y que el cojín del sofá en el que aún estoy recostado está tan mojado que pienso que quizá se ha derramado agua o incluso mi propia orina...

Continúo echado en el suelo y me doy cuenta de que ya no hay música, pero aún soy consciente de mí mismo. Entra el conductor y con un «*Joan, tot bé?*» [Joan, ¿todo va bien?] me tranquiliza y se lo agradezco sinceramente. Ha sido como sentirme protegido en mi viaje hacia el corazón de las tinieblas de Conrad o como en el cuento de Arthur Machen sobre el rostro del dios Pan, que enloquece a quien lo contempla.²⁴⁵

En esta fase de la experiencia, el magma de mi interior, parecido a la lava de un volcán, se remueve y me agita con furia, sumiéndome en un estado de absoluto descontrol. Me veo como una libélula (¿habré sido libélula en alguna vida anterior ya que también con el éxtasis me visioné con la forma de este bichito?) que sobrevuela mi cuerpo tirado en el suelo y que soy incapaz de ver. La sensación de aturdimiento va en aumento, y de la música que repuso el conductor, ya solo retengo algunas notas sueltas y entro en un estadio catatónico con visiones de tipo épico: unos guerreros preparados para

la batalla y presididos por el malvado Darth Vader de la *Guerra de las galaxias* rodean un monolito lapislázuli de color negro constituido por tres o cuatro columnas de cuarzo macizas. Me acerco y pregunto (no sé si a los guerreros o a las columnas) qué hacen allí y qué significan. Pero a pesar de mi insistencia, obtengo la callada por respuesta, lo cual me sume en un estado de angustia progresivo. La desesperación me invade como una plaga apocalíptica en la que estoy atrapado y que me conduce a la fragmentación y disolución cósmica. Aún en el intento de obtener respuestas convincentes a no sé qué, mi ser estalla, mi yo se fragmenta en mil pedazos y pierdo la conciencia de mí mismo: sencillamente, dejo de ser, y todas aquellas realidades que parecían formar parte de mi yo se pierden en una especie de lluvia de estrellas. Esta visión de verme fragmentado hasta el infinito como en unos fuegos artificiales será interpretada, posteriormente, por el Big Master como la disolución o desintegración del yo, un estado buscado por todos los místicos. No se lo discuto, pero pienso que mientras que el místico entrenado sabe qué hacer en esta circunstancia (que aprovecha para fundirse con el Todo o el Absoluto), yo no sé qué debo hacer, no soy un místico y estoy aturdido y acobardado. Además, las respuestas que esperaba obtener de los cuarzos negros y que no se han producido me sumergen, más si cabe, en el vacío más absoluto. Ya no soy, no sé qué hacer con mi nada, y una tremenda sensación de angustia, vacuidad, caducidad y muerte me envuelven, y la desesperanza que estos sentimientos me provocan es absoluta. No sé si es en este momento o antes cuando de nuevo entra el conductor con la misma pregunta: «*Tot bé?*», no sé si contesto o no, pero sí que sé que me palpa la camiseta, que intuyo empapada de sudor frío de pura angustia.

Las imágenes que se suceden a continuación son aún más tenebrosas: me visualizo como un cadáver amarillento y siento con una terrible intensidad que ya no soy. Jamás había experimentado algo similar. Después de un tiempo indefinido de estar inmerso en la nada, permanezco agazapado en el suelo panza arriba y cuando intento levantarme pierdo el equilibrio, por lo que tengo que agarrarme a los muebles de la estancia. Poco a poco vislumbro la imagen del pino que, robusto como es y con todas las raíces al descubierto, está encima de mí y con sus enormes ramas me cobija como si quisiera compensar la desagradable sensación de pérdida total de identidad. Son las doce de la noche aproximadamente cuando recupero de forma momentánea un cierto sentimiento de realidad, para volver a perderlo casi de inmediato y fusionarme de nuevo con el magma vital que continúa dentro de mí en estado de *totum revolutum*. Abro los ojos y

contemplo el águila que vuelve a volar batiendo las alas. Yo quiero regresar con ella, pero no sé cómo hacerlo. No encuentro el sendero, no sé dónde debe estar y esta incertidumbre me mantiene con los nervios a flor de piel. El conductor entra de nuevo y me calcula el tiempo que me queda de «viaje», y me enfurece al decirme que aún no es la hora. Quiero irme de allí y regresar a no sé exactamente dónde, pero visualizo la cama y el jergón monástico que ocupó en el centro. Me apetecería estar allí, solo, y no tener que escuchar las voces y risas que me llegan de lejos (hay en el centro un taller de risoterapia, que se lo toman a pecho y se ríen continuamente, lo que, además de parecerme estúpido, me exaspera en gran manera). Quiero irme ya, huir, pero no puedo y tengo náuseas y una notable sensación de vómito. He ido a orinar en diversas ocasiones y tambaleándome he llegado al váter, que en la tapa tiene pintadas, o en calcomanía, unas estrellitas que tienen la virtud de situarme un poco más en el *hic et nunc*. Camino como si flotara, como un astronauta moviéndome por un espacio ingrávito. Me acuesto de nuevo en el suelo, miro la puerta de entrada que se mueve con el viento y tengo nuevas alucinaciones, esta vez relacionadas con el mundo de los gnomos. Una piedra que hay fuera se transforma en una casita de gnomo que respira acompasadamente (mi mujer, desde el psicoanálisis, lo interpretará como una regresión al útero materno o una fantasía intrauterina).

Sobre la una de la madrugada me siento más solo que nunca, abandonado como un perro vagabundo y con unas ganas de huir inmensas. Casi a rastras llego a la casa del conductor, pero él no está allí y, en cambio, los gritos y las risotadas de los de risoterapia me exasperan y me irritan hasta el colmo. Después de muchos titubeos, decido irme a mi camastro y desciendo por una escalera con mucho tiento hasta llegar a la puerta principal del centro. Allí alguien de los que se ríen me pregunta qué me pasa, pero yo, como un zombi, continúo el camino sin contestar. Al llegar a mi habitación tengo unas ganas locas de orinar, pero el baño común está ocupado. La muchacha que se estaba duchando me aclara: «En cinco minutos». Pienso que no podré resistir, pero sí puedo. También yo me ducho, pero sin poder controlar los movimientos se me cae todo, el jabón, el champú, y temo desmoronarme yo mismo. Además, me entra la paranoia de que todo el mundo sabe lo que me está pasando y conoce el deplorable estado en el que me hallo.

Duermo mal –cosa inusual en mí–, empapado en sudor seguido de un frío gélido. Para despejarme intento sentarme en el alféizar de la ventana de mi habitación desde la que se contempla un cielo estrellado, pero me entra el pavor de caerme al vacío y vuelvo al

camastro. Menos mal que tengo una caja de galletas y agua, y entre pesadilla y pesadilla me la zampo entera.

A la mañana siguiente, aún muy revuelto, bajo a desayunar y me comentan que el conductor quiere verme. Me habla un rato largo, pero yo estoy deprimido, triste y enfurecido conmigo mismo y con el mundo, por lo que pongo poca atención en lo que me dice.

Era como si la experiencia con el LSD que yo había imaginado esplendorosa hubiera tenido que serlo realmente. Si esperaba obtener respuestas esenciales en el viaje psicodélico, no las hallé; en realidad lo que se me hizo patente fue el nihilismo existencial más absoluto y la nada cósmica. En fin, que la experiencia del «día más feliz de mi vida» que alguien me había vaticinado se convirtió en una noche torturada de verano con viaje incluido al infierno más desolado.

6. A modo de conclusión

Hasta aquí las cuatro grandes vías que he presentado por separado. Si ahora dejamos de verlas una por una y las enfocamos desde una perspectiva global, inmediatamente percibimos un cierto aire de familia entre ellas y entre las cuatro figuras arquetípicas que las protagonizan: el chamán, el gnóstico, el monje y el místico. La finalidad de estas últimas páginas es poner de relieve algunas de las similitudes observadas a partir de los recuerdos flotantes sobre lo escrito hasta aquí.

Una primera característica común a las cuatro es la firme creencia en la existencia de otro mundo superior, paralelo o superpuesto al que los mortales conocemos, vivimos o padecemos. Siguiendo también una ideación de claras resonancias platónicas, este otro mundo –el de las Ideas– es el auténtico, el verdadero y al que debemos aspirar desde la burda copia en la que nos ha tocado vivir.

Tampoco hay grandes diferencias en la concepción cosmológica, ya que en general se perciben tres grandes esferas de la existencia cristalizadas en un Cielo superior, una Tierra media y un Infierno inferior. Más ambiciosos parecen ser los cabalistas, que defienden la existencia de cinco mundos, o los gnósticos de los primeros siglos con sus siete cielos.

Obsérvese que chamanes, gnósticos, monjes y místicos han sido elegidos y llamados para servir de intermediarios y han vivido o experimentado una vocación que los sitúa entre el más acá y el más allá, es decir, en el umbral. De ahí el carácter liminal que se expresa por medio de la afirmación que hemos escuchado o leído tantas veces para definir a los cuatro arquetipos: «Viven en este mundo, pero no son de este mundo».

Tampoco es infrecuente que estos «seres del umbral», como los denominó Victor Turner (1988), vivan su liminalidad de forma elitista y aristocrática, quizás por aquello de que «muchos son los llamados y pocos los escogidos». Sea como fuere, estos escogidos han sido adornados con los signos de la elección, de aquella llamada que

siempre procede de seres o espíritus que moran en el más allá, en aquel mundo numinoso caracterizado por el *mysterium tremendum et fascinans*, por citar de nuevo las palabras de Otto.

Pienso que este sentimiento de excepcionalidad se vincula muy estrechamente con la iniciación,²⁴⁶ aspecto absolutamente central en el tema que nos ocupa. Mircea Eliade, en su libro *Iniciaciones místicas* (1975), la definió de forma precisa:

«Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas goza el neófito de una vida totalmente distinta de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro» (Eliade, 1975, pág. 10).

Ese dejar de ser lo que uno es para convertirse en otro es el objetivo esencial de la metamorfosis obligatoria que debe vivir y sufrir el iniciado. Gracias a ella morirá el hombre viejo que habita en él, para que pueda emerger el hombre nuevo que propicia el mismo rito de paso. Aquí resulta fácil recordar la imagen de santa Teresa sobre el gusano arrastrándose por la tierra, de aspecto más bien desagradable, que se convierte en la ágil y voladora mariposilla, para indicar la profunda transformación que supone la iniciación.

Es bien sabido también que en las iniciaciones tradicionales tribales el cuerpo del neófito desempeña un papel importantísimo, pues en buena medida las transformaciones sociales y simbólicas que deberá experimentar se inscriben y encarnan en su propio cuerpo. La primera condición es que el cuerpo del neófito sea sometido, dominado y controlado sin contemplaciones. Es ahí donde aparecen una serie de prácticas comunes que van del chamán al místico, pasando por el gnóstico y el monje, como los ayunos, abstinencias, vigiliadas, soledades, retiros, purificaciones múltiples y automortificaciones más o menos severas. El objetivo es siempre el mismo: habituar el propio cuerpo a tolerar el dolor y el sufrimiento, e incluso a desearlos.

La proliferación de técnicas de control corporal y psicológico, aplicadas en ciertos casos con mucha dureza –entrarían aquí las disciplinas, los cilicios y otros mecanismos de autotortura–, puede dar lugar a esos cuerpos enfermos y desfallecidos de chamanes, monjes y monjas y místicos de todos los tiempos. Solo hay que echar una ojeada a la pintura o esculturas católicas protagonizadas por mártires, monjes y monjas, santos y santas, o el mismo Jesucristo, para observar con toda su crudeza que los cuerpos

torturados, sanguinolentos o crucificados no son la excepción, sino más bien la norma de la santidad.

Este paso previo, el de domar y esclavizar el cuerpo, es imprescindible para afianzar el control de las emociones y de la mente, lo que se consigue a través de técnicas más sofisticadas como el yoga (y todas sus variedades), los modos de respiración, la puesta en marcha de formas diversas de meditación, el estricto control del habla y del silencio, la adopción de posturas corporales específicas, las técnicas de la oración perpetua o el canto, individual o colectivo, ya sean los ícaros chamánicos, los *harinamas* o *sankirtanas* de los Hare Krishna o el canto gregoriano de los benedictinos o cistercienses. Otras músicas –desde las melodías del *Scivias* de Hildegard von Bingen a las salmodias místicas sufíes– cumplen un idéntico objetivo: facilitar la comunicación con el mundo sobrehumano y centrar la mente para conseguirlo. Una función similar cumplen las danzas sagradas que pueden implicar el trance o el éxtasis. También aquí los ejemplos son abundantes: desde las danzas chamánicas –siendo la Danza a los Espíritus de Mba Owona, el chamán evuzok estudiado por Lluís Mallart, un caso paradigmático– hasta las danzas de los devotos de Krishna en sus templos o en las calles y que tienen su leyenda de origen en el mismo Krishna bailando con las *gopis* o su avatar bengalí, Lord Caitanya, que practicaba el *bhakti* devocional danzando. De Caitanya pasamos a Rumi (o su hijo), que instaure las danzas giróvagas de los sufíes en sus *tarikas* y la música mística que las acompaña. El taichí, el *chikung* y ciertas artes marciales pueden igualmente evidenciar connotaciones de carácter espiritual.

Otros aspectos corporales directamente vinculados con la iniciación son la sexualidad, la alimentación y la indumentaria. Veámoslo a vuelapluma. Por lo que respecta al sexo, lo más frecuente es la prohibición –el voto de castidad y el celibato–, pero también pueden darse variantes de homosexualidad ritual en las iniciaciones chamánicas y tribales –seguramente también en las no tribales–; en otros casos se apunta hacia la orgía y el libertinaje. Es sabido que algunos gnósticos antiguos optaron por este último camino. Convencidos de haber nacido *pneumáticos* (espirituales), consideraban irrelevante lo que hicieran o pudieran hacer con su cuerpo y su sexualidad. Algo similar se explica de determinadas sectas taoístas (véase Simpkins, 2004), de los sahajiyas hindúes y sus continuadores, los baules y, por supuesto, del tantrismo –principalmente, el tantra de la mano izquierda–, que permite o impulsa al *tantrika* a conculcar los preceptos más elementales de la ética brahmánica y tener sexo con una prostituta en

periodo menstrual, y, ya en el colmo de la impureza ritual, fornicar en un cementerio o en un crematorio de cadáveres, es decir, en los espacios más polucionantes que se puedan imaginar.

Quizás, aunque no estoy muy seguro de ello, deberían figurar aquí otros amores tan sensualizados o sexualizados como son los de las místicas y místicos cristianos hacia su objeto de deseo –Jesucristo– o los amores de Lal Ded por Shiva o los de Mirabai por Krishna. En fin, que existe un amplio espectro en el que se vinculan la espiritualidad y el sexo, siendo Bhagwan Shree Rajnesh (Osho) uno de los ejemplos modernos más significativos.²⁴⁷

También la alimentación y la indumentaria poseen características específicas en los contextos de la iniciación o una vez finalizada esta. En los ámbitos vistos, el vegetarianismo puede ser una norma común y también la prohibición de ciertos alimentos –el cerdo en el mundo judío y musulmán– o bebidas alcohólicas. De todas formas siempre me ha llamado la atención, como ya señalaba en otro momento, la especialización de determinadas órdenes o conventos en bebidas alcohólicas de alta o altísima graduación como es el caso de la Gran Chartreuse de los cartujos, los licores elaborados en la Trapa o los mismos monjes de Montserrat con sus aromas. En la misma línea es difícil olvidar que la Cartuja de Scala Dei dio nombre a la comarca del Priorat que posee, y no por casualidad, algunos de los mejores viñedos del país. Asimismo, los trapenses se han convertido, al menos en Francia, en los abanderados del mundo de los quesos artesanales. También las monjas de clausura son las reinas de un variado repertorio de dulces, galletas, mermeladas, caramelos, postres y otras *delicatessen* gastronómicas, y la cocina de los devotos de Krishna es absolutamente recomendable.

En tercer lugar, la indumentaria. Gracias a la magnífica exposición del Musée du Quai Branly –*Les maîtres du desordre* (2012)–, pude contemplar la vestimenta de los chamanes yakutos y tunguses, así como un amplísimo abanico de objetos y adornos, distinciones, símbolos y máscaras utilizados en los rituales y ceremoniales chamánicos del mundo entero. En el caso de monjes y monjas, el hábito ha sido, y en muchos casos continúa siendo, un elemento fundamental de su identidad. Pensemos en Francisco de Asís, que se cubría con túnicas pobres; la palabra *sufi*, por otra parte, significa «lana», un tipo de vestido que en su contexto era signo de austeridad, pobreza y desapego (Bárcena, 2008). En la misma línea, cabe mencionar la desnudez total o parcial de algunos padres o madres del desierto que, al igual que Lal Ded, la mística shivaíta, se cubrían únicamente

con sus cabelleras. Si las carmelitas reformadas de santa Teresa se descalzaron como signo de renuncia y ascesis, algunos yoguis tántricos visten con el aire, es decir, andan totalmente desnudos, como signo de desapego de cualquier convención social.

En toda iniciación desempeña un papel fundamental el maestro iniciático, es decir, aquel sujeto experimentado que acompaña al neófito a lo largo del proceso ritual. De forma general, se puede afirmar que nadie se convierte en chamán, gnóstico o monje por sí mismo, sino gracias a otro chamán, gnóstico o monje que previamente ha pasado por el mismo proceso de formación e iniciación. En otras palabras, es el maestro iniciático quien legitima la ordenación y el camino que deberá seguir el aprendiz, ya sea el viejo chamán que controla a sus jóvenes discípulos, el maestro de novicios que conduce los pasos de los futuros monjes o el *sadhu* hindú que vive en su *ashram* rodeado de sus devotos. En cualquier caso, lo que se busca es un guía instructor, un maestro o gurú competente que garantice la filiación auténtica en la transmisión de los conocimientos. Ahora, y a pesar de estar redactando las conclusiones, no me resisto a copiar las palabras de una entrevistada, Sri Durga, exmonja cristiana y actualmente miembro de la Ascensión de los Ishayas, que me contó lo que para ella es un maestro espiritual:

«Al llegar a la maestría, después de una semana yo pedí maestro. La invitación es una invitación a caminar, pero caminar con paso más firme. Y es una invitación que surge desde dentro, es como un proceso natural de querer avanzar, y de avanzar bien, firme y rápido. [...] Porque al pedir maestro se establece una relación interna, mutua, para siempre. No es solo alguien que te va a dar consejos eventualmente. No es solo alguien que ya recorrió un camino y que te va educando, sino que es una relación interna, es como una relación de alma. Entonces hay una conexión muy profunda entre la persona y el maestro. Y es para siempre. Incluso es una relación más fuerte que de esposos, o que de amigos, o que de novios, o que de amistad. Va más allá. Es una relación que no se rompe. [...] Es muy satisfactorio saber que se tiene un soporte de alguien que siempre está permaneciendo en silencio [...] y de alguien que puede guiar almas, porque ya ha tenido toda la experiencia» (Entrevista personal, Sri Durga, 22 de enero de 2010).

Hasta aquí las *ipsissima verba* de esta iniciada. El aprendizaje del neófito a menudo se acompaña de pruebas y rituales específicos de sumisión y obediencia que este debe aceptar sin rechistar. Tanto en Occidente como en Oriente la obediencia debida al maestro espiritual o iniciático es absoluta. La regla de san Benito lo deja claro: el abad únicamente tiene que responder de sus decisiones delante de Dios y, en Oriente, de nuevo el ejemplo del poder omnímodo del maestro sobre el discípulo queda mostrado a través de la pareja ya mencionada de Marpa y Milarepa.

En síntesis, el maestro, director espiritual o confesor, también el gurú, el *swami* o el *sannyasi*, al igual que el *bodhisattva*, el *getxe* o el *rimpoche*, poseen una autoridad (casi) ilimitada sobre sus discípulos, ya que, según se cree, esta deriva directamente de dios, de los dioses o de los espíritus. Recuérdese que, al comentar los caminos arquetípicos concretos, aparecían también los aliados sobrenaturales en forma de animales de poder, devas, espíritus elementales de la naturaleza, seres de luz y espíritus varios, ángeles, santos y otros entes celestiales, que, si bien moran en el más allá, están atentos a los deseos de los seres del umbral que aspiran hacia esas mismas dimensiones, y acuden para ayudarlos. Aquí, me permito recordar las reuniones quincenales de tipo gnóstico en casa de Sibil·la del Mar en las que los espíritus y seres de luz se colocaban en la escalera y bancos de la estancia para seguir cómodamente el desarrollo de las sesiones. Mi falta de fe en el más allá y en los seres que lo pueblan me impidió verlos, pero no así a mis contertulios, que interactuaban con ellos sin mayores problemas.

Otra metáfora en los cuatro ámbitos presentados es la que compara la iniciación y la consiguiente profesionalización posterior con un largo viaje, con un camino que conduce a una exploración de largo alcance. Las descripciones más comunes indican que se trata de un recorrido áspero y penoso, plagado de riesgos y peligros de todo tipo. El chamán, por ejemplo, deberá superar los ataques de otros chamanes envidiosos que le disparan dardos invisibles o de los espíritus maléficos que pueblan los alrededores; recuérdese que el gnóstico, en su dura huida por los siete mundos en busca del Pleroma, era perseguido sin tregua por el demiurgo o sus secuaces, los arcontes. El monje o el místico, a su vez, en su ascensión ascética o extática serán atormentados hasta lo indecible por el diablo y sus huestes diabólicas, inductoras de los pecados capitales, que, celosas del camino de perfección emprendido, intentarán impedirselo, tema que ha dado pábulo a una literatura piadosa inagotable. Por último, el místico y seguramente también el monje atacado por la acedia deberán superar esta «negra noche del alma», que se les presenta precisamente cuando pensaban que tenían al alcance de la mano la visión y fusión con la divinidad. Por supuesto, muchas de estas pruebas recuerdan las imágenes de la desmembración del cuerpo del chamán, del viaje o bajada a los infiernos, las ideas de muerte y resurrección o la caída al pozo, al precipicio o el abandono en el desierto de buena parte de la literatura iniciática universal, bien comentada por Eliade (1975 y 1993).

Pienso que de todo lo dicho no será difícil inferir que la iniciación no es un puro aprendizaje –como el que uno puede hacer en la escuela, en el instituto o en la universidad– y que en buena medida no se puede controlar; por el contrario, va acompañada de unas connotaciones existenciales profundas que afectan a la totalidad del ser, que debe dejarse llevar y abandonarse en y por la misma dinámica del proceso. Por supuesto, no hay iniciación posible si uno no desea iniciarse; pero, incluso así, el sujeto deja de ser dueño del proceso, y en este sentido no es exagerado decir que es la misma iniciación la que lo envuelve y domina por completo.

Por último, quien llega al final del camino –el «camino del guerrero», en el caso del chamán– es quien se ha convertido en «hombre de conocimiento»; el gnóstico, por su parte, gracias al espíritu –el *pneuma*– que lo anima y caracteriza, se sentía un ser privilegiado y salvado de antemano. El monje, por su parte, es el atleta, el soldado o guerrero de Cristo que debe velar sus armas hasta el final de sus días y no cejar en la batalla. En Oriente, la senda del monje se ha calificado de «camino con corazón». También el místico debe batallar con su propio yo para extinguirlo y hacerse merecedor de la recompensa final.

Todos aquellos que superan tales pruebas y dificultades tienen acceso a un saber distinto y especial que hace que el iniciado pueda contemplar el mundo con unos ojos distintos al común de los mortales. Ha aprendido a ver, a intuir y a conocer un corpus de sabiduría no ordinaria, diferente, sagrada y reservada en exclusiva a los que, como él, han superado los escollos del camino.

Pero ¿cuál es esta sabiduría salvífica capaz de hacernos ver las cosas tal como son y no tal como parecen ser? La respuesta más probable parece decantarse por aquella concepción que tiende a eliminar la dualidad en la que vivimos y aspira a conquistar o reconquistar la unidad primigenia, esencia de todo cuanto existe.²⁴⁸

Posiblemente, las dos estrategias más antiguas en esta dirección son el *taoísmo* chino y la filosofía *advaita vedanta* hindú. Ambas filosofías afirman, aunque con matices distintos, una única tesis original: la permanencia en el presente de la completitud esencial de los inicios, que unos llaman Tao y los otros Brahman. Tao y Brahman permanecen sin modificación ninguna desde la eternidad, aunque lo que sí cambia es la capacidad humana de percepción que confunde la apariencia de la realidad con la realidad esencial. En palabras precisas de Alexander y Annellen Simpkins:

«Los chinos, al igual que los indios, creían que existe una realidad última que subyace y unifica todas las cosas y eventos que observamos. A esta realidad la llamaban el Tao, que, originalmente, significaba “la Vía”. Es la Vía, o proceso del universo, el orden de la naturaleza misma» (Simpkins, 2004, pág. 69).

Según la filosofía taoísta,²⁴⁹ todo cuanto existe emerge de este misterioso universo cósmico, unitario y completo. El Tao es aquella Esencia, vinculada al vacío, al silencio y a la inacción o *wu-wei* que precede a todo. El Tao es, pues, por una parte, la armonía universal que se manifiesta oscurecida por el velo de los flujos mundanos y, por otra, el camino que, como el agua que fluye inexorablemente por la ladera de la montaña,²⁵⁰ desemboca en el océano primigenio, es decir en la Esencia. A esta se accede a través de un saber interior, de una sabiduría intuitiva, a veces enigmática y misteriosa, que poco tiene que ver con el conocimiento lógico o teológico.

La moraleja del taoísmo podría expresarse diciendo: nunca hemos perdido la unidad y completitud original, ya que el Tao continúa estando aquí y ahora, aunque en lo que sí nos hemos extraviado es en la capacidad de observarlo y vivirlo tal cual es, ya sea en el mundo exterior que nos rodea como en nuestro propio interior.

No muy distinta es la visión que propone el advaita vedanta, la filosofía hindú no dual, codificada por Samkara en el siglo VIII d.C., que se puede enunciar diciendo: «La única realidad es el Brahman, el mundo es fenómeno-ilusión, el alma encarnada no es más que el mismo Brahman» (Raphael, en *Samkara*, 2003, pág. 7).

La famosa sentencia védica «*Tat tvam asi*» («*Tú eres Eso*»), continuamente repetida y que da título a muchos textos,²⁵¹ postula de forma contundente que la única realidad es el Absoluto y que todo cuanto existe es Eso, o el reflejo de Eso, aunque no siempre los humanos seamos capaces de comprenderlo. La explicación a esta falta de entendimiento es que nos hemos criado en Maya (el mundo de la ilusión), que con sus velos nos hace creer en la existencia separada de las cosas y de nosotros mismos con respecto a lo que realmente es: una Realidad no dual que se expresa a través de la Unidad de la Conciencia.

En fin, que la misma tesis se repite de forma machacona con diversas variantes: «todo es Brahman», «todo es Eso», «tú eres Eso», «yo soy Eso», «yo soy Brahman», y no asumirlo es *avidya*, la ignorancia metafísica que nos corroe como consecuencia de la atrayente pero perversa ilusión derivada de Maya. Por el contrario, el proceso del despertar y de la iluminación hace que «El yogin que ha conseguido el perfecto

Conocimiento ve con el ojo del Conocimiento el universo entero contenido en sí mismo y considera cada cosa como el único Sí mismo» (*Samkara*, 2003, págs. 70-71).

A finales del siglo XIX y principios del XX, la filosofía del advaita vedanta irradió hacia Occidente a través de personajes tan conspicuos como Ramakrishna, Swami Vivekananda, Sivananda, Sri Aurobindo y otros. En India continuó con Ramana Maharshi, el sabio asceta de Arunachala,²⁵² y con el humilde Maruti, que vivió de un pequeño negocio de venta de cigarrillos y que tomó como nombre de iniciado Nisargadatta Maharaj. En el momento de su iluminación «algo estalló en su interior dando origen a una consciencia cósmica y a un sentimiento de vida eterna, la identidad del humilde comerciante Maruti se disolvió y surgió la iluminadora personalidad de Sri Nisargadatta» (Nisargadatta, 2008, pág. 10). La filiación vedántica continuará con su discípulo Ramesh S. Balsekar, antiguo presidente del Banco de India, y posteriormente con la fundación de la International Vedanta Society (1989), a cargo de Sri Bhagavan y otros representantes occidentales.²⁵³

Con una breve alusión a dos autores –Aldous Huxley y Salvador Pániker–, defensores ambos de la concepción advaita, finalizaré el comentario sobre la no-dualidad. El primero, en su obra *La filosofía perenne. Una interpretación dels grans místics d'Orient i d'Occident* (2008), abunda en la misma tesis según la cual, subyacente a la multiplicidad de cosas que hay en el mundo, se esconde la auténtica Realidad divina que lo vivifica todo. A esta naturaleza de fondo tienen acceso aquellos que son (o han sido) puros de corazón y pobres de espíritu, es decir, santos, profetas, sabios o iluminados y pienso, también, que chamanes, gnósticos, monjes y místicos.

Por último, la misma tesis será defendida en *Aproximación al origen* (2001, orig, 1982), el libro de Salvador Pániker ya mencionado en la introducción. En cita textual:

«Mi hipótesis general es que del mismo modo que las depresiones individuales (exógenas) pueden interpretarse como respuestas a pérdidas de lazos afectivos, la depresión inherente a nuestra cultura corresponde a la pérdida de relación con el origen, con la “realidad”» (Pániker, 2001, pág. 51).

Este origen o realidad original no es más que la no-dualidad previa a la escisión entre pensamiento y ser, aquel «sentimiento oceánico» intuido por Romain Rolland y que se sitúa más allá de la ciencia y del símbolo, anclados ambos en la dualidad. La posible conciliación entre el camino occidental marcado por la exploración crítica y el oriental encaminado a la liberación interior se consigue a través de lo que Pániker denomina

«retroprogreso».²⁵⁴ Con este procedimiento «cabe desvelar una *última realidad* llamada Brahman, Tao, Dharmakaya, Deidad, Origen, o como se prefiera. Lo que todos los místicos han enseñado es el posible acceso, a través de una vía *no simbólica*, a esta última realidad. En el límite se trata de una experiencia pura, transparencia del significado sin significante» (Pániker, 2001, pág. 128, subrayados en el original).

Hasta aquí la senda de la no-dualidad, orientación frecuente, aunque no exclusiva, en diversas concepciones místicas de Oriente. De todas formas, la nostalgia de los orígenes tiene otros canales de expresión, aunque siempre marcados por el retorno al mundo diseñado en el Génesis: una existencia edénica sin fisuras, sin falta, sin fragmentación y sin sufrimiento en la que es posible gozar de un tiempo y un lugar paradisiacos caracterizados por el sentimiento oceánico, la omnipotencia de las ideas, el pensamiento mágico y, en definitiva, por la completitud en la que no tienen cabida ni la castración ni la frustración.²⁵⁵

En buena medida, esa es la idea esencial que he intentado reflejar en el libro; idea que se materializa en el deseo del chamán de visitar y fundir los diversos mundos en uno solo o los anhelos del gnóstico, que, a través del conocimiento profundo que le proporciona la gnosis, vislumbra al Dios extraño o la Esencia original del Pleroma al que ansía regresar. Similares son los itinerarios del monje y del místico: el primero renuncia al mundo terrenal, el de los desterrados hijos de Eva, con el fin de alcanzar el mundo verdadero, el celestial, aquí o en el más allá. La mística o el místico, a su vez, ensayan la senda del amor y de la iluminación para fundirse literalmente con el Amado, que no es otro que la Deidad que los ha creado y que comparte su amor.

Unos y otros, a través de los sueños y visiones, escuchando el silencio que habla, mediante la iluminación, la imperturbabilidad, el trance o el éxtasis o, incluso, a través de estados modificados de consciencia, persiguen el mismo objetivo: acceder a este mundo inefable, cargado de mensajes y símbolos que solo hablan a quien desea ardientemente salvarse o iluminarse. Son los chamanes, gnósticos, monjes y místicos que nos han ocupado en estas páginas los que creen disponer de los medios y, por supuesto, del deseo apasionado de retornar al Paraíso Terrenal, el del Génesis u otros similares de los que nos hablan los mitos de origen. Así, la feliz existencia de la que gozaron Adán y Eva *in illo tempore* se convierte en la causa primera y última de *La nostalgia de los orígenes*.

7. Bibliografía general

- AAVV. *Testimonis de vida monàstica*. Catorze testimonis. Centre de Pastoral Litúrgica. Col. Emaús, Barcelona, 2002.
- ACEVES, O. *Siete vidas esotéricas. De Paracelso a Rasputin*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1992.
- ADAME, M.A. *Éxtasis, misticismos y psicodelias en la Postmodernidad (Un análisis socioantropológico marxista)*. Ediciones Taller Abierto, México, 1998.
- ADAMI, V. H. *O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais*. Tesis doctoral URV, DAFITS, 2014.
- AHUMADA, L. de. *Paraules des del silenci*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, 2005.
- . *Monges*. Fragmenta, Barcelona, 2008.
- AL-AFLAKI. *Rumi, maestro de derviches*. Editorial Sufi, colección Generalife, Madrid, 2015.
- ALBAREDA, A. *Història de Montserrat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1998.
- ALCE NEGRO y J.E. BROWN. *La pipa sagrada. Ritos sioux*. Taurus, Madrid, 1980.
- y NEIHARDT, J. (Arco Iris Llameante). *Alce negro habla*. José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 1998.
- ALCINA FRANCH, J. *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. CSIC, Sevilla, 2000.
- ALCOFORADO, M. *Cartas de la monja portuguesa*. Libros del Zorro Rojo, Barcelona / Buenos Aires, 2011.
- ALLIONE, T. *Mujeres de sabiduría*. La liebre de marzo, Barcelona, 2007.

- ALMENDRO, M. «Chamanismo mazateco», en J.M. POVEDA (dir.) *Chamanismo. El arte natural de curar*, págs. 302-313. Ed. Temas de hoy, Madrid, 1997.
- . *Chamanismo. La vía de la mente nativa*. Kairós, Barcelona, 2008.
- . (ed.). *La consciencia transpersonal*. Kairós, Barcelona, 1999.
- ALTGLAS, V. «L'implementation du néo-hindouisme en Occident», en BASTIAN, CHAMPION, ROUSSELET (dirs.), *La globalisation du religieux*, págs. 49-60, 2001.
- ALTISENT, A. *Història de Poblet*. Abadia de Poblet, L'Espluga de Francolí, 1974.
- . *Reflexiones de un monje*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990.
- . *Al caer la tarde. Reflexiones de un monje II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, Á. *Las religiones místicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- ÁLVAREZ, J. *Éxtasis sin fe*. Trotta, Madrid, 2000.
- AMMA. *Amma. La Madre de la Eterna Felicidad. Su biografía*. Mata Amritanandamayi Mission Trust, Amritapuri, India, 2004.
- AMSELLE, J.-L. *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. Albin Michel, París, 2013.
- . «Turismo chamánico en la Amazonia peruana. Entre tradición y mercantilización». *Le Monde Diplomatique*. (URU), 18/02/2014.
- ANDRÉS, R. *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (siglos XVI-XVII)*. Acantilado, Barcelona, 2010.
- ANDREU, A. «Gnosticismo y mundo moderno», en JONAS, Hans, *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. págs. 13-50. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.
- ÁNGELA DE FOLIGNO. *Libro de la experiencia*. (Edición de Pablo García Acosta). Siruela, Madrid, 2014.
- ANGUERA, M. «Lectura de cartas del Tarot de Marsella» y «Carta astral», en PRAT (coord.). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Publicacions de la URV, Tarragona, 2012.
- ANÓNIMO. *La nube del no saber. Texto anónimo inglés del s. XIV* (introducción y traducción de Maite Solana y Albert Freixa). Edición bilingüe, Herder, Barcelona, 2006.
- ANÓNIMO. *Relatos de un peregrino ruso*. Taurus, Madrid, 1981.
- ANÓNIMO. *Tout est Un (Ellám Onru). Texte Tamoul anonyme, du XIX siècle*. Enseignement de l'Advaïta-Vedânta. Nataraj. Pondichéry (Inde), 2004.

- ANTOLÍN, M. y EMBID, A. *Introducción al budismo Zen: enseñanzas y textos*. Barral Editores, Barcelona, 1977.
- ANTOLOGÍA. *Antología de cuentos sefardíes* (por Pascual Pascual Recuero). Ameller Ediciones, Barcelona, 1979.
- ANTOLOGÍA. *Antología de textos gnósticos y herméticos* (ed. de Andrés Guijarro). Los libros del Olivo, Madrid, 2012.
- ANTÓN PACHECO, J.A. «El símbolo del castillo interior en Suhrawardi y en Santa Teresa», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*, págs. 7-24, Madrid, 2001.
- ARABI, I. *Tratado de la unidad*. Índigo, Barcelona, 2002.
- ARGULLOL, R.; MISHRA, V.N. *Del Ganges al Mediterráneo. Un diálogo entre las culturas de la India y Europa*. (Edición de Oscar Pujol). Ediciones Siruela, Madrid, 2004.
- ARIZA, L.M. *La sombra del chamán* (novela). Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- ARNAU, J. *Antropología del budismo*. Kairós, Barcelona, 2007.
- ARNTZ, W.; CHASSE, B.; VICENTE, M. *¿Y tú que sabes!?* Palmyra, Madrid, 2006.
- ARRIEN, Á. *Las cuatro sendas del chamán: el guerrero, el sanador, el vidente, el maestro*. Gaia (colección Nagual), Madrid, 2014 (6ª ed.).
- ARSENEV, V. *Dersu Uzala. La taiga de l'Oussouri*. Pigmalion, Gérard Watelet, 1977 (orig. 1925).
- ARTAUD, A. *Los tarahumara*. Barral Editores, Barcelona, 1974.
- ARZUBIALDE, S. Edición del texto de IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*. Sal Terrae, Santander, 2013.
- ASENSI, M. *El origen perdido* (novela) Planeta, Barcelona, 2015.
- ASSAGIOLI, R. *El acto de voluntad: un nuevo enfoque de psicología humanista*. Trillas, México, 1989.
- . *Psicosíntesis: ser tranpersonal (el nacimiento de nuestro ser real)*. Gaia ediciones, Madrid, 2000. (Versión digital de Pluto, 2003.)
- ATANASI, Sant. *Vida de Sant Antoni* (introducción y notas de Miquel Estradé). Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989.
- ATTAR, Farid ud-Din. *La asamblea de los pájaros. Mantiq uttair*. Poema filosófico religioso en prosa. Ed. Troquel, Buenos Aires, 1994. (También: *El lenguaje de los pájaros* (Mantic Uttair) Edicomunicación S.A., Barcelona, 1986).
- AUGÉ, M. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa, Barcelona, 1998.
- AUN WEOR, S. *La gran rebelión*. A.G.E.A.C.A.C., Madrid, 1987.

- . *Las tres montañas*. Ediciones de Carf, Barcelona, 1987.
- . *El collar del Budha*. A.G.E.A.C.A.C., Barcelona, 1988.
- . *Tratado esotérico de astrología hermética*. A.G.E.A.C.A.C., Barcelona, 1989.
- . *Manual de magia práctica*. Movimiento Gnóstico Universal, Barcelona, 1991.
- AUROBINDO, S. *Guía del Yoga integral*. Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1998.
- BAATZ, U. *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.
- BACH, E. *La curación por las flores*. Editorial Edaf, Madrid, 2004.
- BAHIR, el. *El Bahir* (Traducción, introducción y comentario por Aryeh Kaplan) Equipo difusor del libro. Villaviciosa de Odón, Madrid, 2005.
- BALLARIN, J.M.^a *Mossèn Tronxo*. Club editor, Barcelona, 1989.
- BALMARY, M. *El monje y la psicoanalista*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2011.
- BALSEKAR, R.S. *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas esenciales de Sri Nisargadatta Maharaj*. Gaia Ediciones, Móstoles (Madrid), 2005.
- BAR LEV, R.I. *El canto del alma. Introducción a la Cábala*. Ediciones Obelisco, Barcelona, 2009.
- BÁRCENA, H. *El sufismo*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2008.
- . *Perlas sufíes. Saber y sabor de Mevlana Rumi*. Herder, Barcelona, 2015.
- BARNATÁN, M-R. «Literatura i Càbala», en *Endevinació i jocs. De la literatura a l'antropologia*. Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1989, págs. 57-66.
- BAROU, J. «Ésoterisme et exotisme. L'attrait occidental pour l'ésotérisme islamique à travers les disciples de René Guénon», en MARTIN, J.B. y LAPLANTINE, F. (1994) *Le défi magique*, 1994.
- BASSET, V. «Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México». *Cuicuilco*, vol. 19, n.º 55, septiembre-diciembre, 2012a, págs. 245-266.
- . «“Montes sagrados” y cultos neochamánicos». *Trace*. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre, n.º 62. Consultado en línea <http://trace.revues.org/1901>], 2012b.
- . *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. L'Harmattan, París, 2011.
- BATAILLE, G. «Mística y sensualidad»; «La santidad, el erotismo y la soledad». *El erotismo*. Tusquets editores, Barcelona, 2000 (orig. 1957), págs. 227-270.

- BATCHELOR, S. *Confesión de un ateo budista*. Ediciones La Llave/Fundación Claudio Naranjo, Barcelona, 2012.
- BATESON, G.; BATESON, M.C. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Gedisa, Barcelona, 1989.
- BAUDELAIRE, C. *Del vino y del hachís*. Verdehalago, México, 2009.
- . *Les flors del mal*. (Versió de Xavier Benguerel, dibuixos de Josep M.^a Subirachs, pròleg d'Alain Berjat.) Edicions del Mall, Barcelona, 1985.
- . *Los paraísos artificiales* (seguido de «El club de los Hachichins», de Théophile Gautier. Valdemar [El club Diógenes]), Madrid, 2013.
- BENEITO, P. (ed.); PIERA, L.; BARCENILLA, J.J. (coords.). *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2001.
- BENITEZ, F. *Los hongos alucinantes*. Era, México, 2006.
- . *En la tierra mágica del peyote*. Ediciones Era, México, 2006 (orig. 1968).
- Bhagavad-gita* (canto VI, cap. 23-40) (trad. de Fernando Tola), en *Episodios del Mahabharata*. Biblioteca Universal del Círculo de Lectores (también: *Bhagavad-gita* o *Canto del bienaventurado*. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar, Argentina, 1970; *El Mahabharata*. L'Índia sublim. Trad. d'Artur Martí. Col·lecció Samadhi Marga, Reus, 2003.
- Bhagavad-gita tal como es* (comentado y presentado por Swami Prabhupada). Bhaktivedanta Book Trust, España, 1990.
- BHAGWAN SHREE RAJNEESH. *Meditación: el arte del éxtasis*. Colección Tantra (Salvador Gil), Barcelona, 1979.
- . *Del sexo a la superconsciencia*. Ed. Gulaab, Mallorca, 1988.
- BHAKTI DAS. «Els orígens del Yoga. Una recerca interior?», en GRANÈS (coord.). *La diversitat del ioga*, págs. 15-46. También «El ioga del so o nada ioga», *ibídem.*, Barcelona, 2008, págs. 151-157.
- BIANCO, F. *Voices of Silence. Lives of the Trappist Today*. Anchor Books. Doubleday, Nueva York, Londres, Toronto, 1991.
- Biblia de Jerusalén*. Escuela bíblica de Jerusalén. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.
- Biblia*. Fundació Bíblica Catalana. Institut Cambó. Editorial Alpha, Barcelona, 1968.
- BIELAWSKI, M. *Panikkar. Una biografia* (traducción al catalán de Jordi Pigem), Fragmenta editorial, Barcelona, 2014.

- BLACK, D.M. (ed.). *Psicoanálisis y religión en el siglo XXI*. Herder, Barcelona, 2010.
- BLACKWOOD, A. *John Silence. Culte Secret*. (Tome II.) Sombre Crapule, París, 1989.
- BLAKE, W. *Le mariage du ciel et de l'enfer* (con dos estudios de Daniel-Rops). Le Jeune Parque, Nueva York, 1946.
- BLAVATSKY, H.P. *La voz del silencio*. Editorial Teosófica, Rubí (Barcelona), 1995.
- . *La doctrina secreta* (varios volúmenes). Sirio, Málaga, 2000.
- BLAY, A. *El trabajo interior. Técnicas de meditación*. Índigo, Barcelona, 1993.
- BLOOM, H. *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*. Anagrama, Barcelona, 1997.
- . «Scholem», en BLOOM, H., SCHOLEM, G., IDEL, M. y otros. *Cábala y deconstrucción*. Azul, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Barcelona, 1999.
- BOCCACIO. *Històries de convents* (trad. de Francesc Vallverdú). Edicions 62, Barcelona, 1995.
- BOEHME, J. *Sobre la vida espiritual. Diálogo de un maestro con su discípulo*. José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2007.
- BOFF, L. *La dignidad de la tierra*. Ecología, mundialización, espiritualidad. Trotta, Madrid, 2000.
- BOGORAS, W. «Condenados por la inspiración», en NARBY y HUXLEY (eds.). *Chamanes a través de los tiempos*. Quinientos años en la senda del conocimiento. Kairós, Barcelona, 2005, págs. 71-75.
- BOKAR RIMPOCHE. *La meditación. Consejos a los principiantes*. Ediciones Dharma, Novelda (Alicante), 2004.
- BONARDEL, F. *L'irrationnel*. PUF. «Que sais-je?», París, 2005.
- BONAVENTURA, Sant. *Biografía de Sant Francesc d'Assís*. La Formiga d'Or, Barcelona, 1994.
- BORGES, J.L. *El Aleph*. Biblioteca Borges. Alianza Editorial, Madrid, 2010 (orig. 1949).
- BOUEZ, S. «Un narcisse prevoyant: Le renonçant hindou», *Singularités. Textes pour Eric de Dampierre*, Plon, París, 1989, págs. 247-261.
- BOURDIEU, P. «Sociologues de la croyance et croyances des sociologues». «La dissolution du religieux», *Choses dites*. Les Editions de Minuit (Edición española en Gedisa, 1996), París, 1987.
- BOUSO, J.C. (ed.). *Recopilación de textos. Nivel 1*. X Seminario Internacional Estados Modificados de Consciencia, Psicoterapia y Conocimiento. Societat d'Etnopsiquiatria

- Aplicada i Estudis Cognitius, 2008.
- BOUSO, R. *El zen*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2008.
- BOUTELLER, M. *Chamanisme et guérison magique*. PUF. París, 1950.
- BRELICH, A. «Prolegómenos a una historia de las religiones», en PUECH, H. Ch. (dir.). *Las religiones antiguas*, vol. I. Historia de las Religiones Siglo XXI, México, Argentina, España, 1977.
- BRENAN, G. *San Juan de la Cruz*. Laia, Barcelona, 1974.
- BROCA, S. *Historia de la filosofía*. Edicions de la Facultat de Filosofia i Lletres de Tarragona. Universitat de Barcelona, Tarragona, 1990.
- . *L'itinerari de la saviesa. D'Atenes a Jerusalem*. Arola Editors, Tarragona, 2003.
- BROCH, H. *Le paranormal. Les documents, ses hommes, ses méthodes*. Éditions de Seuil, París, 2001.
- BROWN, P. «Ascetismo y sociedad en el imperio de Oriente», en BROWN, P. *El cuerpo y la sociedad, los cristianos y la renuncia sexual*. Muchnik Editores, Barcelona, 1993.
- BRUCKHARDT, T. *Introducción al sufismo*. Paidós orientalia, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006.
- BULFINCH, Th. *Edad dorada del mito y la leyenda*. Studio Editions/M.E. Editores. S.L., Madrid, 1995.
- BURR, A. *I Am Not My body*. A study of the International Hare Krishna Sect. Vikas Publishing House, Nueva Delhi, 1984.
- BURROUGHS, W.S.; GINSBERG, A. *Las cartas de la ayahuasca*. Anagrama. Barcelona, 2006.
- . *Yonqui*. Anagrama, Barcelona, 2011 (orig. 1953).
- «Cábala» (José Ferrater Mora) *Diccionario de Filosofía* (2 vols.). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- «Cábala» (Juventino Caminero) *Diccionario de Hermenéutica* (dirigido por A. ORTÍZ-OSÉS y P. LANCEROS). Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- «Cábala», en M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.
- CABRERA, I. «Ascetismo y mística del desierto», en CABRERA y NATHAN, E. (comp.). *Religión y sufrimiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, págs. 86-103.
- CALLE, R. *Tantra. La vía secreta del amor y la erótica mística*. Sirio, Málaga, 2000.

- . *Las enseñanzas de la meditación Vipassana*. Kairós, Barcelona, 2007.
- . *Conversaciones con lamas y sabios budistas*. Kairós, Barcelona, 2010.
- . *Conversaciones con yoguis* (prólogo de Álvaro Enterría). Kairós, Barcelona, 2011.
- CALVERAS, J. *Ejercicios y Directorio de S. Ignacio de Loyola*. Glosa de los ejercicios. Editorial Balmes, Barcelona, 1958.
- CAMPO, R. *La New Age: esoterismo, ocultismo y pensamiento alternativo*. (Tesis doctoral) Universidad de la Laguna. La Laguna (Tenerife), 2010.
- CAÑELLAS, J. *Les flors de Bach + espiritualitzades*. Edición del autor. Sant Martí de Tous, Barcelona, 2012.
- . *El lenguaje secreto de las plantas. Una forma de conocer sus propiedades energéticas*. Grupo Adalo, 2009.
- CAPELLADES, M. *Pare Estanislau Maria Llopart. El monjo, l'ermità*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2013.
- CAPRA, F. «Le tao de la physique», *Science et conscience: les deux lectures de l'univers*, 1980, págs. 43-53.
- . *El tao de la física*. Sirio, Málaga, 2007 (1975).
- . *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama, Barcelona, 2009.
- CAPUA, R. *Legenda Maior, esto es Vida de Santa Catalina de Siena (1347-1380)*. Editorial La Hormiga de Oro, Barcelona, 1993.
- CAPUTO, J.D. «El hermoso riesgo de la creación: sobre el Génesis ad literam (casi)», en *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014.
- CARAM, Sor Lucía. *Mi claustro es el mundo*. Plataforma Editorial, Barcelona, 2012.
- . *A Dios rogando*. Plataforma/Testimonio, Barcelona, 2014a.
- . *Amar la vida y compartirla. Sobre la felicidad y el compromiso*. Ara Llibres/Now Books, Barcelona, 2014b.
- . *Las recetas de sor Lucía Caram*. Canal Cocina. Planeta, Barcelona, 2015.
- CARDENAL, E. «El noviciado» y «Notas del noviciado», en *Vida perdida. Memorias*. Seix Barral, Barcelona, 1999, págs. 119-306.
- . *Las ínsulas extrañas. Memorias 2*. Trotta, Madrid, 2002.
- CARON, M. y HUTIN, S. *Les alchimistes*. Éditions du Seuil, París, 1959.

- CARRIÈRE, J.C.; DELUMEAU, J.; ECO, U.; JAY GOULD, S. *El fin de los tiempos*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974 [1968].
- . *Relatos de poder*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (orig. 1974).
- . *Una realidad aparte*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (orig. 1971).
- . *Viaje a Ixtlan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (orig. 1972).
- . *El arte de ensoñar*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1994.
- . *Magical Passes. The Practical Wisdom of the Shamans of Ancient México*. Harper Collins Publishers, Nueva York, 1998.
- CAUDET, F. R. (coord.). *Els nous imaginaris culturals. Ambits disciplinaris i filtxes temàtiques*. Publicacions de la URV, Tarragona, 2012.
- CAYCE, E. *Ma vie de prophète. Mémoires*. Éditions du Rocher, Mónaco, 2003.
- CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2002.
- CERTEAU, M. de. *La fábula mística (siglos XVI-XVIII)*. Siruela, Madrid, 2006.
- . «Mystique», en *Encyclopaedia Universalis*, tomo VIII.
- CHAMÁN/CHAMANISMO. «Chamán», «Chamanismo», en GUERRA, M. *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1998.
- CHAMANISME. «Chamanisme», en BONTE, IZARD (dirs.) *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. PUF, París, 1991.
- Chamanismes* (dir. Roberte Hamayon), n.º 396, enero. PUF, París.
- CHAMANISMO. «Chamanismo», en FILORAMO (dir.). *Diccionario Akal de las religiones*. Akal, Madrid, 2001.
- CHAMPION, F. «Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 67, n.º 1, 1989, págs. 155-169.
- . «La nébuleuse mystique-ésotérique», en F. CHAMPION et D. HERVIEU-LÉGER (eds). *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*. Centurion, París, 1990, págs. 17-69.
- . «La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n.º 82, 1993, págs. 205-222.
- CHAUMEIL, J. y J.P. «Chamanismo yagua» *Amazonia Peruana*, 1979, vol. 2, n.º 4.

- CHAUMEIL, J.-P. *Voir, savoir, pouvoir*. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien. Georg, Ginebra, 1983 (reed. 2000).
- . «Une façon d’agir dans le monde. Le chamanisme amazonien», en BUFFETRILLE, K., LAMBERT, J.L., LUCA, N., y SALLES, A. de (dirs.). *D’une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l’Oeuvre de Roberte Hamayon*. Centre d’Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études, París, 2013.
- CHERGÉ, Ch. *La esperanza invencible*. Lumen, Buenos Aires, México, 2007.
- CHESTERTON, G.K. *San Francisco de Asís*. Encuentro, Madrid, 2014.
- CHILLÓN, A. *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*. Herder, Barcelona, 2010.
- CHOQUETTE, S. *Journal d’un médium. Briser les mythes*. AdA Inc., Canadá, 2004.
- Cincuenta cuentos zen* (presentación de Agustín López Tobajas). José J. de Olañeta editor, Mallorca, 2014.
- CIRLOT, V.; GARÍ, B. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- CIRLOT, V. «Introducción» y «Epílogo. Técnica alegórica o experiencia visionaria», en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Siruela, Madrid, 2001.
- CLASTRES, H. «Pagés et Caraïbes», en *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Éditions du Seuil, París, 1975.
- CLEMENTIN, C. *La divinité conquise. Carrière d’une sainte*. Société d’Ethnologie, Nanterre, 1990.
- COELHO, P. *El Pelegrí. Diari d’un mag*. Columna/Proa, Barcelona, 1998.
- . *Manuel du Guerrier de la Lumière*. Brodard and Taupin, París, 1998.
- . *Aleph* (novela). Proa, Barcelona, 2011.
- COLOMBÁS, M. *El monacato primitivo*. BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1998.
- Compendio por conceptos y materias de las enseñanzas de Jesús según la obra La vida de Jesús dictada por él mismo*. Centro de Estudios de Ciencias Universales, Barcelona, 1985.
- CONTRERAS, J. «La adivinación por la coca en Chinchero (Perú)», *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, vol. II, Roma-Génova, 1972, págs. 413-419.
- . «Subsistencia y ritual en Chinchero (Perú)», *Boletín Americanista*, n.º 33, año XXV, Barcelona, 1983, págs. 195-2222.
- . *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Editorial Mitre, Barcelona, 1985.

- COQUET, M. *Yogi Ramsuratkumar, le Divin Mendiant*. Éditions A.L.T.E.S.S., París, 1996.
- CORBÍ, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dios*. Herder, Barcelona, 2007.
- . «El ioga de l'acció o karma ioga», «El ioga de la devoció o bhakti ioga», «El ioga del coneixement o jnana ioga», en GRANÉS (coord.). *La diversitat del ioga*, Barcelona, 2008, págs. 35-81.
- CORBIN, H. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Éditions Présence, France, 1971.
- . *Henry Corbin* (dir. Chistian Jambet), L'Herne, París, 1981.
- . *Le paradoxe du monothéisme*. L'Herne, París, 1981.
- . «Hermeneutique spirituelle comparée (I. Swedemborg – II. Gnose Ismaélienne), *Face de Dieu, face de l'Homme. Hermeneutique et soufisme*. Flammarion, París, 1983.
- . «Le sens spirituel de l'histoire d'Adam», *Face de Dieu, face de l'Homme. Herméneutique et soufisme*. Flammarion, París, 1983.
- Corpus hermeticum y Asclepio* (Ed. de Brian P. COPENHAVER). Siruela, Madrid, 2000.
- COSER, L. *Las instituciones voraces*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- CRISÓGONO DE JESÚS, Fray. «Vida de San Juan de la Cruz», en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1978.
- CUADRADA, C. «Dones en resistència: bruixes, místiques, histèriques», en CLIMENT, L.; LÓPEZ, M. (eds.). *Bruixes, histèriques i assassines. Una passejada per la maldat femenina*. Tres i quatre, Valencia, 2009.
- CUMONT, F. *The mysteries of Mithra*. Dover Publications, Nueva York, 1956.
- Curso de Introducción al Bhakti Yoga*. Vaishnava Training and Education. Publicación interna de ISKCON (sin fecha ni lugar de publicación).
- CURTIS, E.S. *Chamanes y deidades. El indio norteamericano*. Kwakiutl, vol. X. José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 1994.
- D'ORS, P. *Biografía del silencio*. Breve ensayo sobre meditación. Siruela, Madrid, 2015.
- DALAI LAMA. *Mi vida y mi pueblo* (Memorias del premio Nobel de la Paz). Noguer, Barcelona, 1999.
- y CUTLER, H.C. *L'art de la felicitat. Un missatge per a la vida quotidiana*. Angle Editorial, Barcelona, 2007.

- DALMAU, B. *Cercar Déu a Montserrat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2012.
- DALRYMPLE, W. *Nueve vidas. En busca de lo sagrado en la India de hoy*. Kairós, Barcelona, 2010.
- DAVIS, W. *El río*. Pretextos, Valencia, 2004.
- DE FELICE, Ph. «El Peyotl», en *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Ediciones Felmar, Abraxas, Madrid, 1975.
- DE LA ROSA, R. *La senda del chamán* (novela). Vergara, Barcelona, 2008.
- DE MILLE, R. *La aventura de Castaneda. El poder y la alegoría*. Swan, Madrid, 1981.
- DE PASCUAL, F.R. «Monasterios ayer, hoy y mañana: caminos de mística y contemplación», en Centro Internacional de estudios Místicos. *La mística en el siglo XXI*. Trotta, Madrid, 2002, págs. 19-43.
- DE QUINCEY, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Cátedra, Madrid, 2006.
- DE SANTOS, A. *Los evangelios apócrifos*. (Edición crítica y bilingüe.) Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1975.
- DE, Sushil Kumar. *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal*. General Printers and Publishers Limited, Calcuta, 1942.
- DESHIMARU-RÖSHI, T. *Le bol et le bâton*, 120 contes zen racontés par maître Taisen Deshimaru. Albin Michel, París, 1996.
- . *Autobiografía de un monje zen*. Luis Cárcamo editor, Madrid, 2007.
- DESJARDINS, A. *Les chemins de la sagesse*. Pocket, La Table Ronde, París, 1999.
- DETIENNE, M. *La muerte de Dionisos*. Taurus, Madrid, 1982.
- . *La invención de la mitología*. Edicions 62, Barcelona, 1985.
- . *Dioniso a cielo abierto: los mitos del dios griego del desenfreno*. Gedisa, Barcelona, 2003.
- Dhammapada. La enseñanza de Buda*. (Introducción y notas de Carmen Dragonetti.) RBA Coleccionables, Barcelona, 2006.
- DICKSON, L. *Búho gris*. La extraordinaria historia del hombre con alma de indio. Mondadori, Barcelona, 1999.
- DIEL, P. «La Genèse, mythe de la chute», en *Le symbolisme dans la bible*. Sa signification psychologique. Petite bibliothèque Payot, París, 1975.
- DIEZ DE VELASCO, F. (ed.). *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Universidad de La Laguna. Grupo de Investigación Religiones en Canarias. Icaria

- editorial, Barcelona, 2008.
- DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del antiguo testamento*. Ciclo de Henoc (Tomo IV), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- DÍEZ, F. «Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada», en *La mística en el siglo XXI*. Madrid, 2002, págs. 75-88.
- DIMOCK, E.C. jr. «Doctrine and Practice among the Vaisnavas of Bengal», en SINGER, Milton (ed.). *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*. The University of Chicago Press. Chicago y Londres, 1966, págs. 41-63.
- . *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiya Cult of Bengal*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1966.
- DIONISIO AEROPAGITA. «Teología mística», *Obras completas*. B.A.C. (ed. de Teodoro H. Martín), Madrid, 1990. (Consultado en internet: «Teología mística-dionisio-aeropagita»).
- DOBKINS de RÍOS, M. «Curas con ayahuasca en un barrio bajo urbano», en M. HARNER (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*, Barcelona, 1976, págs. 76-94.
- . «Turistas y pseudo-chamanes», en NARBY y HUXLEY (eds.). *Chamanes a través de los tiempos*. Quinientos años en la senda del conocimiento, Barcelona, 2005, págs. 251-254.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- DOMINGO, M. «La meva vida d'eremita», en *Testimonis de vida monàstica*. Barcelona, 2002.
- DOORE, G. (ed.) y HARNER, M; GROF, S. y otros. *El viaje del chamán. Curación poder y crecimiento personal*. Kairós, Barcelona.
- DORESSE, J. «Gnosticismo», en BLEEKER C.J. y WIDENGREN (eds.). *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones* (vol. I). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, págs. 519-560.
- . «La gnosis», en H.CH. PUECH (dir.). *Las religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo II* (vol. VI): *Historia de las Religiones Siglo XXI*. Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1979, págs. 1-81.
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno de España editores, Madrid, 1973.
- DUBANT, B.; MARGUERIE, M. *Castaneda. El camino del guerrero*. Ediciones Mascarón, Barcelona, 1981.

- DUBANT, B. *Caballo Loco. Chamán y guerrero*. Índigo, Barcelona, 1992.
- DUCH I PLANA, J. M.^a «Introducció a la filosofia del Yoga clàssic», en *Svadhya yoga*. Colecció Samadhi Marga, Reus, 2003, págs. 19-42.
- . *Assaig sobre l'axiologia hindú, els quatre purusarthes*. La resposta hindú a la qüestió kantiana de què podem esperar de la vida. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2010.
- DUCH, Ll. *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1983.
- . «Nostàlgia del paradís perdut», en *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1990.
- DUMONT, L. «El renunciament en las religiones de la Índia» (Apéndice B), en *Homo Hierarchicus. Ensayos sobre el sistema de castas*. Aguilar, Madrid, 1970.
- DÜRCKHEIM, K. *Dialogue sur le chemin initiatique* (Entretiens avec Alphonse Goettmann). Albin Michel, París, 1999.
- . *Meditar, por qué y cómo. Hacia la vida iniciática*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1999.
- ECO, U. *El péndol de Foucault* (novela). Edicions Destino, Barcelona, 1989.
- «El cantar de los cantares». *Sagrada Biblia*. (Versió directa de Eloíno Nacar y Alberto Colunga.) Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1965, págs. 806-813.
- ELIADE, M. «Existencia humana y vida santificada», en *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Madrid, 1967, págs. 157-207.
- . *The Quest. Meaning and History in Religion*. The University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- . *Iniciaciones místicas*. Taurus, Madrid, 1975.
- . «El ocultismo y el mundo moderno», en *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Marymar ediciones, Buenos Aires, 1977, págs. 79-108.
- . *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- . *La India*. Herder, Barcelona, 1997.
- . *Mefistófeles y el andrógino*. Kairós, Barcelona, 2008.
- . *Patanjali y el yoga*. Paidós Orientalia, Barcelona, Buenos Aires, México, 2009.
- ENOMIYA-LASALLE, H.M. *Zen y mística cristiana*. Paulinas, Madrid, 1991.

- Enseñanzas a la Dakini*. Instrucciones de Padmasambhava a la Dama Tsogyal. Editorial Imagina, San Sebastián 2006.
- ERGUNER, K. *La fuente de la separación. Viajes de un músico sufi*. Oozebap (col. Asbad, vínculos), Barcelona, 2009.
- ESCOHOTADO, A. *Historia general de las drogas* (tres vols.). Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- ESPINOZA, L. (CHAMALÚ). *Janajpacha. Los secretos del chamanismo andino*. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1992.
- . *El arte de chamanizar tu vida* (Chejpacha). Ediciones Obelisco, Barcelona, 1994.
- ESTEVA, M. *Maur Esteva (1933-2014)*. Agnum Iugiter Sequi. Monestir de Poblet.
- ESTRADA, A. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Siglo Veintiuno Editores, México, España, Argentina, Colombia, 1977.
- ESTRUCH, J.; GOMEZ, J. y otros. *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. Icaria Editorial, Barcelona, 2007.
- Estructura de la vida espiritual*. Centro de Estudios de Ciencias Universales. Barcelona, 1997.
- FABREGAT, J. *Tefilo nos habla*. Centro de Estudios de Ciencias Universales, Barcelona, 1988.
- FAIVRE, A. «Pour une approche figurative de l'alchimie». *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, n.º 3-4, 1971, págs. 841-853
- . *L'Ésoterisme*, PUF. «Que sais-je?», París, 1992.
- . «Une discipline universitaire nouvelle: l'ésotérisme», en MARTIN/LAPLANTINE (dirs.). *Le défi magique* (I), 1994.
- . *Accès de l'ésoterisme occidental* (2 vols). Gallimard, París, 1996.
- FELICE, P. de. *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Abraxas/Ediciones Felmar, Madrid, 1975.
- FENTON, P.B. «Santas judías: el caso de la “doncella de Ludomir”», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*, Madrid, 2001, págs. 25-33.
- FERICGLA, J.M.^a *El bolet i la gènesi de les cultures*. Gnoms i follets: àmbits culturals forjats per l'Amanita muscària. Altafulla, Barcelona, 1985.
- . *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana*. Cuadernos de Antropología. Anthropos, editorial del hombre, Barcelona, 1989.

- . *Els jívaros, caçadors de somnis. Diari d'un antropòleg i vivència xamànica a través de l'ayahuasca entre els Shuar*. La Campana, Barcelona, 1994.
- (ed.). *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*. Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1994.
- . *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1997.
- . «El peyote y la Ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas», en ESPINA, ÁNGEL B. (dir.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Junta de Castilla y León, 1998, págs. 325-345.
- . «Castaneda desapareix», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 15, 1999, págs. 120-127.
- (ed.). *Los enteógenos y la ciencia. Nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas*. Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1999.
- . *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Kairós, Barcelona, 2000.
- . «Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones, con especial énfasis en las ediciones en lengua castellana», en *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Kairós, Barcelona, 2000, págs. 225-238.
- . *Epopteia. Avanzar sin olvidar. Respuestas a las cuestiones más frecuentes tras vivir una experiencia transformadora*. La liebre de marzo, Barcelona, 2004.
- (ed.). *Textos. Nivel I X Seminario Internacional Estados Modificados de Consciencia, Psicoterapia y Conocimiento*. Societat d'Etnopsiquiatria Aplicada i Estudis Cognitius, 2008.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. «El don de la palabra en el proceso de formación de un yatiri aymara». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo LII, cuaderno 1, 1997, págs. 105-122.
- . *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. Cuadernos de Investigación CIPCA, 51, La Paz, 1999.
- . *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara*. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales. Abya Yala, Quito/Ecuador, 2004.
- . «Brujas, amuletos y turismo internacional» y «Concluyendo: Idólatras postmodernos del patrimonio inmaterial», en *Hechiceros y ministros del Diablo*. Rituales, prácticas

- médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI). Abya Yala. Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador 2012.
- y GIL GARCÍA, F.M. (coords.). «El culto a los cerros en el mundo andino» (dossier), *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, n.º 1, 2008.
- FERRATER MORA, J. «Gnosticismo», en *Diccionario de Filosofía* (2 vols). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- FERRO, M.J. «El misticismo silencioso de las mujeres indias», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*. Madrid, 2001, págs. 223-233.
- FIEL, E. *Cabalgando al dragón del vientre*. La limpieza del subconsciente y la recapitulación de la sombra. Colección Ensueños de Cristal, Barcelona, 2011.
- . *Eres mi diosa. Parte primera: la masculinidad amorosa y consciente*. Col. Ensueños de Cristal, Barcelona, 2013.
- FILORAMO, G. «Métamorphoses d’Hermès. Le sacré ésotérique d’Écologie profonde», en HERVIEU-LEGER (dir.). *Religion et ecologie*, 1993, págs. 137-150.
- . «Gnosis/Gnosticismo/el conocimiento gnóstico», en FILORAMO, G. (dir.). *Diccionario Akal de las religiones*, Madrid, 2001.
- (ed.). *Diccionario Akal de las Religiones*. Akal, Madrid, 2001
- FISCHLER, C. *Préface à la nouvelle édition* (1981), MORIN (dir.). *La croyance astrologique moderne*, 1981, págs. 11-31.
- FLACELIÈRE, R. *Devins et oracles grecs*. PUF. «Que sais-je?», París, 1972.
- FLOOD, G.D. «Hinduism», en HOLM, J. y BOWNER, J. (eds.). *Making Moral Decisions*. Pinter, Londres, 1994.
- FLOOD, G. *El cuerpo tántrico. La tradición secreta de la religión hindú*. Paidós Orientalia, Barcelona, Buenos Aires, México, 2008.
- FOLIGNO, A. *Libro de la experiencia* (edición de Pablo García Acosta). Siruela, Madrid, 2014.
- FORCADES, T. *La Trinitat avui*. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 2005.
- . *Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas. Cuadernos CJ (Cristianisme i Justícia)* n.º 141. Barcelona, 2006.
- . *Ser Persona, avui*. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 2011.
- . *La teología feminista en la història*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2012.
- y VIVAS, E. *Conversa entre Teresa Forcades/Esther Vila. Sense por*. Icària, Más maderas a dues veus, Barcelona, 2013.

- FORUM BARCELONA. *La veu de les Comunitats Religioses*. Fòrum Universal de las Cultures, Barcelona, 2004.
- FOWLES, J. *El mago* (novela). Anagrama Compactos, Barcelona, 2006.
- FRABETTI, C. «El hábito no hace al monje, pero oculta sus erecciones», prólogo Mathew G. Lewis, *El monje*, 1979.
- FRANCESC D'ASÍS, Sant. *Les floretes de Sant Francesc* (trad. y prólogo de Bernabé Dalmau). Publicacions de la Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988.
- FRAZER, J.G. *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (orig. 1890).
- . «Las edades tempranas del mundo» (Parte primera), en *El Folklore en el Antiguo Testamento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- FREUD, S. «El porvenir de una ilusión». *Obras completas*, vol. XXI. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998 (orig. 1927).
- . *El malestar en la cultura*. *Obras completas*, vol. XXI. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998 (orig. 1927).
- FROMM, E. *Y seréis como dioses*. Paidós, Buenos Aires, 1971.
- FURST, P.T. *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002 (orig. 1980).
- GÁLVEZ, A. «El camino del santazo. La narrativa del padecimiento misionero en Urabá, Colombia», en *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 2004, págs. 213-251.
- . *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia)*. 1918-1941. Instituto Colombiano de Antropología. Universidad de Antioquía, Universidad del Rosario, Bogotá, 2006.
- GAMELLA, J.F. y ÁLVAREZ ROLDÁN, A. «En sus propias palabras. El uso de “éxtasis” en siete contextos biográficos, en *Las rutas del éxtasis*. Drogas de síntesis y nuevas culturas juveniles». Ariel, Barcelona, 1999, págs. 249-298.
- GARCÍA ACOSTA, P. «Introducción», en Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*. Siruela, Madrid, 2014, págs. 11-32.
- GARCÍA BAZÁN, F. (ed. y traducción). *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (2 vols.). Trotta/Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid, 2003 y 2007.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Al aire de su vuelo. Estudios sobre santa Teresa, fray Luis de León, san Juan de la Cruz y Calderón de la Barca*. Galaxia Gutenberg/Círculo de

- Lectores, Barcelona, 2004.
- GARCÍA HERNÁN, E. *Ignacio de Loyola*. Taurus (col. Españoles Eminentes), Madrid, 2013.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., y TREBOLLE, J. *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Trotta, Madrid, 1997.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumrán* (edición y traducción). Trotta, Madrid, 2009.
- GARDET, L. *La mystique*. PUF. «Que sais-je?», París, 1970.
- GARI, B. «Pròleg», en M. Porete, *L'espill de les ànimes simples*. Proa, Barcelona, 2001, págs. 7-54.
- GAUTIER, T. «El club de los Hachichins», «El hachís», «La pipa de opio», en BAULELAIRE, Ch. *Los paraísos artificiales*. Valdemar, Madrid, 2013.
- GAUVAIN, J. «Introducción», en ANÓNIMO, *Relatos de un peregrino ruso*. Madrid, 1981.
- GEERTZ, C. «Ethos, cosmovisión y el análisis de símbolos sagrados», en *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990 (orig. 1973).
- GINSBURGH, R.Y. *What You Need to Know About Kabbalah*. Gal Enai, Jerusalén, 2006.
- GISEL, P. «Nature et création selon la perspective chrétienne», en D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et écologie*, 1993, págs. 29-45.
- GODELIER, M. *La production des Grands Hommes*. Fayard, París, 1982.
- GOETSCHEL, R. *La Kabbale*. PUF. «Que sais-je?», París, 2002.
- GOFFMAN, E. «Sobre las características de las instituciones totales», en *Internados, ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu-Murguía, Madrid, 1984.
- GOLEMAN, D. *La meditación y los estados superiores de conciencia*. Sirio, Málaga, 2006.
- GÓMEZ, E.J. *Silencio interior. Ensayo sobre la meditación*. Silencio Interior Ediciones, Madrid, 2010.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I. Unicitat de Déu, pluralitat de místiques. *Quaderns OJ*, 180. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2012.
- y VALLS, M. *Presencia viva de la Cábala*. Libros del Innombrable, Zaragoza, 2006.
- GONZÁLEZ-RUBIO, E. *La magia de los curanderos mazatecos: después de María Sabina*. Publicaciones Cruz, México D.F., 2001.
- . *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos*. Hongos sagrados. Publicaciones Cruz, México D.F., 2002.

- . *Medicina chamánica. Métodos de curación de una tradición milenaria*. Manakel, Madrid, 2007.
- . *Camino del guerrero, camino del chamán*. Manakel, Madrid, 2009.
- GOPI KRISHNA. *Kundalini. El yoga de la energía*. Kairós, Barcelona, 2007.
- GORDI, I. *Sé tu propio refugio. La serenidad de la meditación*. Ediciones Amara, Ciutadella de Menorca, 2013.
- GORDI, J. *Natura i espiritualitat a Catalunya*. Deu converses, deu passejades i deu consells per viure la natura amb plenitud. Documenta Universitaria, Girona, 2013.
- GORDON, N. *Chamán* (dos vols. Novela). Ediciones B.S.A., Barcelona, 2003.
- GRAEF, H. *Histoire de la mystique*. Editions du Seuil, París, 1972.
- GRANÉS, M. «El ioga de la concentració o raja ioga», en GRANÉS (coord.). *La diversitat del ioga*, Barcelona, 2008, págs. 83-112.
- (coord.). *La diversitat del ioga. La riquesa d'una tradició mil·lenària*. Viena Edicions, Barcelona, 2008.
- GRASDORFF, G. Van. *Guendun, l'enfant oublié du Tibet*. Éditions des Presses de la Renaissance. París/Montreal, 1999.
- GRAVES, R. y PATAI, R. *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*. Losada, Buenos Aires, 1969.
- GRAVES, R. «Un viaje al paraíso: Mi experiencia con la droga sagrada» (1962) y «El trance del hongo sagrado» (1963), en HUXLEY, WASSON, GRAVES, *La experiencia del éxtasis 1955-1963*. Barcelona, 2003.
- . *Los mitos griegos*. Ariel, Barcelona, 1984.
- GRIERA, M. del M.; URGELL, F. *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Fundación 'La Caixa', Barcelona, 2002.
- GRINBERG-ZYLBERBAUN, J. *Los chamanes de México*. La cosmovisión de los chamanes (vol. IV). I.N.P.E.C., México, 1991.
- . *Curaciones chamánicas. Pachita, el milagro de México*. Editorial América Ibérica, S.A., Madrid, 1994.
- GROF, Ch. y S. *La tormentosa búsqueda del ser. Una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*. Los libros de la fiebre de marzo. Colección Cogniciones, Barcelona, 1995.
- GROF, S. «El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica», en DOORE (ed.), *El viaje del chamán*. Curación, poder y crecimiento personal, Barcelona, 1998, págs.

222-242.

—. *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*. Kairós, Barcelona, 2009.

GROJEAN, M.J. *Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África*. Oozebap, Barcelona, 2011.

GROS, D. «La paradoxe de l'astrologue», en MORIN, E. (dir.). *La croyance astrologique moderne*. Diagnostic Sociologique, 1981.

GUARQUE, G. «Història de vida: Montserrat Domingo». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. Tarragona (sin publicar), 2002.

GUENON, R. *René Guénon* (dir. Jean-Pierre Laurant y P. Barbanegra). L'Herne, París, 1985.

—. *Aperçus sur l'initiation*. Éditions Traditionnelles, París, 1985. (También: *Consideraciones sobre la Iniciación*. Editorial Librería Pardes, Barcelona, 2012.)

GUERRA, M. «Gnosticismo», en *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid, 1998.

—. *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

GUIJARRO, A. *Antología de textos gnósticos y herméticos*. Libros del Olivo, Madrid, 2012.

GUITERAS HOLMES, C. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1965.

GUTHRIE, W.K.C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico»*. Ediciones Siruela, Madrid, 2003.

HAAS, A.M. *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Siruela, Madrid, 2009.

HADDEWIJCH DE AMBERES. *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes* (edición y traducción de María Tabuyo). Trotta, Madrid, 1999.

HALIFAX, J. *Shamanic Voices: a Survey of Visionary Narratives*. Dutton, Nueva York, 1979. (*Las voces del chamán*. Diana, México, 1995.)

HAMAYON, R. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Université de Paris X. Société d'Ethnologie, Nanterre, 1990.

—. «Are “trance”, “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of shamanism?», *Shaman*, vol. 1, n.º 2, 1993, págs. 3-25.

- HANEGRAAFF, W., J. A. *New Age religion and Western culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. State University of New York Press, Nueva York, 1998.
- HAPPOLD, F.C. *Mysticism. A Study and an Anthology*. Penguin Books, Londres, 1975.
- HARNER, M. *Les Jivaros. Hommes des cascades sacrées*. Payot, París, 1972. (También: *Jíbaro. El pueblo de las cascadas sagradas*. Col. Mundo Shuar Abya-Yala, Quito, 1978.)
- . «El ruido del agua que corre», en *Alucinógenos y chamanismo*, Barcelona, 1976, págs. 26-37.
- . «Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica», en HARNER, M. (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, 1976, págs. 165-186.
- (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*. Guadarrama, Madrid, 1976.
- . *La senda del chamán*. Swan, Madrid, 1987.
- . «¿Qué es un chamán?», en G. DOORE (ed.). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, 1998, págs. 24-35.
- . «Asesoramiento chamánico», en G. Doore (ed.). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, 1998, págs. 247-259.
- . «Dardos mágicos, chamanes hechiceros y chamanes curanderos», en NARBY y HUXLEY (eds.). *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*, Barcelona, 2005, págs. 181-186.
- . «Me sentí como Sócrates aceptando la cicuta», en NARBY y HUXLEY (eds.). *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*, Barcelona, 2005, págs. 159-169.
- . *La cueva y el cosmos: Encuentros chamánicos con otra realidad*. Kairós, Barcelona, 2015.
- HARPUR, P. *El fuego secreto de los filósofos. Una historia de la imaginación*. Atalanta, Vilaür (Girona), 2006.
- . *Realidad daimónica*. Ediciones Atlanta, Girona, 2007.
- HARRIS, M. «La madre vaca» y «Porcofilia y porcofobia», en *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Los enigmas de la cultura. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- HAWKINS, B.K. *Budismo*. Akal, Madrid, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval*. Siruela, Madrid, 2001.
- Hermano Cielo, Hermana Águila: El mensaje del jefe Seattle* (Ilustraciones de Susan Jeffers). José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 1993.

- HERMENEGIS. «Le chamanisme. Une religion de la Nature originelle», en www.hermenegiscom-info@hermenegis.com, 2004.
- HERMES TRIMEGISTO. *Tres tratados* (Poimandrés, La llave, Asclepios) (ed. Francisco de P. SAMARANCH). Aguilar, Buenos Aires, 1973.
- HERNÁNDEZ, G. *El silenci* (novela). Columna/Destino, Barcelona, 2009.
- HERVIEU-LÉGER, D. (dir.). «Religión et écologie. Une problématique à construire», *Religión et écologie*, Cerf, París, 1993.
- HESSE, H. *Siddhartha, una composició india*. Proa (col. Clàssics Moderns), Barcelona, 1994.
- HEUSCH, L. de. «Posesión y chamanismo», *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1973.
- HILDEGARD VON BINGEN. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen* (Edición de Victoria Cirlot). Siruela, Madrid, 2001.
- HILLMAN, J. *Re-imaginar la psicología*. Siruela, Madrid, 1999.
- Himnos órficos* (Ed. de Josefina Maynadé). Editorial Diana, México, 1973.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía I* (Antigüedad, Edad media, Renacimiento). Herder, Barcelona, 1965.
- HOFMANN, A. *La historia del LSD*. Gedisa, Barcelona, 2006.
- . *Mundo interior, mundo exterior*. Pensamientos y perspectivas del descubridor de la LSD. La liebre de marzo, Barcelona, 2006.
- HOPPAL, M. «¿Qué es el chamanismo siberiano?», en J.M. POVEDA (dir.). *Chamanismo. El arte natural de curar*, Madrid, 1997, págs. 411-429.
- HORTA, G. *De la mística a les barricadas. Introducció a l'espíritisme català del XIX dins el context ocultista europeu*. Proa, Barcelona, 2001.
- . *Cos i revolució. L'espíritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Edicions de 1984, Barcelona, 2004.
- HORTON, R. «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», en *Ciencia y brujería* (Gluckman, Douglas, Horton). Cuadernos Anagrama. Anagrama, Barcelona, 1976.
- HUANCA L.T. *El yatiri en la comunidad aymara*. Ediciones CADA e HISBOL, La Paz, 1990.
- HULIN, M. *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*. Siruela, Madrid, 2007.
- HULME, K. *Historia de una monja*. Editorial Éxito, Barcelona, 1958.

- HUMMEL, R. *Les gourous*. Cerf, París, 1988.
- HUTIN, S. *Les sociétés secrètes*. PUF. «Que sais-je?», París, 1987.
- HUXLEY, A. *La philosophie éternelle*. Plon, París, 1948 (Trad. catalana: *La filosofia perenne. Una interpretació dels grans místics d'Orient i Occident*. Pagès Editors, Lleida, 2008 (orig. 1944).
- . *Las puertas de la percepción*. Sudamericana, Buenos Aires, 1956.
- . *Un mundo feliz* (novela). Plaza Janés editores, Barcelona, 1969.
- . *Los demonios de Loudun*. Editorial Planeta, Barcelona, 1972.
- . «La experiencia visionaria», en HUXLEY, MASLOW, BUCKE y otros. *La experiencia mística y los estados alterados de conciencia*. Barcelona, 1980, págs. 59-85.
- ; MASLOW, A.H.; BUCKE, R. y otros. *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Kairós, Barcelona, 1980.
- . *Moksha*. Edhasa/Los libros de Sísifo, Barcelona/Argentina, 1983.
- . «La mescalina y el otro mundo», «Drogas que revelan la mente de los seres humanos» (1958). «La experiencia visionaria» (1961), en Huxley, Wasson, Graves. *La experiencia del éxtasis 1955-1963*, 2003.
- , WASSON, R.G., GRAVES, R. *La experiencia del éxtasis 1955-1963*. La liebre de marzo, Barcelona, 2003.
- . *La isla*. (novela). Edhasa, Barcelona, 2007.
- IDEL, M. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Siruela, Madrid, 2005.
- IGAL, J. «Introducción general», en PLOTINO, *Enéadas* (Vol. I). Gredos, Madrid, 2008.
- IGNACIO DE LOYOLA. *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (introd., notas y comentario por Josep M.^a Rambla). Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, Santander, 1990.
- . *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola* (versión y comentarios de Santiago Thió de Pol, S. I.). Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, Santander, 1998.
- IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios espirituales* (Texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde). Sal Terrae. Santander 2013.
- INSTITUT DE PROSPECTIVA ANTROPOLÓGICA. *Actas. II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de la Consciencia* (celebrado en Lleida, octubre de 1994). Institut de Prospectiva Antropológica, Barcelona, 1996.
- IRIBAS, A. «Psicodelia y mística», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*, Madrid, 2001, págs. 201-221.

- ISAACSON, R. *El niño de los caballos* (novela). Urano, Barcelona, 2009.
- IWASZKIEWICZ, J. *Madre Juana de los Ángeles*. Ediciones Era, México, 1977.
- IYENGAR, B.K.S. *L'arbre del ioga. Guia per integrar el ioga a la vida diària*. Pagès Editors, Lleida, 2010.
- JAFFÉ, A. *Personalidad y obra de C.G. Jung*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1976.
- JÄGER, W. *Contemplación, un camino espiritual*. Narcea, Madrid, 2013.
- JAMES, W. Conferències XI, XII i XIII: Santetat. Conferències XIV i XV: Valor de la santetat. Conferències XVI i XVII: Misticisme, en *Les varietats de l'experiència religiosa*. Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barcelona, 1985 (orig. 1902).
- JENKINS, E. *Iniciación en el corazón de los Andes*. Punto de Lectura. Ediciones B, Barcelona, 1999.
- JERONI. *Homilies. Vides d'ermitans. Cartes*. Clàssics del Cristianisme. Proa, Barcelona, 1993.
- JODOROWSKY, A. *Psicomagia*. Siruela, Barcelona, 2005.
- JODOROWSKY, A. *La danza de la realidad (Psicomagia y psicochamanismo)*. Siruela, Madrid, 2006.
- JOHNSON, W. *La postura de meditación. Manual práctico para meditadores de todas las tradiciones*. Herder, Barcelona, 2009.
- JONAS, H. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.
- . *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid, 2003.
- JUAN DE LA CRUZ, san. *Obras completas* (ed. crítica de Lucinio Ruano de la Iglesia). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2014.
- JUANA DE LOS ÁNGELES. *Autobiografía* (introd. y notas de G. Legué y G. Gilles de la Tourette). Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2001.
- JULIANA DE NORWICH. *Libro de visiones y revelaciones* (edición y trad. de María Tabuyo). Trotta, Madrid, 2002.
- JUNCOSA, M. y DE LA PARTE, I. «Orde del Císter», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris), n.º 8, 1990-1991, págs. 30-41.
- JUNG, C.G. «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» y «Sobre sincronicidad». *Obra completa. La dinámica de lo inconsciente*. Vol. 8. Trotta,

- Madrid, 2004 (orig. 1952).
- . *Recuerdos, sueños, pensamientos* (editado por Aniela Jaffé). Seix Barral, Barcelona, 2005 (orig. 1964).
- JÜNGER, E. *Acercamientos: drogas y ebriedad*. Tusquets, Barcelona, 2000.
- JUNQUERA, C. *El chamanismo en el Amazonas*. Editorial Mitre, Barcelona, 1991.
- JUST, Abat Cassià M.^a «Glosses per a una relectura de la regla benedictina», en *Regla de Sant Benet*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, págs. 151-333.
- «Kabbala», (Gabrielle Sed-Rajna). *Enciclopaedia Universalis*.
- KABIR. *Poemas místicos. 100 poemas de Kabir*. Obelisco, Barcelona, 2000.
- KALIDASA. *Xakúntala* (versión de B. Vallespinosa). Editorial Selecta, Barcelona, 1970.
- KAPLAN, A. *Meditación y Cábala*. Equipo difusor del libro S.L., Madrid, 2007 (orig. 1982).
- KARDEC, A. y DELANNE, G. *Los fundamentos del espiritismo*. Novedades de Libros, México, 1954.
- KARDEC, A. *¿Qué es el espiritismo?* Editorial Maucci, Barcelona, s/f.
- . *Instrucción práctica sobre las manifestaciones espiritistas*. Editorial Maucci, Barcelona, s/f.
- KAUFMANN, C. «El lenguaje de los místicos. Santa Teresa de Jesús», *Cristianisme i Justícia*. Barcelona, 1999 (www.fespinal.com).
- . «La mística en Teresa de Ávila», Congreso Internacional sobre Mística. Abadía benedictina de Müsterschwarzach, 2003.
- KELSANG GYATSO, G. *Transformez votre Vie. Un voyage plein de félicité*. Editions Tharpa, París, 2003.
- KERSSCHOT, J. *Esto es ello. La naturaleza de la unidad*. Gulaab, Madrid, 2004.
- KHANDELWAL, M. «Ungendered atma, masculine virility and femenine compassion: Ambiguities in renunciant discourses on gender», *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 31 (1), 1997, págs. 79-107.
- KIOWA, O. *Los 20 secretos del poder ancestral. Enseñanzas Maestras*. Ed. de la autora. Impreso en España, 2012.
- KORNFELD, J. *Camino con corazón. Una guía a través de los peligros y promesas de la vida espiritual*. La liebre de marzo, Barcelona, 2006.
- . *Meditación para principiantes*. R.B.A., Barcelona, 2014.

- KREMER, J.W. «Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder personal», en DOORE (ed.). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, 1998, págs. 260-273.
- KRIPPNER, S. «Los chamanes: primeros curadores», en DOORE, G. (ed.). *El viaje del chamán. Curación poder y crecimiento personal*. Barcelona, 1998, págs. 143-161.
- KRIPPNER, S. «Estados alterados de conciencia», en HUXLEY, MASLOW, BUCKE y otros. *La experiencia mística y los estados alterados de conciencia*. Barcelona, 1980, págs. 23-37.
- KRISHNAMURTI, J. *La mente en meditación*. Kairós, Barcelona, 2012.
- KÜBLER-ROSS, E. *La rueda de la vida*. Ediciones B, Madrid, 2002.
- KUNTH, D. y ZARKA, Ph. *L'astrologie*. PUF. «Que sais-je?», París, 2005.
- KVAERNE, P. «Els rituals tântrics i els seus instruments», en *Monestirs i lames del Tibet*, 2002, págs. 58-71.
- LA BARRE, W. *El culto del peyote*. Premia editores. La red de Jonás, México, 1980.
- La filocalia de la oración de Jesús* (anónimo). Sígueme, Salamanca, 2013.
- La paraula del Buda. Textos extrets de les antigues escriptures budistes*. (Selección y notas de V. Nyanatiloka Mahatera, trad. al catalán, prefacio y notas de Amadeu Solé-Leris.) Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984.
- LABATE, B.C. y BOUSO, J.C. (eds.). *Ayahuasca y salud*. La liebre de marzo, Barcelona, 2013.
- LAENEN, J.H. *La mística judía. Una introducción*. Trotta, Madrid, 2006.
- LAMA DJINPA (Borja d'Arquer). *Aprenent del budisme. Per una nova espiritualitat a Occident*. Helios. Viena Edicions, Barcelona, 2007.
- LAO-TSE. *El libro del Tao*. R.B.A., Barcelona, 2006. (También: *Tao Te King*, versión y prefacio de José M^a Tola.) Barral Editores, Barcelona, 1973).
- LATORRE, S. *El libro de la Verdad*. Edición del Autor. Artigrup S.A., Barcelona, 1993.
- LAURANT, J.-P. «La question de l'ésotérisme chrétien en France aux XIX et XX siècles», MARTIN/LAPLANTINE (dir.). *Le défi magique* (I), 1994.
- . *L'ésoterisme*. Cerf, París, 1993.
- LE BRETON, D. *El silencio, aproximaciones*. Sequitur, Madrid, 2006.
- LE GALL, D.R.; JIGMÉ RINPOCHÉ, L. *Le Moine et le Lama. Entretiens avec Frédéric Lenoir*. Fayard, París, 2001.

- LE GOFF, J. «El desierto y el bosque en el Occidente medieval», en LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa, Barcelona, 1985, págs. 25-39.
- . *Saint François d'Assise*. Gallimard, París, 1999.
- LE SAUX, H. (ABHISHIKTANANDA). *Sannyasa o la crida al desert. L'altra riba I*. Editorial Claret, Barcelona, 1980.
- LEACH, E. «Genesis as myth», en *Genesis as Myth and other essays*. Cape Editions, Londres, 1969.
- LECLERCQ, J. *El monaquisme occidental avui*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2008.
- LEGER, D. «Apocalyptique écologique et “retour” de la religion», en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53, 1982, págs. 49-67.
- y HERVIEU, B. *Des communités pour les temps difficiles: neo-ruraux ou nouveaux moines*. Le Centurion, París, 1983.
- LEIRIS, M. *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. Le Sycomore, París, 1980.
- LEITA, J. *El budismo*. Barcanova, Barcelona, 1991.
- LENOIR, F. *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*. Fayard, París, 1999.
- . *Le bouddhisme en France*. Fayard, París, 1999.
- . *Les Métamorphoses de Dieu*. Plon, París, 2003.
- . *El oráculo de la luna* (novela). Grijalbo, Barcelona, 2009.
- . *El alma del mundo*. Ariel, Barcelona, 2013.
- LEUENBERGER, H. *La magie de la drogue*. Payot, París, 1976.
- LEVI, P. *The Frontiers of Paradise. A Study of Monks and Monasteries*. Paragon House, Nueva York, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, C. «El hechicero y su magia», en *Antropología estructural* (I). Eudeba, Buenos Aires, 1973, págs. 151-167.
- . «La eficacia simbólica». *Antropología estructural* (I). Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- . «Los hongos en la cultura, a propósito de un libro de R. G. Wasson», *Antropología estructural*, 2. Siglo Veintiuno Editores, México, España, 1979.
- LEVY, P. *Le kabbaliste. Rencontre avec un mystique juif* (novela). Les éditions du Relié, París, 2002.

- LEWIN, L. *Phantastica. Drogas narcóticas y estimulantes*. Amargord, Madrid, 2009 (orig. 1924).
- LEWIS, I.M. «The shaman's career» (Cap. V) *Religión in Context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, págs. 78-93.
- LEWIS, M.G. *El monje* (novela). Bruguera, Barcelona, 1979.
- LEWIS, O. *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*. Joaquín Mortiz, México, 1971.
- LIE ZI. *El libro de la perfecta vacuidad* (traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado). Kairós, Barcelona, 2000. (También en R.B.A. Coleccionables, 2006.)
- LIEBLICH, J. *Sisters. Lives of Devotion and defiance*. Ballantine Books, Nueva York, 1992.
- LINGS, M. *Qu'est-ce que le soufisme?* Seuil, París, 1977.
- . *Un santo sufi del siglo XX. El Sayj Ahmad Al-Alawí*. José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2001.
- . *El libro de la certeza. La doctrina sufi de la fe, la visión y la gnosis*. José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2002.
- Llibre de la creació*. (Edición y traducción de Manuel Forcano. Edición bilingüe.) Fragmenta editorial, Barcelona, 2012.
- LLOPART, E.M. *Home del desert, jo el sóc*. (Antología a cura de Bernabé Dalmau.) Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003.
- LOISY, J. de (comisario). *Les maîtres du desordre*. (Catálogo de la exposición.) Musée du Quai Branly, París, 2012. (Los maestros del Caos. Artistas y chamanes. Caixa Fórum Madrid, febrero-mayo, 2013.)
- LONGEAT, J. P. *Vint-i-quatre hores de la vida d'un monjo*. Helios/Viena edicions, Barcelona, 2010.
- LÓPEZ PAVILLARD, S. *Recepción de la ayahuasca en España*. Tesis de Máster. Departamento de Antropología Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008 (<http://eprints.ucm.es/7922>).
- . *La vida como proceso de sanación. Prácticas chamánicas del Alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.
- LÓPEZ-BARALT, L. «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*. XXX, 1981, págs. 21-91.

- (También en pdf. <http://www.cervantesvirtual.com>.)
- . *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Trotta, Madrid, 1998.
- . «La amada nocturna de San Juan de la Cruz se puede haber llamado Laylá», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*. Madrid, 2001, págs. 235-265.
- . «Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*. Madrid, 2001, págs. 53-65.
- . «La alquimia del amor en San Juan de la Cruz y en la espiritualidad tántrica de la India», en LÓPEZ-BARALT y CRUZ, B. (eds.). *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, 2013, págs. 223-247.
- LÓPEZ-BARALT, L. y CRUZ, B. (eds.). *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*. Trotta, Madrid, 2013.
- LORRAIN, J. *Cuentos de un bebedor de eter*. Biblioteca del Terror, Ediciones Fórum, Barcelona, 1984.
- LOSONCZY, A.M. «La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme embera du Choco (Colombie)», *L'Homme*, 114, abril-junio, tomo 30, 1990, págs. 75-100.
- LOSSKY, N. «L'homme, roi de la création. Perspective orthodoxe», en HERVIEU- LÉGER (dir.). *Religion et écologie*, 1994, págs. 47-51.
- LOUF, A. *El camino cisterciense. En la escuela del amor*. Monte Carmelo, Burgos, 2008.
- LOY, D. *No dualidad*. Kairós, Barcelona, 1999.
- LUDUEÑA, G. «El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos», en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n.º 17-18, 2002, págs. 65-78.
- LUMHOLTZ, C. *El México desconocido*, vol. VII. Instituto Nacional Indigenista, México, 1986 (orig. 1902).
- LUNA, L.E. «Plantas maestras», en NARBY y HUXLEY (eds.). *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*, Barcelona, 2005, págs. 207-210.
- MAANÁN, A.M. *Tasawwuf. Introducción al sufismo*. Almuzara/Fundación Azzagra, España, 2006.
- MABIT, J. «La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón», en ALMENDRO, M. (ed.). *La consciencia transpersonal*, 1999, págs. 472-492.
- MAC LAINE, S. *Lo que sé de mí*. Plaza Janés, Barcelona, 1989.

- MACKENZIE, N. (ed.). *Sociedades secretas*. Alianza editorial, Madrid, 1973.
- MAESTRO ECKHART. *El fruto de la nada* (edición de Amador Vega). Siruela, Madrid, 2014.
- MAFFESOLI, M. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Librairie Générale Française (Le livre de poche), París, 1997.
- MAHARISHI MAHESH YOGI. *La ciencia del ser y el arte de vivir*. Ed. Era de la Iluminación, Barcelona, 1981.
- MAHARSHI, R. *Enseñanzas espirituales* (prólogo de Carl G. Jung). Kairós, Barcelona, 2005.
- MAHATHÈRA, N. *La paraula del Buda* (trad., prefacio y notas de Amadeu SoléLeris). Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, 1984.
- MAITÉ, G. «La morada espiritual del amor en separación en el “Cántico espiritual” y el Rasa Lila», en LÓPEZ-BARALT y CRUZ, Beatriz (eds.). *Repensando la experiencia mística desde las insulas extrañas*, 2013.
- MALLART, Ll. *La Dansa als esperits. Itinerari iniciàtic d'un medicinaire africà*. La llar del llibre, Barcelona, 1983. (Versión cast. *La danza a los espíritus*. Ceiba Ediciones. Centros culturales españoles de Guinea Ecuatorial, Vic/Barcelona, 2012)
- . «El relato iniciático de un gran terapeuta», en MALLART, Lluís (comp.). *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1993, págs. 130-166.
- . *El sistema mèdic d'una societat africana. Els Evuzok del Camerun* (dos vols.). Institut d'Estudis Catalans/Cátedra Unesco de Llengües i Educació, Barcelona, 2008.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*. José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2008.
- MARCUS, G.E. «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography», en *Annual Review of Anthropology* (24), 1995, págs. 95-117. (Versión cast.: «Etnografía en del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, 11 (22), 2001, págs. 111-127.
- MARINA, J.A. «El paraíso» (26/1/2008) y «¿Existe el paraíso?», en *Magazine* 84 s/f, ambos en *La Vanguardia*.
- MARINOFF, L. *El poder del Tao*. Ediciones B, Barcelona, 2011.
- MARPONS, R. «El ioga de les postures físiques o hatha ioga», en GRANÉS (coord.). *La diversitat del ioga*. Barcelona, 2008, págs. 113-149.

- MARTÍ, F.. *Déus desconeguts. Viatge iniciàtic a les religions de l'Orient*. Pagès Editors, Lleida, 2013.
- MARTIN VELASCO, J. (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Ayuntamiento de Ávila, Centro Internacional de Estudios Místicos. Trotta, Madrid, 2004.
- . «Prólogo», en E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid, 2006.
- . *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid, 2009.
- . «El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano», en LÓPEZ-BARALT y CRUZ, B. (eds.). *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, 2013, págs. 17-61.
- MARTÍN, J.B. y LAPLANTINE, F. (dirs.). *Le défi magique (1). Esotérisme, occultisme, spiritisme*. Centre de Recherches et d'études anthropologiques/Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1994.
- MARTÍNEZ, J.E. *Artes marciales: ¿Arte, defensa personal, religión o deporte? Un análisis sociocultural del Taekwondo en la provincia de Alicante*. UNED (Tesis doctoral), Madrid, 2008.
- MASIP, L. *Ermitans a la literatura medieval*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999.
- MASLOW, A. «La experiencia nucleo-religiosa o “trascendental”», en HUXLEY, MASLOW, BUCKE y otros. *La experiencia mística y los estados alterados de conciencia*. Barcelona, 1980, págs. 257-271.
- . *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Kairós, Barcelona, 2003.
- , CAPRA y otros: *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal* (compilación de R. Walsh y F. Vaughan). Kairós, Barcelona, 1994.
- MASOLIVER, A. *Història del monaquisme cristià* (3 vols.) Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1978, 1980, 1981.
- . *Si cerques Déu de veritat... Reflexions sobre la vida monàstica*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1986.
- MASSIGNON, L. *La pasión de Hallaj. Martir místico del Islam* (edición de Herbert Mason). Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México (orientalia), 2000.
- MATILDE DE MAGDEBURGO. *La luz divina: que ilumina los corazones*. Ed. Monte Carmelo, Colección Biblioteca Cisterciense, Burgos, 2004.

- MAYO, J. *Astrology*. The English Universities Press, Inglaterra, 1975.
- MCDONALD, K. *Aprendiendo de los Lamas. Una guía práctica para la meditación*. Ediciones Dharma, Novelda (Alicante), 2014.
- MCGINN, B. «Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelve to Sixteenth Centuries», en *Church History*, vol. 56, n.º 1, 1987, págs. 7-24.
- MCKENNA, T. *El manjar de los dioses*. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- MEHL, L.E. «El chamanismo moderno: integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo», en DOORE (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona, 1998, págs. 177-193.
- MELLONI, J. *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la «Filocalia»*. Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, 1995.
- . *Els Exercicis en la tradició d'Occident*. Eides 23. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1998.
- . *El Uno en lo Múltiple*. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones. Sal Terrae, Santander, 2001.
- . *La mistagogia de los ejercicios*. Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, 2001.
- . *Els Exercicis i tradicions d'Orient*. Eides 42. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2004.
- . *Vislumbres de lo Real. Religiones y revelación*. Herder, Barcelona, 2007.
- . «La mística, (ou) topos del diàleg interreligiós», en TORRADEFLOT, F. *Mística i diàleg interreligiós*. Barcelona, 2007, págs. 233-265.
- . (ed.). *El no-lugar del encuentro religioso*. Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2008.
- . *El deseo esencial*. Sal Terrae, Santander, 2009.
- . *Voces de la mística I y II*. (I, 2009 y II 2012). Herder, Barcelona, 2009 y 2012.
- . *Nómadas del Absoluto. La vida religiosa ante el diálogo interreligioso*. Frontera-Hegian. Editorial Frontera, Vitoria-Gasteiz, 2012.
- . *Hacia un tiempo de síntesis*. Fragmenta, Barcelona, 2013.
- . *Sed de ser*. Herder, Barcelona, 2013.
- MERLO, V. *La fascinación de Oriente*. Kairós, Barcelona, 2002.
- . *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Kairós, Barcelona, 2007.

- . *La reencarnación: una clave para entender el sentido de la vida*. Sirio, Málaga, 2007.
- . «El ioga integral i supramental de Sri Aurobindo i Mirra Alfassa», en GRANÉS (coord.). *La diversitat del ioga*. Barcelona, 2008, págs. 159-179.
- . *Meditar en el hinduismo y el budismo*. Kairós, Barcelona, 2013.
- MERTON, Th. «La reconquista del paraíso», en *El zen y los pájaros del deseo*. Kairós, Barcelona, 1972.
- . *Diarios (1939-1960)*. La vida íntima de un gran maestro espiritual. Oniro, Barcelona, 2000.
- . *La oración contemplativa*. PPC, Madrid, 1998.
- METHA, G. *Sutra del río* (novela). Anagrama, Barcelona, 1994.
- METRAUX, A. «El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonia»; «El chamanismo entre los indios del Gran Chaco», «El chamanismo araucano», en *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar, Madrid, 1973.
- MICHAUX, H. *Las grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas*. Tusquets Editores, Barcelona, 2000.
- MIQUEL, E. *L'eremitisme a Montserrat*. Edició de l'autor, 2011.
- MIRA, J.F. «Pròleg», en F. MARTÍ, *Déus desconeguts. Viatge iniciàtic a les religions de l'Orient*, 2013.
- Mirabai* (còmic). Amar Chittrakatha, Bombay, s/f.
- MOLINS, M.^a V. *Así era... Enrique de Ossó*. Biografía del Fundador de la Compañía de santa Teresa. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1993.
- . *Gritos en la escalera* (novela basada en la realidad de un niño que crece entre gritos, y vive una juventud marginada como tantos otros). Ediciones STJ, Barcelona, 1999.
- . *Alexia. Experiencia de amor y dolor vivida por una adolescente*. Planeta, Barcelona, 2009.
- . *El regal de la vida. Setanta-set anys de compromís d'una monja entre dos segles*. Columna, Barcelona, 2013.
- MÓN JUIC. *La càbala jueva*. (Dossier del curs). Facultat de Teologia de Catalunya (del 17 al 21 de juliol de 2006).
- MONESTIRS I LAMES DEL TIBET. *Monestirs i Lames del Tíbet*. Exposición organizada por la Fundación La Caixa (Comissari de l'exposició i editor del catàleg Ramón N. Prats).

- Fundació «La Caixa», Barcelona, 2001.
- MONTECINO, S. *Sueño con menguante. Biografía de una machi*. Sudamericana, Santiago de Chile, 1999.
- MONTEIRO, Cl. «La cuestión de la realidad en la Amazonia: un análisis a partir de la doctrina del Santo Daimé», en *Amazonia Peruana*, vol. VI, n.º 11, 1985, págs. 87-106.
- MONTSERRAT, J. *Los gnósticos* (2 vols.). Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1983.
- . «El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», en *Enraonar*, 1, 1981, págs. 17-31.
- MORENO, J. «Exilis i absències. Assaig d'aproximació a l'estudi dels moviments religiosos moderns: l'àmbit difús del místic», en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 4, págs. 110-131.
- MORGAN, M. *Las voces del desierto*. Ediciones B, Madrid, 2001.
- MORIN, E. «La nouvelle Gnose», *Le Monde*, 1, 2, 3 junio 1965. Repris in E. MORIN (dir.). «Conclusion. De l'ancienne à la nouvelle Babylone», *La croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, Éditions l'Age d'Homme, Lausana, 1965-1981.
- MÜLLER, E. *Histoire de la mystique juive*. Payot, París, 1950.
- MUNN, H. «Los hongos del lenguaje», en M. HARNER (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*. Barcelona, 1976, págs. 95-135.
- MURATA, S. «La luz de la mujer: el principio femenino en el sufismo», en BENEITO (ed.). *Mujeres de luz*. Madrid, 2001, págs. 267-279.
- NACHEZ, M. *Estados no ordinarios de consciencia*. Robinbook, Barcelona, 1999.
- NAGARJUNA. *Fundamentos de la vía media* (ed. y trad. de Juan Arnau). Siruela, Madrid, 2003.
- NARANJO, Cl. «Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental», en M. HARNER (ed.), *Alucinógenos y chamanismo*. Barcelona, 1976, págs. 187-204.
- . «Fisiología y experiencia del itinerario chamánico», en ALMENDRO, M. (ed.). *La consciencia transpersonal*. Kairós, Madrid, 1999, págs. 367-380.
- . *Entre meditación y psicoterapia*. La Llave, Vitoria, 2003.
- . *Ayahuasca. La enredadera del río celestial*. Ediciones La Llave, Barcelona, 2012.
- NARBY, J. «Sur la piste du serpent», en *Le temps stratégique*, diciembre, 1996.

- y HUXLEY, F. (eds.). *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Kairós, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. «¿Qué significan los ideales ascéticos?», en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza Editorial, Madrid, 1972, págs. 111-186.
- . *El origen de la tragedia*. Labor, Barcelona, 1982.
- NISARGADATTA. *Yo soy eso. Conversaciones con Nisargadatta Maharaj*. Editorial Sirio, Málaga, 2008.
- NOEL, D. (ed.). *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de «Las enseñanzas de Don Juan»*. Kairós, Barcelona, 1977.
- NOUVEL OBSERVATEUR, LE. *Le grand retour de l'ésoterisme. De la kabbale au soufisme, de l'astrologie à la franc-maçonnerie, du spiritisme au New Age* (dossier), *Le nouvel observateur*, n.º 2091, 8 de diciembre (entrevista a Frédéric Lenoir), 2004.
- NURBAKSH, Dr. J. *En el paraíso de los sufíes*. Luís Cárcamo editor, Madrid, 1992.
- OBIOLS, J. «Alucinógenos: de la psicosis terapéutica al “bad trip”», en FERICGLA, J.M. (ed.). *Los enteógenos y la ciencia*, págs. 111-124.
- ODIER, D. *Deseo, pasión y espiritualidad*. Ediciones Presencia, Barcelona, 2011.
- . *Tantra. La dimension sacrée de l'èrotisme*. Editions Jean-Claude Lattés, Pocket, París, 1996.
- OLIVELLE, P. «The Renouncer Tradition», en FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell, Oxford, 2003.
- ORBE, A.S.I. *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (dos vols.). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1976.
- OROBITG, G. *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines de Venezuela*. Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam, 1998.
- OROZCO, R.; SÁNCHEZ, C. *Flores de Bach. Diagnóstico diferencial entre esencias*. Índigo, Barcelona, 1999.
- OSHO (Bhagwan Shree Rajneesh). *Meditación. La primera y última libertad*. Gaia, Madrid, 2002.
- . *Alegría. La felicidad que surge del interior*. Osho Biblioteca del Bienestar Emocional. Planeta de Agostini, Barcelona, 2007.
- . *Autobiografía de un místico espiritualmente incorrecto*. Kairós, Barcelona, 2006.
- OTT, J. «Paraísos naturales», en FERICGLA, J.M. (ed.). *Los enteógenos y la ciencia*, págs. 93-108.

- . *Pharmacothéon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. La liebre de marzo, Barcelona, 2004.
- . *Pharmacofilia o los paraísos naturales*. Phantastica, Barcelona, 1998.
- OUSPENSKY, P.D. *El cuarto camino*. Kier, Buenos Aires, 2005.
- PACE, E. «Retour vers le futur. Les nouveaux mouvements religieux orientaux, entre le mythe de l'Âge d'or et la critique de la modernité», HERVIEU-LEGER (dir.). *Religion et ecologie*, 1993, págs. 197-217.
- PADRÓN, F. «La amada nocturna de San Juan de la Cruz», en BENEITO (ed.) *Mujeres de luz*. Madrid, 2001.
- . «La corporeidad de los sujetos líricos en el *Cántico espiritual*», en LÓPEZ-BARALT y CRUZ, Beatriz (eds.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, 2013.
- PAGELS, E. *Adán, Eva y la Serpiente*. Crítica, Barcelona, 1990.
- . *Los evangelios gnósticos* (Biblioteca de bolsillo). Crítica, Barcelona, 2006.
- PÁNIKER, A. *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Kairós, Barcelona, 2001.
- . *Índika. Una descolonización intelectual*. Kairós, Barcelona, 2005.
- . «La meditación en el Nombre», «La devoción (bhakti)», en *Los Sikhs. Historia, identidad y religión*. Kairós, Barcelona, 2007.
- . *El sueño de Shitala. Viaje al mundo de las religiones*. Kairós, Barcelona, 2011.
- PANIKER, S. *Aproximación al origen*. Kairós, Barcelona, 2001 (orig. 1982).
- . *Ensayos retroprogresivos*. Kairós, Barcelona, 1987.
- . *Filosofía y mística, una lectura de los griegos*. Anagrama, Barcelona, 1992.
- . «El modelo retroprogresivo», en ALMENDRO, M. (ed.). *La consciencia transpersonal*. Madrid, 1999, págs. 108-121.
- PANIKKAR, R. *El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*. Siruela, Madrid, 1996.
- . *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Herder, Barcelona, 2005.
- . *Espiritualidad hindú, sanatâna dharma*. Editorial Kairós, Barcelona, 2005.
- . *Entre Déu i el Cosmos. Una visió a-dualista de la realitat. Converses amb Gwendoline Jarczyk*. Pagès Editors, Lleida, 2006.
- . «Sobre l'expèriencia mística. Nou sùtra», en TORRADEFLOT, FRANCESC (ed.), *Mística i diàleg interreligiós*, 2007, págs. 19-45.

- . *Espiritualitat, el camí de la vida*. Opera Omnia, vol. I, tom 2. Fragmenta editorial, Barcelona, 2012.
- PARAREDA, A. *Deu camins, cent cruïlles. Experiències personals de transformació espiritual*. Editorial Mediterrània, Barcelona, 2007.
- PARACELSO. *Textos esenciales* (Ed. de Jolande Jacobi, epílogo de C.G. Jung). Siruela, Madrid, 2007.
- PARREÑO, J.M.^a «Divino caos», en *Descubrir el Arte*, n.º 168, febrero, 2013.
- PARSONS, T. *Lo que es*. Gaia Ediciones, Madrid, 2002.
- PASCUAL, P. *Antología de cuentos sefardíes* (vol. VI). Ametller Ediciones, Barcelona, 1979.
- PATANJALI. *Yoga Sutra*. Sri Patañjala Darshanam. *Els aforismes del Yoga*, en *Svadhyâya yoga*, 2003, págs. 45-113.
- PAZ, O. «La mirada anterior» (Prólogo a) C. Castaneda. *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (orig. 1968).
- PERADEJORDI, J. *La Cábala*. Obelisco, Barcelona, 2012.
- PÉREZ, A. «¡Ay, Castañeda! El esoterismo como enfermedad senil del chamanismo», en *Actas*. Institut de Prospectiva Antropològica, 1996, págs. 159-165.
- PERRIN, M. *Le chamanisme*. PUF. «Que sais-je?», París.
- . *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Monte Ávila Editores Latinoamericanos, Caracas, 1997.
- PINTOS DE CEA-NAHARRO, M.M. (ed.). *Budismo y cristianismo en diálogo*. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión.
- PIÑERO, A. *Los apocalipsis (45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos)*. Edaf, Madrid, México, 2007.
- , MONTSERRAT, J. y GARCÍA BAZAN, F. *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi (I) (Tratados filosóficos y cosmológicos). Trotta, Madrid, 2011.
- . *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi (II) (Evangelios, Hechos, Cartas). Trotta, Madrid, 2009.
- . *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi (III) (Apocalipsis y otros escritos). Trotta, Madrid, 2011.
- PIÑEIRO, J. *El despertar del hongo*. Roy-land ediciones S.L., Barcelona, 1998.

- . *Psiconautas, exploradores de la consciencia* (Prólogo de Juan Carlos Usó). La liebre de marzo, Barcelona, 2000.
- PIQUER, J.J. «La comunitat de Vallbona, avui», en *Vallbona, Guia espiritual i artística*. Monasterio cisterciense de Santa María de Vallbona, Vallbona, 1983.
- PIULATS, J. *Cartes a Eva i un quadern. Reflexions sobre cristianisme*. Nautical Union Editorial (NUWSL editorial), 2012.
- PLADEVALL, A. y CATALÀ ROCA, F. *Els monestirs catalans*. Barcelona, 1978.
- PLATÓN. *Timeo* (Introd. y traduc. de Francisco Lisi). Gredos (Biblioteca básica Gredos), Madrid, 2011.
- PLOTINO. *Enéadas I-II* (vol. 1.º), *Enéadas III-IV* (vol 2.º). Gredos, Madrid, 2008.
- Poblet, la historia i l'actualitat* (dossier con artículos de Octavi Vilà, Emma Liaño, Lluç Torcal, Josep M^a Mallarach y Lluís Solà). *Serra d'Or*, n.º 646, octubre de 2013.
- POMEDA, C.G. «Lal Ded, luz de Cachemira», en BENEITO (ed). *Mujeres de luz*, 2001, págs. 99-121.
- PORCEL, B. «Con el Dalai Lama», en *La Vanguardia*, 9 de septiembre de 2007.
- PORETE, M. *L'espill de les ànimes simples* (edición de Blanca Gari). Proa, Clàssics del Cristianisme, Barcelona, 2001. (Hay una edición castellana en Siruela a cargo de la misma B. Gari.)
- PORFIRIO. *Vida de Pitágoras* (también en el mismo volumen, *Argonáuticas Órficas e Himnos Órficos*). Gredos, Madrid, 1987.
- . *Vida de Plotino*, en PLOTINO *Enéadas I-II* (vol. I). Gredos, Madrid, 2008.
- PORRAS, E. «Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol». *Gazeta de Antropología*, n.º 19, 2003.
- . *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes. Ensayos mínimos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro INAH-Nayarit, México, 2009a.
- . *Tras los pasos de Don Juan. Miradas etnológicas a los neochamanismos amerindios*. Proyecto de tesis (inédito). Tepic, Nayarit. México, 2009b.
- . «Notas etnográficas sobre el “camino rojo” en Nayarit». XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Puebla, 2011.
- POVEDA, J.M.^a (dir.). *Chamanismo. El arte natural de curar*. Ediciones Temas de Hoy. S.A. (T.H.), Madrid, 1997.
- . «El chamanismo y la recuperación de la sombra», en ALMENDRO, M. (ed.). *La consciencia transpersonal*. Madrid, 1999, págs. 465-471.

- PRABHUPADA, Swami. *El Bhagavad Gita tal como es*. The Bhaktivedanta Book Trust España, 1990.
- . *Krsna. La suprema personalidad de Dios* (vol. I). The Bhaktivedanta Book Trust. Los Ángeles, Bombay, 1980.
- . *Vida y enseñanzas de Sri Caitanya Mahaprabu*. The Bhaktivedanta Book Trust, Madrid, París, 1985.
- PRAT, J. «El jinismo», en *Las razas humanas*, vol. 3 (dir. Ramón Valdés). CIESA, Compañía Internacional Editora, S.A. Barcelona, 1981, págs. 131-137.
- . «Iniciación», en A. AGUIRRE (ed.), *Diccionario temático de Antropología*. PPU, Barcelona, 1988, págs. 437-442.
- . «L'orde benedictí», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n.º 8, 1990-1991, págs. 12-29.
- . «Fundadors religiosos: Reflexions sobre un patró hagiografic i mític», en *Antropologia de la Religió: Ortodoxos, heretges i sectaris*. Arxiu d'Etnografia de Catalunya, vol. 9, 1992-1993, págs. 66-99.
- . «Siguiendo los pasos de los Hare Krishna», «Iniciación, liminalidad y experiencia sectaria», en *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, 1997.
- . *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel, Barcelona, 1997.
- . *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007.
- . «La concepción providencial», en *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, 2007, págs. 127-149.
- . «Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas». *Gazeta de Antropologia*, 28 (3) (versión pdf), 2012.
- . «Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas», en *Periferias, fronteras y diálogos* (eds. ANDREU, BODOQUE...). Publicacions de la URV, Tarragona, 2014, págs. 25-46.
- . «Xamans i neoxamans a Mèxic: petits apunts per a Joan Frigolé», en DEL MARMOL, ROIGÈ, BESTARD, CONTRERAS (eds.). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016, págs 273-303.

- (coord.). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Publicacions URV, Tarragona, 2012.
- y MORENO, J. «La nebulosa místicoesotèrica», en *Tradicionari*, vol. VIII, *L'Univers màgic. Mites i creences*. Enciclopedia Catalana, Barcelona, 2007, págs. 278-289.
- PRATS, R.N. «L'univers religiós tibetà», *Monestirs i lames del Tibet* (Catàleg de l'exposició de «La Caixa»). Fundació «la Caixa», 2002, págs. 15-26.
- PRECIADO, I. *Vida de Milarepa*. Anagrama, Barcelona, 1994.
- PRIGOGINE, I. *¿Tan sólo una ilusión?* Tusquets Editores, Barcelona, 2004 (orig. 1983).
- PUECH, H-C. «Prefacio» a *En torno a la Gnosis (I) La Gnosis y el tiempo y otros ensayos*. Taurus, Madrid, 1982, págs. 9-33.
- *En torno a la gnosis*. Taurus, Madrid, 1982.
- «Qabbalah» (Sergio Noja), en G. FILORANO. *Diccionario Akal de las Religiones*, 2001.
- QUETCUTI, A. *Diari d'un hoste a Poblet*. Arxiu d'Etnografia de Catalunya (sin publicar), Tarragona, 2013.
- RACIONERO, LI. *Textos de estética taoísta* (selección y prólogo). Barral editors, Barcelona, 1975.
- RADHANATH, Swami. *The Journey Home. Autobiography of an American Swami*. Mandala, San Rafael, California, 2008.
- RADIN, P. (ed.). *Crashing Thunder. The Autobiography of an American Indian*. D. Appleton and Company. Nueva York (trad. cat. *Tro Ressonant. L'autobiografia d'un indi americà*. Col. Antropologia Mèdica. Publicacions URV. Tarragona, 2012, orig. 1926).
- RADIN, P. *The Autobiography of a Winnebago Indian. Life, Ways, Acculturation, and the Peyote Cult*. Dover Publications Inc., Nueva York, 1963.
- RAGUER, H. *Mecanoscrit sobre els monjos de Montserrat*. Editorial Base, Barcelona, 2009.
- *Els salms* (presentats per...). Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2008.
- RAMBLA, J. (edit.). *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Una lectura del texto* (1). Eides 53. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2008.
- y Seminario de Ejercicios. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Una lectura del texto* (2). Eides 63. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2011.
- RAMCHANDANI, J.C. *Dharma. Una introducción al Hinduismo*. Ed. del autor. Ceuta, 2000.

- REDFIELD, J. *La prophétie des Andes*. J'ai lu, París, 1996.
- . *La undécima revelación. El secreto de Shambhala*. Random House Mondadori, Barcelona, 2004.
- . *La vision des Andes. Pour vivre pleinement la nouvelle conscience spirituelle*. J'ai lu, París, 2000.
- Regla del Mestre* (Anònim) vol. I (Texto revisado y traducido por Ventura Sella). Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1994.
- Regla del sant Benet*, con prólogo y glosas para una relectura del abad Cassià M.^a Just. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- REIK, Th. *La creation de la femme. Essai sur le mythe d'Eve*. Editions complexe, Bruselas, 1975.
- REVEL, J.F. y RICARD, M. *Le moine et le philosophe*. Nil éditions, París, 1999.
- RHODE, E. *Psiqué* (vol. II). *El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Labor, Barcelona, 1973.
- RIBERA, A. *L'altra banda del mirall*. Pòrtic, Barcelona, 1988.
- RIBOT-VINAS, M. *Lunel, Posquières, cunas de la Càbala*. Libros Certeza, Zaragoza, 2005.
- RICOEUR, P. «El antagonismo entre el mito adámico y el mito del destierro», en *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1969.
- RIEGO, M. *Usanzas conventuales*. Centro de Cultura Tradicional diputación de Salamanca, 1991.
- RIFFARD, P.A. *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésoterisme? Anthologie de l'ésoterisme occidental*. Robert Laffont, París, 2002.
- RIZZUTO, A.M.^a «Dichoso el corazón enamorado.» Reflexiones psicoanalíticas acerca del amor místico», en LÓPEZ-BARALT y CRUZ, BEATRIZ (eds.). *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, 2013.
- ROCHE, L. *Meditación. Pequeños momentos de calma a tu alcance*. R.B.A. (Col. Cuerpo-Mente), Barcelona, 2007.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», en MARTÍN VELASCO, J. (ed.). *La experiencia mística*. Estudio interdisciplinar, 2004, págs. 311-347.

- RODRIGUEZ, B.C.; OROZCO, R. *Inteligencia emocional y flores de Bach. Tipos de personalidad en psicología contemporánea*. Índigo, Barcelona, 2005.
- RODRÍGUEZ, J.A.; RAMÓN, A., y ARROYO, L. «Redes de organización abierta: el mundo social de un Monasterio Budista Europeo», en *Sistema*, n.º 222, julio, Madrid, 2011, págs. 3-24.
- ROMANI, O. *Drogas: Sueños y razones*. Ariel, Barcelona, 1999.
- ROMERO, J.M. *Tao. Les ensenyances del savi ocult*. Kairós, Barcelona, 2013.
- ROMA, J. «La història vista des de dins de la pel·lícula», en CONTRERAS, PUJADAS, ROCA (eds.). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Publicacions URV, Tarragona, 2012, págs. 223-231.
- RONDEROS, J. *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Maizales-Colombia*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, 2014.
- ROPS, D. «William Blake: poésie et prophétie» et «Une apocalypse pour notre temps», en BLAKE, W. *Le mariage du ciel et de l'enfer*, 1946.
- ROSEN, S. *The Life and Times of lord Chaitanya*. (India's Spiritual Renaissance). Folk Books, Nueva York, 1988.
- . *The Six Goswamis of Vrindavan*. Folk Books, Nueva York, 1991.
- ROSSI, I. *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Armand Colin, París, 1997.
- . «¿Por qué el chamanismo de las culturas amerindias no es una expresión de locura?, en *Historia, cultura, sociedad y locura*. VIII Coloquio de REDAM (Red Antropología Médica), Tarragona, 2008.
- ROSZAK, Th., OATES, J.C., PEARCE, J.Ch. y otros. *Castaneda a examen*. Debate en torno al autor de «Las enseñanzas de Don Juan». (Selección y prólogo de Daniel Noel.) Kairós, Barcelona, 1977.
- ROUGET, G. «Musique, chamanisme, médiumnisme, exorcisme», en *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Gallimard, París, 1980.
- ROUSSEAU, H. *Le dieu du mal*. Presses Universitaires de France, París, 1963.
- ROUSSELLE, A. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Ediciones Península, Barcelona, 1989.
- ROY, A. *El déu de les coses petites*. Anagrama/Empúries, Barcelona, 1998.

- ROYDIS, E. *La papisa Juana* (Traducción y adaptación por Lawrence Durrell). Edhasa, Barcelona, 1988.
- RUANO DE LA IGLESIA, L. «Iniciación en san Juan de la Cruz. Actualización y claves sanjuanistas», en *San Juan de la Cruz, Obras completas*, 2014.
- RUBIA, F.J. *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Crítica, Barcelona, 2009.
- RUDOPH, K. «La religión mandea», en H.Ch. PUECH (dir.). *Historia de las Religiones Siglo XXI*. (vol. VI). Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, págs. 164-193.
- RUMI. *La luz del alma. Selección de poemas de Rumi* (Traducción de Mahmud PIRUZ y José M.^a BERMEJO). Gaia ediciones, Madrid, 2010.
- RUPA GOSWAMI, SRILA. *El néctar de la devoción* (comentado por Swami Prabhupada). Col. Los grandes clásicos de la India, vol. 2. Fondo Editorial Bhaktivedanta, Los Ángeles, Bombay, 1985.
- RUSSELL, J.B. «El dualismo y el desierto», en *Satanás. La primitiva tradición cristiana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, págs. 190-238.
- SABAN, M.J. *Sod 22. El Secreto*. (Los fundamentos de la Cábala y la tradición mística del judaísmo), Ghione impresores S.R.L., Buenos Aires, 2011.
- . *Maasé Bereshit. El misterio de la Creación*. (El misterio de la Creación en el misticismo judío según las interpretaciones de Meir ben David Sabán.) Ghione Impresores, Buenos Aires, 2013.
- . *La Cábala. La psicología del misticismo judío*. Kairós, Barcelona, 2016.
- SADDHATISSA, H. *Introducción al Budismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- SAFIER, D. *Maldito Karma* (novela). Seix Barral, Barcelona, 2009.
- SAFRAN, A. *Sabiduría de la Cábala*. Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998.
- Sagrada Biblia*. (Versión directa de Eloíno Nacar y Alberto Colunga). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1968.
- SAKYA TRIZIN, S. Santidad. *El tantra budista: Un comentario preliminar*. Gonkar publicaciones, España, s/f.
- SALADIN D'ANGLURE, B. «Du foetus au chamane: la construction d'un "troisième sexe" inuit», *Études Inuit*, 10 (1-2), 1986, págs. 25-113.
- SÁMKARA. *La esencia del Vedanta*. (Traducción del sánscrito y comentarios de Raphael.) Kairós, Barcelona, 2003.

- SANKARANANDA PURI, SWAMI. *Advaita Vedanta*. International Vedanta Society. Ediciones el Grano de Mostaza, Barcelona, 2012.
- SANT BONAVENTURA. *Biografía de Sant Francesc d'Assís* (versión y notas de Francesc Gamissans, o.f.m.). La Formiga d'Or, Barcelona, 1994.
- SARAMAGO, J. *Cain* (novela). Edicions 62, Barcelona, 2009.
- SATSVARUPA DASA GOSWAMI. *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero*. Bhaktivedanta Book Trust, París, 1977.
- . *Readings in Vedic Literature. The Traditions Speaks for Itself*. The Bhaktivedanta Book Trust, Los Ángeles, Londres, 1977.
- . *The Story of my Life* (vol. I). Publicación del autor, 2012.
- SATZ, M. *Qué es la Kábala*. Kairós, Barcelona, 2011.
- SCHAEFER, C. *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Luciérnaga, Barcelona, 2009.
- SCHAYA, L. *La doctrine soufique de l'unité*. Maisonneuve, «Initiation a l'Islam», París, 1981.
- SCHIMMEL, A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Trotta, Madrid, 2002.
- . *Introducción al sufismo*. Kairós, Barcelona, 2007.
- SCHOLEM, G. *La mystique juive, les thèmes fondamentaux*. Cerf, París, 1985.
- . *La Kabbale*. Gallimard, París, 1998.
- . «[...] todo es Cábala». Diálogo con Jörg Drews, seguido de diez tesis ahistóricas sobre Cábala. Trotta, Madrid, 2001.
- . *Los orígenes de la Cábala* (2 vols.). Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2001.
- . *La kabbale et sa symbolique*. Payot, París, 2003.
- . *Las grandes tendencias de la mística judía*. Siruela, Madrid, 2006.
- SCHULTES, R.E. «El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas», en FERICGLA, J.M.^a (ed.). *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, 1994, págs. 27-116.
- y HOFMANN, A. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- SCHUON, F. *L'ésoterisme comme principe et comme voie*. Éditions Dervy, París, 1997.
- . «Introducción», en ALCE NEGRO/J.E. BROWN, *La pipa sagrada. Ritos sioux*, 1980, págs. 19-35.
- SCHWARZ, F. *La concentración en el budismo tibetano*. Editorial N.A., España, 2012.

- SCIENCE ET CONSCIENCE. *Science et Conscience: les deux lectures de l'univers*. Stock, París, 1980.
- SEDGWICK, M. J. *Le soufisme*. Cerf, París, 2001.
- SEFER YETSIRAH. *Sefer Yetsirah*. Ediciones Obelisco, Barcelona/Buenos Aires, 2008.
- SEN, K.M. *Hinduismo*. Guadarrama, Madrid, 1976.
- SEUSE, H. *Vida* (edición de Blanca Gari). Siruela, Madrid.
- SHAH, I. *Los sufíes* (Introducción de Robert Graves). Kairós, Barcelona, 1994.
- SHARON, D. *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1980.
- SHATTUCK, C. *Hinduismo*. Akal, Madrid, 2002.
- SHIMON HALEVI, Z. *Kábala y psicología*. Kairós, Barcelona, 2010.
- SHIRLEY, J. *Gurdjieff. Vida y enseñanzas*. La liebre de marzo, Barcelona, 2011.
- SHULGIN, A.T. y A. *Phikhal: A Chemical Love Story* (Edición privada), Berkeley, 1991.
- SHULGIN, A.T. «El arte de ver». FERICGLA, J. M^a. (ed.). *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, 1994, págs. 19-24.
- SILESIUS, Angelus. *Peregrino querubínico* (o Epigramas y máximas espirituales para llevar a la contemplación de Dios), José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2003.
- SILVÀ, DEL MONT ATHOS. *Escrits espirituals*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1982.
- SIMPKINS, C. y A. *El Tao simple. El camino del equilibrio y la plenitud*. Editorial Océano/Ámbar, Barcelona, 2004.
- SIQUEIRA, D. «La laberíntica recerca religiosa en l'actualitat: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 24, 2004, págs. 100-129
- SKORUPSKI, T. «La vida religiosa al Tibet», en *Monestirs i lames del Tibet*, 2002, págs. 46-57.
- SLATER, C. «La amazonia como relato edénico». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n.º 14, octubre, 1997, págs. 23-43.
- SMART, N. «Los misterios», en MACKENZIE (ed.), *Sociedades secretas*. Alianza, Madrid, 1973.
- SMITH, E. G. «Lames i assentaments religiosos en els països de parla tibetana», en *Monestirs i lames del Tibet*, 2002, págs. 27-33.
- SOLÉ-LERIS, A. «Introducció», en MAHATHÈRA, *La paraula del Buda*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984, págs. 11-33.

- . «Vipassana» (apéndice 2), en R. CALLE, *Las enseñanzas de la meditación vipassana*, págs. 267-277.
- SOLER GARCÍA DE OTEYZA, G. *Miralls de monjos. Vides d'ermitans del segle IV* (no publicado), 1999.
- . *Vida eremítica a l'Arquebisbat de Tarragona*, Arxiu d'Etnografia de Catalunya (no publicado), Tarragona, 1999.
- SOLER I AMIGÓ, J. *Els enllocs: els temps i els horitzons de la utopia*. Altafulla/Fundació de Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 1995.
- . «Les utopies populars» *Tradicionari*, vol. VIII, *L'univers màgic, mites i creences*. Enciclopedia catalana, Barcelona, 2007, págs. 237-246.
- SOMBRUN, C. *Aprendiza de chamán* (novela). RBA, Barcelona, 2006.
- . *Mon initiation chez les chamanes. Une Parisienne en Mongolie*. Albin Michel, París, 2004.
- SRIMAD BHAGAVATAM (*El llibre del Senyor*) (trad. d'Artur Martí). Col·lecció Samadhi Marga, Reus, 1997.
- STANDING EAGLE. *Las puertas estelares. La gran rueda de la medicina de los indios norteamericanos*. Mtm.editor.es, Barcelona, 1999.
- . *Los pasos del chamán inspirado*. Isla de la Tortuga, Mataró, Barcelona, 2002.
- STEINER, G. *Nostalgia del Absoluto*. Siruela, Madrid, 2014.
- STODDARD, H. «Le maître spirituel, l'artiste et le saint-fou. Individu "sans-soi" tibétain» *Singularités. Textes pour Eric de Dampierre*, 1989, págs. 263-272.
- . «El retrat del lama», en *Monestirs i lames del Tibet*, 2002, págs. 72-88.
- STORR, A. *Feet of Clay. A Study of Gurus*. Harper Collins Publishers, Londres, 1996.
- STRAIJER, A. *El valor fundacional de una autobiografía: My Land and My People (1962) del XIV Dalai Lama*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, Barcelona, 2014.
- STRAUSS, L. «Sur l'interprétation de la Genèse», en *L'homme*, XXI (1) junio-marzo, 1981, págs. 21-36.
- SUÁREZ ÁLVAREZ, C. «Iquitos, meca de la ayahuasca. Pacientes e impacientes», en *Cáñamo*, n.º 203, noviembre de 2014.
- SURRALLÈS, A. *An cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. CNR éditions, París, 2003.
- SUZUKI, D.T. *La gran liberación*. Mensajero, Bilbao, 1972.

- Svadhya yoga. Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació.* (Introducción, versión y selección de Josep M^a Duch i Plana con la colaboración de Artur Martí.) Col. Samadhi Marga. R. Dalmau editor, Barcelona, 2003.
- SWEDENBORG, E. *Del Cielo y del Infierno.* Siruela, Madrid, 2006.
- SZONDI, L. *Cain y el cainismo en la historia universal.* Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.
- TARDIEU, M., HADOT, P. «Gnostiques» (1 Le gnosticisme, 2. Les collections gnostiques, 3. Éléments d'analyse littéraire). *Enciclopaedia Universalis.*
- TARNAS, R. *Cosmos y psique.* Atalanta, Vilaür (Girona), 2009.
- TARRATS, M. *El Silenci. Real monestir de Santa Maria de Poblet.* Arxiu d'Etnografia de Catalunya (sin publicar), Tarragona, 2006.
- TART, Ch.T. «Estados alterados de la consciencia », en *X Seminario Internacional Estados modificados de Consciencia, psicoterapia y conocimiento.* Nivel 1 (ed. Josep M^a Fereicgla), 2008.
- TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje.* Un estudio sobre el terror y la curación. Grupo editorial Norma, Bogotá, Barcelona, 2002.
- TEODORETO DE CIRO. *Historias de los monjes de Siria.* (Introducción, traducción y notas de Ramón Teja.) Trotta, Madrid, 2008.
- TERESA DE JESÚS, Santa. *Libro de la Vida.* Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1987.
- . *Obras completas.* Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2015.
- TERESA DE LISIEUX. *Historia de un alma. Manuscritos Autobiográficos.* Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1989.
- THICH NHAT HANH. *Felicidad. Prácticas esenciales de mindfulness.* R.B.A., Barcelona, 2014.
- TIMIADIS, E. *Ser monjo. Un relat del monaquisme ortodox.* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1987.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. *Yogasutras de Patanjali* (Libro del samadhi o concentración de la mente). Barral, Barcelona, 1973.
- . *La filosofía Yoga. Un camino místico universal.* Kairós, Barcelona, 2006.
- TOLLE, E. *El poder del ahora.* Gaia Ediciones, Madrid, 2011 (orig. 1997).
- TOMÁS, A. *Shambala. Oasis de luz.* Plaza y Janés, Barcelona, 1982.
- TOMÉ, P. «De cacería simbólica a través del desierto chichimeca: La peregrinación a Wirikuta», en MELLONI, Javier (ed.). *El no-lugar del encuentro religioso.* Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid/Ávila, 2008.

- TORRADEFLOT, F. «(Auto) Biografies espirituals», en *Mística i diàleg interreligiós*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2007.
- TORRANCE, ROBERT M. *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*. Siruela, Madrid, 2006.
- TORRES, María. *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Plaza & Janés, Barcelona, 1994.
- TORT, E. *Converses amb Teresa Forcades*. Edicions dau, Barcelona, 2012.
- TOWNSEND, J.B. «Neochamanismo y el movimiento místico moderno», en DOORE (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, 1998, págs. 108-122.
- TRAGAN, P-R. «El mite bíblic dels orígens: algunes consideracions», en MÈLICH, MORETA, VEGA (eds.). *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*. Fragmenta editorial, Barcelona, 2011.
- TRUNGPA, Ch. *Shambala. La senda sagrada del guerrero*. Kairós, Barcelona, 2008.
- TRUSSONI, D. *Angelology. El libro de las generaciones* (novela). Planeta editorial, Barcelona, 2010.
- TURCAN, R.A. *Mithra et le mithriadisme*. PUF. «Que sais-je?», París, 1981.
- TURNER, V.W. «Profesiones religiosas. Estudio Antropológico». *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. VIII. Aguilar, Madrid, 1976.
- TURNER, V. «Muchona el Abejorro, intérprete de la religión»; «Un doctor ndembu en acción», en V. TURNER, *La selva de los símbolos*, 1980 (orig. 1967).
- . *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1980.
- . «Liminalidad y communitas»; «Communitas: modelo y proceso», en *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid, 1988.
- . «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas», en BOHANNAN, P. y GLAZER, Mark (eds.). *Antropología. Lecturas*. McGraw Hill, Madrid, Buenos Aires, 1993.
- TWAIN, M. *Diario de Adán y Eva*. Trama editorial, Madrid, 2000.
- Udāna. *La palabra del Buda* (versión, introducción y notas de Carmen Dragonetti). Barral Editores, Barcelona, 1972.
- ULLMAN, R. y REICHENBERG-ULLMAN, J. (eds.). *Místicos, maestros y sabios. Relatos de iluminación*. Kairós, Barcelona, 2009.

- ULSAMER, B. *Sin raíces no hay alas. La terapia sistémica de Bert Hellinger*. Luciérnaga, Barcelona, 2009.
- UNDERHILL, E. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta/Centro Internacional de Estudio Místicos, Madrid, 2006.
- . «Bosquejo histórico de la mística europea desde el comienzo de la era cristiana hasta la muerte de William Blake». Apéndice, en E. Underhill, *La mística*, 2006.
- . *La práctica del misticismo* (prólogo de Pablo d'Ors). Trotta, Madrid, 2015.
- UNIÓ DE RELIGIOSOS DE CATALUNYA. *Catalònia religiosa. Atles històric: dels orígens als nostres dies* (al cuidado de Joan Bada i Genis Samper). Editorial Claret, Barcelona, 1991.
- USHTE, T.; ERDOES, R. *De mémoire indienne. La vie d'un Sioux, voyant et guerisseur*. Plon (Terre Humaine), París, 1977.
- UZCÁTEGUI, O. *Samael Aun Weor, el Hombre Absoluto*. Edición del autor, Madrid, 1990.
- VALLÉS, F.M. *Visita guiada al Monasterio de Santa María de Poblet*. March Editor, 2001.
- VALLVERDÚ, J. «Hare Krishna», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris), n.º 8, 1990-1991, págs. 86-105.
- . «Nueva Vrajamandala: la comunitat normativa i utópica», en *El moviment Hare Krisna a Espanya. Un estudi antropològic* (tesis doctoral, vol. I Universitat Rovira i Virgili, 1997, págs. 163-264).
- . «La comunitat Hare Krishna: estil de vida i pràctica religiosa», en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 15-16, 2000-2001, págs. 57-87.
- . *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Arola editors, Tarragona, 2001.
- . *L'hinduisme*. UOC, Barcelona, 2006.
- VALPEY, K.R. *Krsna-Seva. La teologia de la adoración de las imágenes en el vaisnavismo Gaudiya*. Edición del autor, Córdoba (Argentina), 2008.
- VAN DE WETERING, J. *El espejo vacío: experiencias en un monasterio Zen*. Kairós, Barcelona, 1975.
- VAN DER VEER, M. «Taming the Ascetic: Devotionalism in a Hindu Monastic Order». *Man* (n.s.) 22, 1987, págs. 681-695.

- VAN GENNEP, A. *Les rites de passage. Etude systématique des rites*. Picard, París (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1987).
- VEDA VYASA DAS ADHIKARI. *Cómo llegar a ser vaisnava*. Fondo Editorial Bhaktivedanta, Brihuega/Guadalajara, 1983.
- VEGA, A. «Introducción», en *Maestro Eckhart. El fruto de la nada*, págs. 11-32.
- VELASCO, C. «Sufismo, una realidad esclarecida. La espiritualidad en la vida cotidiana». Casa Asia, Barcelona, 2003.
- VENTURA, M. «Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila», *Nuevo Mundo/mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/61200#text>, 2011.
- . «Chamanismo, liderazgo y poder indígena: el caso tsachila», en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n.º 1, 2012, págs. 91-106.
- . *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*. Flacso/Abya Yala/UAB/IFEA, Quito, Barcelona, Lima, 2012.
- VIAN, F. «Al margen de la ciudad. Misterios y cultos extáticos», en H.Ch. PUECH (dir.). *Las religiones antiguas*, II. Siglo XXI, México, Argentina, España, 1977.
- Vida de Jesús dictada por él mismo*. Centro de Estudios de Ciencias Universales, Barcelona, 1999.
- Vida de Milarepa, sus crímenes, sus pruebas, su nirvana* (prólogo y notas de Jacques Bacot). Editorial Labor, Barcelona, 1975.
- Vida de Milarepa* (edición y traducción del tibetano de Iñaki Preciado Ydoeta). Anagrama, Barcelona, 1994.
- VIDAL MANZANARES, C. *Buda. Vida, leyenda y enseñanzas*. Martínez Roca, Barcelona, 1994.
- VILA I TRONCHONI, J. *Plantas maestras, un camino de sanación. Deja que suceda*. Índigo, Barcelona, 2010.
- VILANOVA, E. *Història de la teologia cristiana* (vol. I. Des dels orogens al segle xv). Facultat de Teologia de Barcelona/Editorial Herder, Barcelona, 1984.
- VILLALBA, P. *Ramón Llull essencial. Retrat d'un pare d'Europa*. Libros de vanguardia, 2016.
- VILLOLDO, A. *Chamán, sanador, sabio (Cómo sanarse a uno mismo y a los demás con la medicina energética de las Américas)*. Ediciones Obelisco, Barcelona, 2007.
- . *Las cuatro revelaciones. La sabiduría, el poder y la gracia de los Guardianes de la Tierra*. Sirio, Málaga/México/Buenos Aires, 2011.

- VISHNU DEVANANDA, S. *El libro del Yoga*. Alianza editorial, Madrid, 1975.
- . *Meditación y mantras*. Edición abreviada. Alianza editorial, Madrid, 1988.
- VISHNU SHARMA, *Pantxatantra, faules de Visnu Sharma*. Col·lecció Samadhi Marga, Barcelona, 2003.
- VITRAY MEYEROVITCH, E. de. *75 cuentos sufíes. Los caminos de la luz*. José de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2004.
- . *Rûmî et le soufisme*. Seuil, París, 2005 (orig. 1977).
- VIVEKANANDA SWAMI. *Filosofía Yoga. Sobre el Raja Yoga o conquista de la naturaleza interna*. Diana, México, 1975.
- VOGELMAN, D.J. *El Zen y la crisis del hombre*. Paidós, Buenos Aires, 1967.
- VOGT, E.Z. «The ceremonies of the Shamans», en *The Zinacantecos of Mexico. A Modern Maya way of Life*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, Chicago, 1970.
- . *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada* (dos vols.) Alianza forma, Madrid, 1982.
- WALLON, P. *Le paranormal*. PUF. «Que sais-je?», París, 1999.
- WASSON, R.G. «Magic Mushroom». *Life*, 10 de junio (versión castellana: «En busca del hongo mágico», www.imaginaría.org/wasson/wasson.htm), 1957.
- . *SOMA: Divine Mushroom of Immortality*. Mouton, Nueva York/La Haya, 1968.
- . «Presentación», Álvaro ESTRADA, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, 1977, págs. 9-22.
- . *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- . «Los hongos alucinógenos de México: Una investigación sobre los orígenes del concepto religioso entre los pueblos primitivos» (1960), en HUXLEY, WASSON, GRAVES, *La experiencia del éxtasis 1955-1963*. Pioneros del amanecer psiconáutico, 2003.
- WASSON, R.G., KRAMRISCH, S., OTT, J. y RUCK, C.A.P. *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- WATTS, A.W. *El camino del Zen*. Edhasa, Barcelona, 1971.
- . *Formas del Zen. Y otros ensayos sobre el Zen y la experiencia espiritual*. Editorial Dedalo, Buenos Aires, 1975.
- . *El camino del Tao*. RBA, Barcelona, 2006 (orig. 1976).

- , HUXLEY, A. y otros. *Qué es la iluminación. Exploraciones en la senda espiritual*. (Edición a cargo de John White). Kairos, Barcelona, 2007.
- WEHR, G. *Maîtres spirituels de l'Occident. Vie et enseignement*. Le courrier du Livre, París, 1997.
- WHITE, L. «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, 155, n. 3.767, págs. 1.204-1.207.
- WILBER, K. *Diario*. Kairos, Barcelona, 2001.
- , *Boomeritis. Un camino hacia la liberación*. Kairos, Barcelona, 2004.
- , *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Kairos, Barcelona, 2005.
- , «Los dominios lejanos de la naturaleza humana», «Las profundidades de lo divino» y «El camino ascendente es el camino descendente», en *Sexo, ecología, espiritualidad. El alma de la evolución*. Gaia Ediciones, Madrid, 2005.
- , *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*. Kairos, Barcelona, 2006.
- , *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*. Kairos, Barcelona, 2007.
- , *Después del Edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Kairos, Barcelona, 2008.
- , «La meditación y la psicoterapia» y «Meditación e interiorización», en *Psicología integral*. Kairos, Barcelona, 2010.
- WITTKOWER, R.Y.M. *Nacidos bajo el signo de Saturno*. Cátedra, Madrid, 1982.
- WYATT, H.C.R.K. *Narayan as a Brahman Writer*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1997.
- XIFRA, N. *Confessions d'un exmonjo de Montserrat*. El llamp, Barcelona, 1991.
- , *El 19 de juliol de 1936 al monestir de Montserrat*. Editorial Pòrtic, Barcelona, 1973.
- YADUNANDANA, Dasa. «Curso de Introducción al Bhakti Yoga», Vaishnava Training and Education, presentado por Yadunandana Dasa, s/f.
- , «Mirabai». University of Wales, Lampeter (no publicado), 2007.
- , *Vaishnava Sannyasis in Modernity: Their Lives and Challenges. A Critical Insider Researches the Sannyasa Order in the International Society for Krishna Consciousness*. University of Wales Trinity Saint David. MA dissertation, 2011.

- YADUNANDANA, Swami. «Memorias de Yadu. Un monje Hare Krishna», en *El sofà blau. Migdiades amb el Joan Prat*. Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social, Tarragona, 2012.
- YANG, P.; PRAT, J.M. *Chi Kung cristiano* (Chi tu chi kung). Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, 2008.
- YENSEN, R. *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1998.
- Yoga Sutras de Patanjali* (trad. de Dharmachari Swami Maitreyananda). Fundación Aurobindo de Yoga Integral, Buenos Aires, s/f.
- YOGANANDA, P. *Autobiografía de un Yogui. Self-realization Fellowship*. Los Ángeles, 2008.
- ZARAGOZA, J. «Mitologia grega i romana», *Tradicionari, vol. VIII. L'univers màgic. Mites i creences*. Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2007.
- ZHUANG (Maestro). *Zhuang Zi*. RBA Coleccionables, Barcelona, 2007.
- ZOHAR. *Antología del Zohar* (versión y recopilación de Marcos-Ricardo Barnatán). Editorial Edad, Madrid/Buenos Aires, 1996.
- . *El Zohar*. Traducido, explicado y comentado (5 vols.) Ediciones Obelisco, Barcelona, 2006.
- . *Zoar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah* (edited by Gershom G. Scholem). Rider and Company, Londres, 1977.
- ZWEIG, S. *Franz Anton Mesmer*. Edicions G.P., Barcelona, 1959.
- . *La curación por el espíritu. Mary Baker-Eddy. S. Freud*. Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1965.

Notas

1. Los comentarios sobre el Génesis son numerosos: véanse algunos de J.D. Caputo (2014), «El hermoso riesgo de la creación: sobre el Génesis ad literam (casi)», H. Corbin (1983), «La Génesis, mythe de la chute»; Lluís Duch (1990), «Nostàlgia del paradís perdut»; Mircea Eliade (1971), «Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologie»; J.G. Frazer (1981), «Las edades tempranas del mundo»; Erich Fromm (1971), *Y seréis como dioses*; Pierre Gisel (1993), «Nature et création selon la perspective chrétienne»; Robert Graves y Raphael Patai (1969), *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*; Edmund Leach (1969), «Genesis as myth»; D. Leger (1982), «Apocalyptique ecologique et «retour» de la religion»; Nicolas Lossky (1993), «L’homme, roi de la création»; José Antonio Marina (2008), «El Paraíso» y «¿Existe el paraíso?» (2008); Thomas Merton (1975), «La reconquista del paraíso»; Elaine Pagels (1990), *Adán, Eva y la serpiente*; Paracelso (2007), «Hombre y creación»; Theodor Reik (1975), *La creación de la femme. Essai sur le mythe d’Eve*; Paul Ricoeur (1969), «El antagonismo entre el mito académico y el mito del destierro»; José Saramago (2009), *Cain*; Leo Strauss (1981), «Sur l’interpretation de la Genèse»; L. Szondi (1975), *Cain y el cainismo en la historia universal*; Pius-Ramon Tragan (2011), «El mite bíblic dels orígens: algunes consideracions»; Mark Twain (2000), *Diario de Adán y Eva*. Incluso una canción del Dúo Dinámico gira en torno a Eva y Adán.
2. Otros grandes textos tocan directamente el tema. Así: George Steiner (2014, orig. 1974), *Nostalgia del absoluto*; Lynn White (1967), «The Historical Roots of Our Ecological Crisis» y Ken Wilber (1995, orig. 1981), *Después del Edén. Una visión interpersonal del desarrollo humano*.
3. Además de la bibliografía general, para una primera panorámica sobre el tema del chamanismo y el neochamanismo, hay dos colecciones de libros en castellano muy útiles: la primera es la Biblioteca de la Nueva Conciencia de la editorial Kairós, con varios textos de compilación o *Reading* indispensables como *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, editado por Gary Doore (1998, 3ª ed.); *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*, compilado por Jeremy Narby y Francis Huxley (2005). En la misma editorial pueden consultarse textos sobre psicología transpersonal que a menudo incluyen tratados sobre chamanismo, por ejemplo R. Walsh y F. Vaughan (1994, 6ª ed.), M. Almendro (1999) o la publicación casi sistemática de autores como Abraham Maslow, Stanislav Grof o la obra completa, o casi, de Ken Wilber. También libros específicos sobre el tema de Almendro (2008), Fericgla (2000), Harner (2015) y otros.

La otra colección es la dirigida por el doctor Josep M^a Fericgla. Se titula *Cogniciones* y se enmarca en la editorial de Los libros de la Liebre de Marzo. En *Cogniciones* se han publicado textos importantes de Jonathan Ott, Stanislav Grof, Giorgio Samorini, Richard Yensen, Jose Carlos Bouso, Albert Hoffmann y, por supuesto, los libros escritos por el propio Josep M^a Fericgla, ya sea en su calidad de autor único, compilador

o prologuista. También resultan útiles algunas compilaciones como la de José M^a Poveda, titulada *Chamanes, el arte natural de curar* (1997), que agrupó diversos autores y textos, teóricos y prácticos, sobre la temática. Igualmente, para una perspectiva global es útil *Psiconautas. Exploradores de la consciencia* (2000) en la que su autor, el inquieto Juanjo Piñeiro, entrevista a algunos de los más grandes psiconautas y filósofos de la expansión de la consciencia.

4. Mi mujer, que es psicoanalista, me hizo observar que la iniciación del psicoanalista es similar: el futuro terapeuta, antes de poder escuchar y analizar los conflictos y traumas de los demás, debe seguir un largo proceso de revisión y análisis de sus propios procesos psíquicos, lo que le permitirá adquirir las competencias suficientes para escuchar el inconsciente de sus pacientes. Asimismo, me confiesa que a sus alumnos les cuenta sin tapujos que con frecuencia detrás de un buen psicoanalista hay un gran neurótico que, precisamente por su aceptación y superación de sus conflictos internos, ha podido convertirse en terapeuta de los demás. La similitud con el «sanador herido» del chamanismo o neochamanismo parece clara.
5. Uno de los tipos más antiguos de seres «sobrehumanos» es el «Señor o Señora de los Animales» ligado a los grupos que practican la caza-recolección. El Señor de los animales mora en espacios inhabitados y «la función más manifiesta del ser en cuestión es la de conceder o negar la caza al cazador». Este último establece relaciones recíprocas con el señor de los animales a través de ofrendas (Brelich, 1977: 44-45).
6. Véase, en la bibliografía general, las monografías de G. Reichel-Dolmatoff (1978); M. Harner (1972); J.P. Chaumeil (1983); M. Perrin (1997) y, entre los españoles, J.M. Fericgla (1994), Alexandre Surrallés (2003) y Montserrat Ventura (2013). Surrallés y Ventura son discípulos de Ph. Descola y en sus textos se interesan poco por el chamanismo.
También son de lectura apropiada los textos de Alfred Metraux (1973); Carlos Junquera (1991) y R. Torrance (2006) referidos al chamanismo amazónico.
7. En la segunda parte del libro, titulada «Curación», cuenta su experiencia. Muy sintéticamente: «[...] Mi cuerpo se distorsiona y tengo mucho miedo, los miembros de alargan y se separan, mi cuerpo ya no me pertenece, después sí [...]. La historia de mi vida se despliega ante mí, en un torrente de miedo y autodesprecio. Vuelvo a entrar, y veo el chamán, Santiago; ¡se ha convertido en un tigre! [...]. Vomito fuera y cago. Siento como se evacúan el miedo, las aborrecibles situaciones del pasado. Vuelvo a incorporarme al grupo, calmado, ahora flotando en colores y visiones maravillosas» (Taussig, 2002, págs. 248-249).
8. Para redactar las páginas que siguen, he tenido en cuenta la obra de tres autores: Jesús Contreras, autor de una tesis doctoral sobre Chinchero, un pueblo quechua cercano al Cuzco, publicada con el título de *Subsistencia, ritual y poder en los Andes* (1985), y de otros artículos sobre el tema; Gerardo Fernández Juárez, profesor de Antropología que enseña en Toledo y autor de una bibliografía extensísima sobre *yatiris* y *ch'amakanis* en el altiplano aymara de Bolivia. He consultado y leído fundamentalmente los libros publicados en 1999, 2004 y 2012 (véase bibliografía general), así como un interesante dossier preparado con Francisco M. Gil y titulado *El culto a los cerros en el mundo andino* (2008).
9. Jesús Contreras (1972) aporta otros motivos para llegar a ser *paqo*: «Mi madre me había nacido para esto»; por deseo de Dios manifestado a través de una revelación en sueños o mediante alguna otra señal, como ser alcanzado por un rayo (señal ya mencionada); la extrema pobreza de la persona; masticando coca y ofreciendo sebo de vicuña a los *auquis* al mismo tiempo que se crea en ello; haciendo práctica uno mismo o

9. Jesús Contreras (1972) aporta otros motivos para llegar a ser *paqo*: «Mi madre me había nacido para esto»; por deseo de Dios manifestado a través de una revelación en sueños o mediante alguna otra señal, como ser alcanzado por un rayo (señal ya mencionada); la extrema pobreza de la persona; masticando coca y ofreciendo sebo de vicuña a los *auquis* al mismo tiempo que se crea en ello; haciendo práctica uno mismo o aprendiendo de otro que ya sabe (Contreras, 1972, pág. 413).
- En el caso de los *yatiris* aymaras hay que añadir otras condiciones o predisposiciones, como ser gemelos, aquellos que nacen de pie, con más dedos de los que tocan o bien ciertas marcas, defectos o malformaciones. En otro registro se encuentra aquel sujeto que ha sufrido una enfermedad muy grave y desconocida de la que se cura de forma milagrosa. También haber tenido un sueño con un mensaje claro: ser llamado al destino de *yatiri* (Gerardo Fernández Juárez, 1999, págs. 126-127).
10. Además de *yatiris*, en el chamanismo aymara aparece otro personaje, el *ch'amakani* que en traducción literal es el «dueño de la oscuridad» y que como su denominación indica solo trabaja por la noche poseído por los espíritus. El *ch'amakani* es temido por su alto poder y su vínculo con las tinieblas y lo tenebroso (Fernández Juárez, 2004, pág. 40).
11. Para un libro de homenaje a mi buen amigo Joan Frigolé y dada su vinculación familiar con México, preparé un texto titulado: «Xamans i neoxamans a Mèxic: petits apunts per a Joan Frigolé», que salió publicado en 2016. Algunas de las informaciones que aparecen allí, las he incorporado en estas páginas.
12. Para desarrollar el tema he tenido en cuenta el libro clásico de Marcelle Boutellier, *Chamanisme et guérison magique* (1950), que, a pesar del título genérico, se centra exclusivamente en los indios de las praderas y de los bosques de Estados Unidos. También he tenido en cuenta, aunque con escaso resultado, el libro de Edward S. Curtis (1994) *Chamanes y deidades* sobre los kwakiutls y *Caballo Loco, chamán y guerrero*, un siux estudiado por Bernard Dubant (1992). De todas formas, la información más útil es la contenida en el libro de John Neihardt (1998), *Alce Negro habla*, y sobre el mismo personaje, Alce Negro. J.E. Brown (1980) *La pipa sagrada. Ritos sioux*. También he utilizado abundantemente Tahca Ushte / Richard Erdoes (1977) *De mémoire indienne. La vie d'un sioux, voyant et guérisseur*.
13. José Alcina Franch (2000), *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*.
14. Cuando hablamos de posesión, inmediatamente nos vienen a la mente las imágenes de la película *El exorcista* (1973), en la que la pobre niña, Reagan, sin comerlo ni beberlo, es poseída por el diablo. En otras palabras, en nuestra cultura la posesión es siempre algo diabólico y recibe el nombre genérico de «inauténtica». Por el contrario, la literatura antropológica sobre cultos de posesión auténticos es amplísima, y en todos los casos aquí la posesión por los espíritus es buscada como uno de los mecanismos más preciados de contacto y diálogo con el mundo de los espíritus.
15. Véase Michel Leiris (1980), «Culte des Zâr et chamanisme», en su libro *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*, y Victor Turner, con dos textos claves: «Muchona el abejerro, intérprete de la religión» y «Un doctor Ndembu en acción», ambos publicados en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (1980).
16. Lluís Mallart se ha referido al tema en diversas ocasiones: la monografía ya citada de 1983; «El relato iniciático de un gran terapeuta» (1993), que aparece en un libro colectivo, coordinado por el mismo autor y titulado *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún* (1993), con otros especialistas

prácticas terapéuticas de un chamán africano: MBA OWONA. Y sobre estos textos, el cineasta Ricardo Iscar filmó un excelente DVD titulado *Dansa als esperits* (2009).

17. Principalmente, Mihály Hoppál, que fue presidente de la International Society for Shamanic Studies y experto en el chamanismo de Siberia, Manchuria, Corea y China. Su artículo se titula «¿Qué es el chamanismo siberiano?». Otro clásico es Waldemar Bogoras, que a finales del siglo XIX fue exiliado a Siberia nororiental por sus actividades revolucionarias y decidió estudiar a los nativos de la región, cosa que hizo en su monografía *The Chukchee*, que no conozco de primera mano. Sí un breve texto titulado «Condenados por la inspiración» (2005, orig. 1904), sobre las dificultades de convertirse en chamán. También me ha resultado útil el epígrafe de Robert M. Torrance, «El corazón del chamanismo. Eurasia central y septentrional» de su libro *La búsqueda espiritual* (2006).
18. Gilbert Rouget, autor del libro titulado *La musique et la transe* (1980), distingue dos grandes modalidades de trance: el *cataléptico*, en el que el cuerpo del chamán está rígido, vacío y ha sido abandonado por el alma que viaja a otros mundos, y el trance *dramático*, en el que el chamán poseído canta, baila y toca el tambor en una especie de representación teatral en la que desgrana sus aventuras y hazañas en el mundo de los espíritus y se comporta como un auténtico *showman*. En catalán utilizamos el concepto «*esperitat*», es decir, el que está dominado o poseído por los espíritus.
19. En el libro titulado *Chamanes a través de los tiempos* compilado por J. Narby y F. Huxley (2005), la primera parte incluye a escritores que hablan del chamanismo desde los siglos XVI-XVII hasta aproximadamente 1910, cuando Franz Boas se interesa por el tema. La visión de estas épocas es claramente negativa y los conceptos más frecuentes son los de «pastores del diablo», «mago vil», «impostores», «juglares», «descarriados» y otras lindezas por el estilo para referirse a ellos.
20. Los aspectos sacramentales o rituales alrededor del peyote ya habían merecido la atención del antropólogo Weston La Barre, autor de un texto clásico titulado *The Peyote Cult* (1938) y traducido al castellano en 1980. También el escritor maldito francés Antonin Artaud escribió abundantemente sobre el tema en su libro *Los Tarahumara* (1974), al igual que hizo asimismo el ya mencionado Aldous Huxley en *Las puertas de la percepción* (1956). En este último caso no habla tanto del bulbo vegetal como del sulfato de mescalina.
21. *Una realidad aparte* (nuevas conversaciones con Don Juan), 1974; *Viaje a Ixtlán* (las lecciones de Don Juan), 1975 y *Relatos de poder* (1976).
22. Un libro pionero de Daniel Noel, titulado *Seeking Castaneda* (1976) y pronto traducido por Kairós (1977) con el título *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de «Las enseñanzas de Don Juan»*. En el libro se recogen las opiniones de tres antropólogos profesionales –Edward H. Spicer, Edmund Leach y Weston La Barre– que resultan ser demoledoras, mientras que otros expertos –psicólogos, ensayistas diversos, novelistas y periodistas– se deshacen en elogios sobre Castaneda y Don Juan.
23. Al preguntarle si él se considera un chamán, me contestó que cuando está entre los shuars sí, pero fuera del contexto amazónico ya no. Así que, seguramente, él no estaría de acuerdo en ser integrado en la categoría de neochamán como es el caso.
24. Entre ellos, Joan Halifax, antropóloga médica, profesora universitaria y exdirectora de Ojai Foundation. Es autora de un libro muy citado, *Shamanic Voices. A survey of Visionary Narratives* (1979) (traducido en

neochamán como es el caso.

24. Entre ellos, Joan Halifax, antropóloga médica, profesora universitaria y exdirectora de Ojai Foundation. Es autora de un libro muy citado, *Shamanic Voices. A survey of Visionary Narratives* (1979) (traducido en México como *Las voces del chamán*, 1995), y también de *Shaman, the Wounded Healer* (1988). Halifax es actualmente monja zen y explica la conexión de ambas disciplinas en su artículo «El viaje del chamán: la senda budista» (1988). También Luis Eduardo Luna, antropólogo que nació y creció en la Amazonia colombiana y fue profesor en la universidad de Estocolmo. Experto en plantas maestras y especialmente de la ayahuasca y de su utilización como sacramento en el Santo Daime y en la União do Vegetal. Dirige *Wasiwaska*, Centro de Investigación para el Estudio de las Plantas Psicointegradoras, Artes Visionarias y la Conciencia, ubicado en Brasil. Es autor de *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* (1986), que acompañó de un excelente reportaje titulado *Don Emilio y sus doctorcitos* (1982), que puede verse en Youtube. Con Pablo Amaringo, el «pintor de la ayahuasca», publicó otro libro, *Ayahuasca Vision. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* (1991). Jeremy Narby, a su vez, es antropólogo canadiense y doctor por la Universidad de Stanford. Ya he citado su libro *The Cosmic Serpent. DNA and the Origin of Knowledge* (1995), traducido al castellano por la editorial Swan. En 2010 publicó un nuevo libro, *Psychotropic Mind. The World According to Ayahuasca, Iboga and Shamanism*, que no conozco de primera mano. Una antropóloga y escritora chilena –Sonia Montecino– publicó en 1999 *Sueño con menguante. Biografía de una machi, Carmela Romero, chamana mapuche*. El nivel de empatía entre la chamana y la antropóloga es excepcional y deja entrever que también esta última se convirtió en machi.
25. Entre los psicólogos y psiquiatras, cabe mencionar a Stanley Krippner, doctor en psicología, parapsicólogo y experto en estados alterados de consciencia. También ha investigado sobre sueños telepáticos, hipnosis y chamanismo en general. Un buen artículo suyo es «Los chamanes: primeros curadores» (1998). Stanislav Grof es conocido por su técnica de respiración holotrópica y por su temprana utilización del LSD en las terapias de sus pacientes. Es interesante su artículo «El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica» (1998). Claudio Naranjo, psiquiatra chileno y continuador de Fritz Perls en el famoso Instituto Esalen, de California, es experto en eneagramas, meditación, gestalt y terapias espirituales. Además de algunos artículos sobre el tema, 1976 y 1999 en bibliografía general, cabe mencionar su libro *Ayahuasca. La enredadera del río celestial* (2012). Otro psiquiatra es el australiano Roger Walsh, profesor de la Universidad de California que publicó *The Spirit of Shamanism* (1991), en el que propone una lectura psicológica (occidental) sobre las técnicas chamánicas tradicionales. También Richard Yensen, doctor en Psicología y autor de *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia* (1998). Entre los españoles, Manuel Almendro, introductor de la psicología y la psicoterapia transpersonal en España, es autor de un texto de síntesis *Chamanismo: la vía de la mente nativa* (2008) que dedica a Stanley Krippner, superviviente de la California legendaria. Últimamente, José Carlos Bouso, junto con Beatriz Caiuby Labate, ha publicado una compilación muy interesante y completa, titulada *Ayahuasca y salud* (2013). Finalmente, Jacques Mabit, médico francés que trabajó en Perú con Médicos sin Fronteras y fundó Takiwasi, en la selva amazónica peruana, en Tarapoto. Trata toxicómanos de todo el mundo con ayahuasca que viven en régimen de comunidad inspirada, parece, en Alcohólicos Anónimos. En un hermoso texto titulado «La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón» (1999), explica lo que es Takiwasi y el uso terapéutico de la ayahuasca.

ni nada de azúcar; se suele hacer en un lugar aislado, en la selva [...]. El cuerpo se fortalece. El propio vegetal es quien te enseña, por eso las llamas “plantas maestras”» (Vila, 2010, pág. 82).

28. Es autor de muchos libros. Yo conozco tres, dos de los cuales sobre María Sabina, titulados respectivamente *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos* (2002) y *La magia de los curanderos mazatecos: después de María Sabina*, y otro titulado *Camino del guerrero, camino del chamán* (2009), sobre un taller ideado por Castaneda. Sus libros son tan apasionados como deslavazados, lo que a veces dificulta su lectura.
29. La salida a Capafonts tuvo lugar en marzo de 2013. Los dos queros habían sido invitados por Lidia H., seguidora del chamanismo y el neochamanismo andino.
30. Mei Samarra fundó, junto con su marido, un centro de terapias alternativas en Tarragona, con el nombre de Alkimia. Invitadas frecuentes eran las neochamanas brasileñas Leticia Tui y Desirée Oliveira, con las que se inició en Brasil. También otro neochamán, Toni Paixao, visitó con frecuencia el centro con cursos de confección de tambores chamánicos. Los tambores surgidos de sus manos son realmente espectaculares. Hace un par de años, Mei Samarra y su marido Stephan se trasladaron a vivir a Barcelona, donde continúan con las mismas actividades.
31. Parfraseo la famosa expresión de Paul Éluard: «Hay otro mundo, pero está en este».
32. Fue publicado en el libro colectivo *Els nous imaginaris culturals* con el título de: Taller «Lánzate a volar»: Temascal (2012, pág. 312).
33. En su tambor chamánico está pintada la cabeza de un lobo y él luce unas rastas tan enmarañadas como espectaculares.
34. Yo ayudaba en esta tarea y en un determinado momento sugerí colocar un poco de papel de periódico debajo de las ramitas para encender mejor el fuego. Alpaca Loca me fulminó con la mirada y la voz indicándome que un fuego sagrado para calentar al rojo vivo las «abuelitas» *jamás* podía ser encendido con papel de periódico. Parece que mi sugerencia era blasfema, cosa de la que, obviamente, yo era ignorante.
35. «Madre, escúchame, te elevo mi canto, invoco la visión que guíe mis pasos». También: «Agua es mi sangre, tierra es mi cuerpo, viento mi aliento y fuego mi espíritu». «Tamborcito, tamborcito, ayúdame a cantar (bis) para que salga mi voz (tres veces), y que llegue donde tenga que llegar. Al corazón de mi hermano, al corazón de mi hermana, al corazón de mi pueblo, al corazón, al corazón (bis)». Y vuelta a empezar: «Volando alto como el pájaro de fuego, estamos unidos con plumas, con plumas construimos nuestra sala».
36. Las ocasiones concretas fueron en un taller titulado «Estados modificados de consciencia: psicoterapia y conocimiento» (2008); taller de jarabe amazónico (2010) y otro taller con el título «Las tres vías del corazón» (2013), todos realizados en Can Benet Vives.
37. En el verano de 2015 viajé con mi hijo por el País Vasco. Joan, que así se llama mi hijo, me invitó a un concierto de Daddy Yankee, una estrella latinoamericana del reguetón. No sin cierta prevención acudí al espectáculo en el que por supuesto debía ser el más viejo del lugar. Pero lo que realmente me llamó la atención fue cómo las y los jóvenes entraban en una especie de estado de trance o de éxtasis con su ídolo, de quien conocían absolutamente todas las canciones y melodías. A este estado de conciencia expandida, ayudaba, obviamente, el alcohol que se injería, los porros y supongo que la coca que se dejaba presentir por

37. En el verano de 2015 viajé con mi hijo por el País Vasco. Joan, que así se llama mi hijo, me invitó a un concierto de Daddy Yankee, una estrella latinoamericana del reguetón. No sin cierta prevención acudí al espectáculo en el que por supuesto debía ser el más viejo del lugar. Pero lo que realmente me llamó la atención fue cómo las y los jóvenes entraban en una especie de estado de trance o de éxtasis con su ídolo, de quien conocían absolutamente todas las canciones y melodías. A este estado de conciencia expandida, ayudaba, obviamente, el alcohol que se ingería, los porros y supongo que la coca que se dejaba presentir por las continuas entradas y salidas del baño no siempre motivadas por las necesidades fisiológicas.
38. Véase *Coloquio internacional sobre los orígenes del gnosticismo*. Congreso de Mesina, 1966. También Hans Jonas (2000 y 2003), Josep Montserrat (1983), Antonio Piñero y Josep Montserrat (2011) y Francisco García Bazán (2003 y 2007) en bibliografía general.
39. Entre las fuentes primarias acostumbran a citarse el *Corpus Hermeticum*, los libros sagrados de los mandeos, las fuentes cristiano-coptas de Nag Hammadi, el *Codex Askewianus* con el tratado de *Pistis Sophia*, etc., mientras que las secundarias están integradas por los escritos de los heresiólogos cristianos, principalmente *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon, siglo II; los escritos de Hipólito de Roma (siglo III), denominados *Refutatio* y otros textos de Plotino y Porfirio.
40. La historia del hallazgo la cuenta Josep Montserrat (1983), Antonio Piñero y Josep Montserrat (2011) y, casi como un relato de aventuras, Elaine Pagels en su libro *Los evangelios gnósticos* (2006).
41. Véanse los dos volúmenes editados con el título de *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos* (I) y (II) en Editorial Trotta.
42. Lo editan Piñero, Montserrat y García Bazán (2011) y también Andrés Guijarro (2012).
43. Véase el capítulo titulado «Ortodoxia y herejía: las minorías en la historia», de mi libro *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (2007, 3ª ed.).
44. Son diversas, y las mejores que he leído son las de H. Jonas (2000), «El mito gnóstico como objetivación»; E. Vilanova (1984), «La doctrina gnóstica»; Jean Doresse (1979), «La doctrina. Temas generales». Por supuesto, también los textos ya citados: «Introducción general» de Josep Montserrat (1979) a *Los gnósticos*; el epílogo de Jonas (2000-2003) «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo»; «Gnosticismo y mundo moderno», de Agustín Andreu (2000), que figura como estudio introductorio a *La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; «Introducción general» de F. García Bazán (2003) a *La Gnosis eterna*; «Introducción general» de Antonio Piñero y José Montserrat (2011) a *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (vol. I); la «Introducción» de Andrés Guijarro (2012) a su *Antología de textos gnósticos y herméticos*.
- También resultan útiles e ilustrativos los artículos publicados en algunas enciclopedias y diccionarios especializados, por ejemplo: «Gnosticismo», de Manuel Guerra, en su *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, 1998; «Gnosis, gnosticismo, el conocimiento gnóstico» de Giovanni Filoramo, en *Diccionario Akal de las religiones*, 2001; «Gnosticismo» de J. Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, (1965), y «Gnostiques. Le gnosticisme, les collections gnostiques, Éléments d'analyse littéraires» de Michel Tardieu y Pierre Hadot, en *Encyclopaedia Universalis*.
45. Véase Kurt Rudolph (1979): «La religión mandea», en bibliografía general.

Cataluña, en el antiguo seminario de Barcelona. En mi diario de 18 de julio de 2006 dejé escrita mi primera impresión sobre Mario Saban que copio y traduzco: «La conferencia de este profesor ha sido brillante. Habla a unas velocidades increíbles, introduce temas y problemas, dibuja esquemas en la pizarra, se hace preguntas, intercala silencios bien estudiados, se mueve y escribe continuamente (a menudo con grafía hebrea) y el resultado es fulgurante y electriza al personal. Es un auténtico torbellino intelectual. Sus conocimientos y su erudición sobre la cábala (o kabalá como él dice) son increíbles y su forma de comunicarlos tan personal y convincente que te cautiva al instante».

48. Formé parte del tribunal junto con Manuel Almendro y Josep Gallifa, en noviembre de 2015.
49. Además de los textos clásicos *Sefer-ha-Ietzirah* (Libro de la Creación), el *Sefer-ha-Bahir* (Libro de la Claridad) y parcialmente el *Sefer-ha-Zohar*, he leído los libros de: Rabi Iejiel Bar Lev (2009), *El canto del alma. Introducción a la Cábala*; Yitzhak R. Ginsburg (2006), *What do You Need to Know About Kabbalah*; Roland Goetschel (2002), *La Kabbale*; Federico González y Mireia Valls (2006), *Presencia viva de la Cábala*; Moshe Idel (2005), *Cábala. Nuevas perspectivas*; Juli Peradejordi (2012), *La Cábala*; Alexandre Safran (1998), *Sabiduría de la Cábala*; Mario Satz (2011), *Qué es la Kábala*; J.H. Laenen (2006), *La mística judía, una introducción* y, por supuesto, a Gershom Scholem (1985, 2001, 2003, 2006 en bibliografía general). También el dossier del curso de Mon Juïc (2006) *La Càbala jueva*.
50. Los cinco mundos son, desde el superior al inferior: *Adam Kadmon* (Hombre Primordial); su característica es la plenitud, el Pleroma de los gnósticos. Pertenece a la dimensión de *Keter* y es fruto de la primera contracción del infinito o Ein-Sof; el segundo es *Atzilut*, que pertenece a la sefirá de *Jojmá*. *Atzilut* es el universo de la emanación que contiene en potencia toda la creación. *Briá* es el tercero, se corresponde con Biná y es el mundo del pensamiento donde se crea algo de la nada. *Briá* está separado de *Atzilut* por una cortina cósmica. El mundo de *Yetzirah* es el de la creación, un mundo de emociones que pertenece a las seis dimensiones inferiores, *jesed*, *guevurá*, *tiferet*, *netzaj*, *hod* y *yesod*, y se denomina también el mundo de los ángeles. El quinto y último es *Asiá*, pertenece a la dimensión de *Maljut* (el reino) y es el universo de las formas, de la acción, de la materia y del mal.
51. La primera grafía o denominación es la que da Mario Saban, la segunda es la de Harold Bloom.
52. Los dos últimos libros de Mario Saban se centran precisamente en los misterios citados: *maasé Bereshit, El misterio de la creación* (2013), y *La cábala, la psicología del misticismo judío* (2016), centrado en la *maasé Merkabá*.
53. El viaje a Israel fue en la Semana Santa de 2008, los integrantes –23 en total– aparecen en mi diario clasificados en dos grandes categorías: los cristianos/as y los «esotéricos/as», según los intereses que animaban a unos y otros.
54. Cuando fui el tutor de su tesis sobre el Maasé Bereshit, le sugerí un apartado en el que contara sus vivencias podríamos decir que «paranormales». Lo escribió con cierta desgana, pero lo hizo disciplinadamente. De todas formas, me comunicó que en la publicación lo eliminaría, pues no le apetecía en absoluto contarlos. Así que yo mismo le sugerí eliminarlo de la misma tesis, como así hizo rápidamente y con cierto alivio.
55. Soy plenamente consciente de que las próximas líneas son sencillamente un pequeño esbozo sin mayores pretensiones. He procurado hablar únicamente de aquellos períodos, autores o textos que conozco de primera

54. Cuando fui el tutor de su tesis sobre el Maasé Bereshit, le sugerí un apartado en el que contara sus vivencias podríamos decir que «paranormales». Lo escribió con cierta desgana, pero lo hizo disciplinadamente. De todas formas, me comunicó que en la publicación lo eliminaría, pues no le apetecía en absoluto contarle. Así que yo mismo le sugerí eliminarlo de la misma tesis, como así hizo rápidamente y con cierto alivio.
55. Soy plenamente consciente de que las próximas líneas son sencillamente un pequeño esbozo sin mayores pretensiones. He procurado hablar únicamente de aquellos períodos, autores o textos que conozco de primera mano.
56. He seguido, principalmente a Salvador de Brocà (1990), *Historia de la filosofía*, y Johannes Hirschberger (1965) *Historia de la filosofía* (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento). Salvador me ayudó a seleccionar los textos clave, que son: *Fedón, Gorgias, Banquete, República, Política, Critias y Fedro*.
57. Véase la notable edición de Victoria Cirlot (2001) *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, en la Biblioteca Medieval de Siruela. Tanto la introducción como el epílogo de Cirlot, titulado este último «Técnica alegórica o experiencia visionaria», sitúan perfectamente a la autora de *Scivias*.
58. Jolande Jacobi (2007), discípula aventajada de Carl Gustav Jung, preparó la edición de *Paracelso. Textos esenciales*, que además cuenta con un texto introductorio de Gerhard Wehr, «Paracelso: Arcano y jeroglífico», y dos artículos finales del mismo Jung, «Paracelso» y «Paracelso como médico» (1941), muy útiles para comprender a este personaje tan inquieto intelectual como vitalmente.
59. No recuerdo haber leído el *Libro de los Espíritus*. Sí otros textos de la Editorial Maucci, S.L., tales como: *¿Qué es el espiritismo?* y *Instrucción práctica sobre manifestaciones espiritistas*, ambos sin fecha de edición. También *Los fundamentos del espiritismo*, de Allan Kardec y Gabriel Delanne (1954), en una edición de Novedades de Libros de México. Gerard Horta, antropólogo catalán, se ha ocupado del tema en dos libros: *De la mística a las barricadas. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu* (2001) y *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat* (2004).
60. Hay otro texto más liviano y divulgativo, titulado *Siete vidas esotéricas (de Paracelso a Rasputín)*, va firmado por Octavio Aceves. Los personajes seleccionados son: Paracelso, Giordano Bruno, el conde de Saint Germain, Joseph Balsamo, más conocido como Cagliostro, Eliphas Lévi, el Maestro Philippe y Rasputín.
61. En *Epopteia. Avanzar sin olvidar*, de Josep M^a Fericgla (2004), hay una buena descripción del tema del que el mismo título del libro se hace eco.
62. Véase Rhode (1973): «El culto tracio de Dioniso», en *Psiqué* (vol. 2); y también Marcel Detienne, en varios de sus libros: *La muerte de Dionisos* (1982), *La invención de la mitología* (1985) y *Dionisio a cielo abierto: los mitos del dios griego del desenfreno* (2003) (el último que conozco).
63. Sobre Orfeo, véase el capítulo del mismo Rhode (1973), «Los órficos», en *Psiqué* (vol. 2). También el libro de W.J.C. Gutrie (2003), *Orfeo y la religión griega*, así como el excelente texto de E.R. Dodds (1960), *Los griegos y lo irracional*, que leí siendo estudiante de filosofía, siguiendo el consejo de uno de mis grandes maestros, el doctor Emilio Lledó.

67. En un folleto adjunto se especifica el simbolismo de los colores: el *rojo* es el color de la vitalidad y de la salud física; el *amarillo* representa el poder personal y un intelecto altamente desarrollado, y el *violeta* es definido como algo muy psíquico que apunta a un proceso de transmutación espiritual.
68. Véase la investigación del GRIC *Els nous imaginaris culturals* (2012).
69. Además de la transcripción de la sesión, he tenido en cuenta otro tipo de información, entre las cuales la conferencia del mismo Josep Guarch, mencionado en la nota anterior y también la observación participante llevada a cabo por Montse Anguera, titulada «Carta astral» y publicada en *Els nous imaginaris culturals*, 2012 (págs. 289-291), en la que entrevista a Josep Guarch y a otra experta llamada la «astróloga de Sarrià». A nivel bibliográfico, he leído Mircea Eliade (1977), «La “explosión ocultista” reciente» en *Ocultismo, brujería y modas culturales*; Daniel Kunth y Philippe Zarka (2005), *L’astrologie*, y un libro muy sugerente, coordinado por Edgar Morin (ed. 1981), *La croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, con buenos capítulos de Claude Fischler, Daniel Gros y el mismo E. Morin.
70. El primer concepto pertenece a Gros, los otros son citados por Anguera (2012) y Caudet (2012).
71. No es difícil asociar estas identidades con las de los *hílicos*, los *psíquicos* y los *pneumáticos* o espirituales de la gnosis clásica.
72. Los «saturninos» están magníficamente explicados por los Wittkower (1982) en *Nacidos bajo el signo de Saturno: el carácter y la conducta de los artistas...*, véase bibliografía general.
73. En aquellos momentos coordinaba una investigación colectiva sobre nuevos movimientos religiosos, es decir lo que habitualmente se denominan sectas. Sobre el tema publicamos dos volúmenes de la revista *Arxiu d’Etnografia de Catalunya*, con el título de: *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris* (1990-1993). En cierta medida, Gnosis-Ageacac, en Tarragona, fueron los conejillos de Indias por los que pasamos varios miembros del equipo para entrenarnos en el trabajo de campo sobre grupos religiosos no legitimados socialmente. Creo que fui yo mismo quien permaneció más tiempo con ellos.
74. Óscar Uzcátegui, secretario personal del maestro escribió su biografía o, mejor, hagiografía, que tituló: *Samael Aun Weor, el Hombre Absoluto* (1990). También es útil una autohagiografía titulada *Las tres montañas* (1987), en la bibliografía general.

a los que estábamos en la sala de conferencias nos llegaban las voces, comentarios o lloros del pequeño.

76. Sin entrar en detalles, los íncubos son demonios machos que persiguen el coito con las mujeres, mientras los súcubos son demonios femeninos que tientan a los varones con la misma finalidad.
77. Véase mi libro *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997), pág. 11.
78. Montserrat Anguera coordinó la parte del libro dedicada a los saberes esotéricos. Con ella entrevistamos a Sibil·la del Mar. Algunas de las experiencias participantes de Montse publicadas –*Lectura de cartas del Tarot de Marsella i Carta astral*– me han resultado muy útiles a la hora de redactar estas páginas.
79. Sayuri es el nombre de la *geisha* protagonista de *Memorias de una geisha*, el superventas de Arthur Golden (1999) publicado en castellano por Alfaguara.
80. El libro *Tefilo nos habla* (o también *El ser extraterrestre Tefilo nos habla*) fue escrito por José Fabregat, coordinador o director del Centro de Estudios de Ciencias Universales y editado por el mismo en Barcelona.
81. Otras presencias sutiles que se perciben en las reuniones quincenales son las de José Fabregat, ufólogo y diría que espiritista que inició a Sibil·la del Mar en estas artes esotéricas. También están en el ambiente Mario Saban, el cabalista del que ya se ha hablado, y Dom Cassià Just, antiguo abad de Montserrat, de quien Sibil·la guarda un recuerdo imborrable. Seguramente, el libro más citado en las reuniones es *La vida de Jesús dictada por él mismo* a dos médiums del Instituto Metapsíquico de Buenos Aires, editado por el ya mencionado Centro de Estudios de Ciencias Universales, sin indicación clara de fecha.
82. El Instituto Pere Mata es el hospital psiquiátrico o manicomio más importante de esas tierras y está ubicado en Reus. La expresión: «Está de Pere Mata» es frecuente para indicar anomalías mentales graves.
83. El cantante Jaume Sisa es autor de una canción titulada «Història certa dels set cels», en la que proyecta una mirada escéptica y mordaz sobre el tema. La he traducido y el resultado, poco brillante ciertamente, es el siguiente: «Historia cierta de los siete cielos, / siete paraísos mágicos y encantados. / Historia cierta de los siete cielos, / siete nidos de paz, gloria y felicidad (bis). / El primer cielo es inventado, / el primer gran invento de la terrenalidad. / El segundo cielo, imaginado / en una noche de verano cerca del mar (bis). / El tercer cielo dentro de un espejo / perfila las imágenes de un mundo ignorado. / Y el cuarto es irreal / como un oasis verde en un desierto extraño (bis). / Del quinto cielo nada se sabe, / no hay noticias de este cielo tan escondido. / Y el sexto cielo está copiado / del cielo séptimo que has engendrado dentro de tu cabeza (bis)».
84. Sobre los esenios, hay una notable bibliografía, de entre la que destacan: Florentino García y Julio Trebolle (1997), *Los hombres de Qumrán*; Florentino García (2009), *Textos de Qumrán*, y Adolfo Roitman, director del Santuario del Libro de Jerusalem, donde se guardan los rollos del mar Muerto y gran experto en el tema, con diversas publicaciones y conferencias sobre los esenios.
85. Véase principalmente el clásico de García M^a Colombàs, *El monacato primitivo* (1998), y para el caso de los esenios, Alexandre Masoliver (1978), *Historia del monaquisme cristià*, vol. I.
86. Véase Joan Prat (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, principalmente el capítulo IV, titulado «La concepción providencial», págs. 127 y ss.

86. Véase Joan Prat (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, principalmente el capítulo IV, titulado «La concepción providencial», págs. 127 y ss.
87. Etimológicamente *filocalia* significa «amor a la belleza», que en esta tradición es Jesús y su santo nombre. A su vez, *hesiquia* significa, en griego, «reposo, paz, calma o también la ternura y dulzura inefables del corazón». Para un buen tratamiento del tema, véase Melloni (1997) y la introducción de Jean Gauvain al libro anónimo *Relatos de un peregrino ruso* (1981).
88. Personalmente, viví una modalidad de la vía filocálica cuando en 1997 viajé a India con unos devotos de Hare Krishna. Mi amigo Yadunandana, en aquel momento *brahmachari* y actualmente *swami*, se levantaba – y yo con él– a las tres y media de la madrugada y, cuando apenas había entreabierto los ojos, comenzaba a rezar con devoción el *maha mantra*: «*Hare Krishna / Hare Krishna / Krishna, Krishna / Hare, Hare / Hare Rama / Hare Rama / Rama, Rama / Hare, Hare*». Al preguntarle el porqué, su respuesta fue contundente: la mejor manera de empezar el día era conectando su mente y su ser entero con la energía divina de Krishna, que era el objetivo primero y último de su existencia terrenal.
89. Hay una buena edición catalana titulada: *Regla del Mestre* (anónimo) vol. I, revisada y traducida por Ventura Sella y publicada por la Fundació Bernat Metge (1994).
90. Principalmente, en «Renuncia y apartamiento del mundo» (cap. IV), «La ascensión espiritual» (cap. V), «El ascetismo corporal», (cap. VI), «El ascetismo espiritual» (cap. VII) y «El paraíso recobrado» (cap. VII), sobre el que volveré más adelante.
91. En la misma línea, véase la obra de Teodoreto de Ciro, *Historias de los monjes de Siria* (2008) y también el ya mencionado anónimo titulado *La Filocalia de la oración de Jesús* (2013), en el que se cuentan las vidas de algunos padres del desierto y otros anacoretas como Macario el Grande, Evangrio Pónico, Marco el Ermitaño, Filoteo el Sinaíta, Máximo el Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo, Nicéforo el Solitario, Gregorio el Sinaíta, Nicodemo el Hagiorita y otros.
92. Swami Yadunandana me facilitó la versión inglesa titulada «World Renunciation in Indian Religions». También un dossier sobre el tema que incluía artículos de Gavin Flood (1994), Patrick Olivelle (2003), Peter van der Veer (1987) y Meena Khandelwal (1997). Véase bibliografía general.
93. Para redactar las páginas que siguen, he tenido en cuenta los artículos y libros de Cybelle Shattuck (2002), Bhakti Das (2008), Gavin Flood (1994), Raimon Panikkar (2005), Jaume Vallverdú (2006), Josep M^a Duch (2003) y J. Carlos Ramchandani (2000).
94. Artur Martí y Josep M^a Duch, en una colección excelente titulada *Samadhi Marga*, editaron en catalán cinco volúmenes sobre los clásicos de India: concretamente *Srimad Bhagavatam*, *El llibre del Senyor* (1997); *Svadhya Yoga, Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació. Yogasûtra i Upanisads* (2003); *El Ramayana de Valmiki. Les gestes de Rama* (1999); *El Devi Gita. L'univers de la gran Déesa* (2001); *El Mahabharata. L'Índia sublim* (2003) y *Pantxatantra. Faules de Visnu Sharma* (2003). También ISKCON, la Asociación para la Conciencia de Krishna, además de la *Bhagavad-gita*, ha traducido al castellano el *Srimad Bhagavatam*, el *Chaitanya Caritamrta* y la colección *Los grandes clásicos de la India* en varios volúmenes profusamente comentados.

96. Tanto la excelente novela de Herman Hesse, *Siddharta* (orig. 1922) como la película homónima de Conrad Rooks (1972) describen bien las distintas fases de la vida del hindú, y muy especialmente la del renunciante.
97. En mi opinión, hay dos textos imprescindibles sobre el estado de *sannyasa*: el de Henri Le Saux (Abishiktananda), *Sannyasa o la crida al desert* (1980), y la tesis de máster de Yadunandana, titulada *Vaishnava Sannyasis in Modernity: Their Lives and Challenges* (2011).
98. Lama Djinpa (Borja d'Arquer) da una buena definición de «ilusión» diciendo: «La ilusión consiste en creer que es real aquello que no lo es verdaderamente» (Lama Djinpa, 2007, pág. 151, trad. mía). No hay que olvidar, con otra orientación, el texto seminal de Freud *El porvenir de una ilusión* (1998, orig. 1927) sobre el fenómeno religioso.
99. Con el título de *Samsara*, Pan Nalin rodó una espléndida película estrenada en 2001.
100. Para una aproximación al tantrismo, véase Shattuck (2002); Flood (1994 y 2008) y, aunque más novelado, Daniel Odier (1996 y 2011).
101. Sobre los jainas es fundamental la monografía de Agustín Pániker (2001) *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Por encargo de Ramón Valdés, escribí en 1981 un artículo titulado «El jainismo», para la enciclopedia *Las razas humanas* (vol. III).
102. Para redactar las siguientes páginas, he tenido en cuenta a Hawkins (2003), Lama Djinpa (2007), Amadeu Solé-Leris (1984), Iñaki Preciado (1994), Raimon Panikkar (1996) y Ramón N. Prats (2002), que en su *Monestirs i Lames del Tibet* incorpora artículos de Kvaerne (2002), Skorupski (2002), Stoddard (2002) y E. Gene Smith (2002).
103. Las fases del camino de liberación u Óctuple Sendero son: 1. recta visión, 2. recta intuición, 3. recta palabra, 4. recto obrar, 5. recto modo de vida, 6. recto esfuerzo, 7. recta atención y 8. recta concentración.
104. En el otoño de 2008, e invitado por Fundació La Caixa, Agustín Pániker dio estas tres notables conferencias, los días 20, 21 y 22 de octubre, en Tarragona.
105. Sigo a Lama Djinpa (Borja d'Arquer) (2007), *Aprenent del budisme. Per una nova espiritualitat a Occident*.
106. Estos vínculos han existido también tradicionalmente en el Mahayana y, de forma especial, en el Vajrayana. Solo hay que recordar los rituales de entronización y el apoyo de la corte imperial china al budismo tibetano durante los manchúes o del apoyo y relación entre el budismo tántrico japonés, el Shingon, con la corte imperial japonesa, o del Tendai con la nobleza. Sin olvidar lo politizado que está el budismo tibetano hoy día, con el Dalai Lama al frente. Agradezco a José Reche que me hizo notar estas conexiones.

maestra zen, Berta Meneses, y volveré sobre el tema.

108. Según Agustín Pániker (22 de octubre de 2008), algunos autores son partidarios de incluir una nueva corriente representada por el budismo occidental, materializada en la meditación *vipassana* de Goenka (que veremos más adelante) y el zen, implantado en Estados Unidos y Europa por maestros como Suzuki y Deshimaru.
109. En castellano hay una *Vida de Milarepa* (1975), con prólogo y notas de Jacques Bacot, y también la muy conocida de Iñaki Preciado (1994), *Vida de Milarepa*.
110. Aunque no es políticamente correcto, creo que hay que añadir que, bajo el poder de los monasterios y de los monjes, el Tíbet se convirtió en uno de los estados más herméticos y opacos del mundo con unas fronteras cerradas a cal y canto e imposibles de cruzar. Asimismo, durante siglos, el Tíbet encabezó el *ranking* de los países más pobres del mundo, a pesar de las inmensas riquezas que atesoraban sus monasterios. Todo parece indicar que el actual Dalai Lama en el exilio es un firme partidario de diferenciar el poder político del espiritual y, predicando con el ejemplo, ha abdicado del cargo de jefe de Estado de su país.
111. Hay varias películas comerciales al respecto: *Kundun* (1997) de Martin Scorsese, *El pequeño Buda* (1993) de Bernardo Bertolucci, y *Siete años en el Tíbet* (1997) de Jean-Jacques Annaud.
112. *Diez caminos, cien encrucijadas. Experiencias personales de transformación espiritual* (2007).
113. Según noticia de los periódicos de junio de 2015, Forcades se exclaustró para poder dedicarse a la política más activamente.
114. Para redactar las páginas sobre Montserrat Domingo, además de la generosa entrevista que me concedió, he tenido en cuenta: «La meva vida d'eremita», en *Testimonis de vida monàstica* (2002); «Vint-i-vuit anys vivint sola al Montsant» de Albert Parareda (2007); «Montserrat Domingo», en Laia de Ahumada (2008); «Montserrat, l'ermitana de Sant Joan», en Eduard Miquel Solsona (2011), y «La visió de la natura d'una dona eremita, tot conversant amb l'ermitana Montserrat Domingo», en Josep Gordi (2013). También dos reportajes, uno su testimonio en la Cova del P. Palau en Aitona (2013), en Youtube, y *Gäbäl al-Barka, el Montsant, muntanya d'anacoretas*, de Pau-Lluís Salas i Lluís Pons (2014). También las entrevistas de dos alumnos míos, Guillermo Soler García de Oteiza (1999), «Vida eremítica a l'Arquebisbat de Tarragona», y Gemma Guarque (2002), «Historia de vida», ambos inéditos y fichados en el Arxiu d'Etnografia de Catalunya de la Universitat Rovira i Virgili.
115. Mossèn Ballarin, fallecido hace poco (2016), fue un cura mediático y escritor prolífico. Seguramente su libro más leído es *Mossèn Tronxo* (1989), que ha tenido numerosas reediciones.
116. Véase el excelente documental de Pau-Lluís Salas y Lluís Pons: *Gäbäl al-Barka, el Montsant, muntanya d'anacoretas*.
117. En palabras de Montserrat que traduzco: «La vida es muy sencilla, te levantas, oración, desayunas, arreglo un poquito la casa, que es pequeña, me pongo a trabajar... Si viene alguien, atiendo. Hay días que me paso la mañana lavando... Llega la hora de la comida, leo, otro rato de oración si no viene nadie..., y así se pasa el día... Te vas a andar, la contemplación siempre. La ventana es mi televisión. Me gusta no encender la luz y miro cómo va oscureciendo... Que tengo que hacer una cosa pero viene alguien, pues primero es esta

- 117.** En palabras de Montserrat que traduzco: «La vida es muy sencilla, te levantas, oración, desayunas, arreglo un poquito la casa, que es pequeña, me pongo a trabajar... Si viene alguien, atiendo. Hay días que me paso la mañana lavando... Llega la hora de la comida, leo, otro rato de oración si no viene nadie..., y así se pasa el día... Te vas a andar, la contemplación siempre. La ventana es mi televisión. Me gusta no encender la luz y miro cómo va oscureciendo... Que tengo que hacer una cosa pero viene alguien, pues primero es esta persona. Para mí las personas son lo más importante, y me gusta mucho la naturaleza, y vibro con la naturaleza...» (Entrevista personal, 23 de marzo de 2015).
- 118.** «Es que lo han arrasado todo... Mira..., es que si en la primavera lo talan todo ¿qué podrá vivir en invierno?» Poco después lo compara con el paso de Atila y añade: «Es que me dan ganas de llorar».
- 119.** Confecciona puntos de libro con plantas del Montsant y decora cirios para diversas parroquias, principalmente cirios pascuales. También pinta iconos ortodoxos con una gran pericia, que regala a amigas y amigos; jamás los vende.
- 120.** He utilizado principalmente su autobiografía *El regal de la vida. Setanta-set anys d'una monja entre dos segles* (2013) y la entrevista que me concedió en la calle de la Cera, en el Raval, donde tiene el piso con otras tres religiosas. También visioné dos entrevistas televisivas: *El convidat* de Albert Om (29 de octubre de 2012) y *Retrats: Nuria Gispert i Victoria Molins, activisme solidari* (15 de abril de 2015), programa de Jaume Barberà en Canal 33, de la televisión catalana. También me ha ayudado leer diversos artículos periodísticos como La Contra (*La Vanguardia* 25-26, diciembre de 2013). Asimismo, me han resultado útiles la lectura de algunos de sus libros, entre los cuales: *Así era... Enriquer de Ossó* (biografía del fundador de la Compañía de Santa Teresa, 1993); *Alexia* (2009) y *Gritos en la escalera* (1999).
- 121.** Véase Laia de Ahumada (2008) y Albert Parareda (2007).
- 122.** Schlüter vive y dirige el Zendo Betania, en Brihuega, cerca del templo Hare Krishna de esta misma localidad. Se trata de una escuela zen laica que unifica las dos grandes vías históricas del zen: la Soto y la Rinzai, y está pensada para aplicar a un marco occidental cristiano. De Willigis Jäger, únicamente he leído *Contemplación, un camino espiritual* (2013), y sobre Hugo M. Enomiya-Lassalle, es imprescindible la biografía *Una vida entre dos mundos* de Ursula Baatz (2001).
- 123.** Una buena descripción la realiza Raquel Bouso en su libro titulado *El Zen* (2008), publicado por Fragmenta y con un escrito final de la misma Berta Meneses. Para la entrevista, yo había preparado un guion, que resultó poco útil, pues las preguntas estaban formuladas con escasa precisión.
- 124.** Realmente Berta Meneses daba ejemplo de lo que me contaba con su actitud. Pared por pared de la sala en la que manteníamos la entrevista, los chicos/chicas del colegio jugaban al fútbol en el patio con unos gritos y chillidos a veces ensordecedores. A pesar de la algarabía armada, Berta parecía no oírlo y sin inmutarse lo más mínimo discurría sin perder el hilo en ningún momento. A mí, los gritos me taladraban los oídos y me impedían la concentración deseada.
- 125.** En la entrevista realizada por Parareda, Berta Meneses insistía: «Yo creo que uno de los frutos más valiosos del zen es aprender a hacer una única cosa (*samu*) con plena conciencia. La práctica del zen aumenta la energía del *yorik*. Es una energía de concentración indivisa: no solamente actúa durante la meditación, sino que aprendes a vivir en el momento presente. Tú haces una cosa, solo aquello, y nada más, como si las otras

- 125.** En la entrevista realizada por Parareda, Berta Meneses insistía: «Yo creo que uno de los frutos más valiosos del zen es aprender a hacer una única cosa (*samu*) con plena conciencia. La práctica del zen aumenta la energía del *yorik*. Es una energía de concentración indivisa: no solamente actúa durante la meditación, sino que aprendes a vivir en el momento presente. Tú haces una cosa, solo aquello, y nada más, como si las otras cosas no existiesen» (Parareda, 2007, pág. 223, traducción mía).
- 126.** Recuerda el famoso libro de Eckhart Tolle (2001) *El poder del ahora*. Una guía para la iluminación espiritual.
- 127.** Hay un bonito cuento zen que no me resisto a copiar a pesar de ser largo. Se titula *Gobuki y el monstruo*. Dice así:

Había una vez, en la montaña que está por encima de la aldea de Kame, un monstruo gigantesco que devoraba a cualquiera que se acercase a su caverna.

–No se debe subir allí, ¡nadie regresa! –decían los campesinos, aterrados.

Pero un día, a un hombre llamado Gobuki se le ocurrió la idea de acercarse a ver al monstruo. Y, a pesar de los intentos de sus vecinos por disuadirlo de tan insensato propósito, Gobuki decidió que subiría a la montaña. Entonces los lugareños le dieron cinco armas diferentes: una pica, una lanza, un bastón, una espada y una horquilla. Cuando llegó a la entrada de la caverna, todas ellas se le pegaron al cuerpo. Gobuki no se movía, mirando fijamente al monstruo, pero sin sentir ningún temor.

El monstruo, al verlo, exclamó:

–¿Cómo es que no te doy miedo?

–En realidad, no lo sé –respondió Gobuki–. Pero yo soy universal, mi cuerpo es Ku, mi espíritu es Ku, también tú eres Ku, también tú eres universal. Por tanto, yo existo en ti y tú existes en mí. Tú y yo somos una unidad universal, Ku. Si me comes, te comerás a ti mismo. Si te comes a ti mismo, es que estás loco. Pero si quieres comerme, no opondré resistencia, ¡hazlo!

–Hasta hoy –replicó el monstruo completamente desconcertado–, no he visto a nadie que no se estremeciera de terror al verme. Contigo, ¡todo se complica! Se me revuelve el estómago, no tengo ganas de comer, no puedo... Si quieres, puedes irte. Sí, creo que será mejor que te vayas. ¡Coge tus armas y márchate!

(En: *Cincuenta cuentos zen*. Presentación de Agustín López Tobajas, 2014.)

- 128.** Hay dos textos de Victor W. Turner que ilustran bien el tema: «Liminalidad y *communitas*» en *El proceso ritual* (1988) y «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*», en Paul Bohannan y M. Glazer (eds.). *Antropología. Lecturas* (1993).
- 129.** He utilizado, principalmente, dos libros de conversaciones titulados: *Converses amb Teresa Forcades*, de Eulàlia Tort (2012), y *Sense por. Conversa entre Teresa Forcades i Esther Vivas* (2013), ambos con diversas ediciones. También he utilizado sus libros, de los que he leído: *La Trinitat avui* (2005) y su revisión *Ser persona, avui* (2011) y *La teología feminista en la historia* (2007).
- 130.** Leí en varios periódicos que Teresa Forcades se había exclaustado de Sant Benet de Montserrat en junio de 2015, parecía que para dedicarse más plenamente al Procès Constituent, liderado conjuntamente con Arcadi Oliveres. No he seguido el proceso, pero todo parece indicar que Forcades ha rebajado notablemente su

130. Leí en varios periódicos que Teresa Forcades se había exclaustado de Sant Benet de Montserrat en junio de 2015, parecía que para dedicarse más plenamente al Procès Constituent, liderado conjuntamente con Arcadi Oliveres. No he seguido el proceso, pero todo parece indicar que Forcades ha rebajado notablemente su protagonismo político.
131. Una publicación de 2006 lleva por título *Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas* (Cristianisme i justícia), que no conozco de primera mano.
132. En los años cincuenta y sesenta del siglo pasado los internados eran el destino de muchos hijos/as de familias de clase media o media-baja. Las veces que he hablado del tema con amigos y amigas que los habían vivido, en general el recuerdo es nefasto. Muchas muchachas –hoy madres o abuelas de familia– recuerdan unas monjas odiosas y castradoras, mientras que en el caso de los varones el mismo papel autoritario lo ocupaban los «hermanos» o «padres», según la congregación de que se tratara, prepotentes y autoritarios a los que les gustaba humillar a sus pupilos. En fin, en las conversaciones sobre el tema aparecen siempre o casi siempre carentes de cualquier tipo de afecto y ternura. No fue este el caso de la Escolanía, y creo reflejar no solo mi opinión, sino la de otros muchos exescolanos con los que he coincidido. En el ambiente en Montserrat era todo lo contrario. El prefecto, los profesores, los maestros de música que cuidaban de nosotros nos tenían afecto y cariño, quizá en ciertos casos incluso excesivo. Mis recuerdos de los cinco años de internado severo –solo teníamos una semana de vacaciones al año para estar con nuestros padres– son notablemente positivos y de memoria placentera.
133. El padre Jordi Castanyer, antiguo amigo de Girona, me hizo de intermediario y organizó mi agenda en Montserrat, hablando previamente con los entrevistados. Le envié más tarde el texto que quería publicar y con unas pocas modificaciones de detalle me dio el *nihil obstat*. Los entrevistados en Montserrat fueron: el padre Jordi Castanyer ya mencionado, el padre Miquel Estradé (que, más que una entrevista, desarrolló una hermosa reflexión espiritual); el padre Bernabé Dalmau, exescolano y autor de varios libros sobre Montserrat que comentaré posteriormente; el padre Basili Girbau, que habló sobre la vía mística, y el padre Josep M^a Solé, en aquel momento maestro de novicios y actualmente abad de Montserrat y extraordinario conocedor de la estructura de la Orden Benedictina.
- También saludé y conversé con el padre Maur Boix, querido profesor de letras, el padre Ireneu Segarra, director de la Escolanía, el hermano Odiló, profesor de música, y otros como el padre Lluís Duch, el padre Just, el hermano Esteva, etc.
134. En Poblet, los entrevistados fueron: el padre Francesc (Paco) Martínez Soria, en aquel momento, el padre hospedero; el padre Lluç Torcal, prior del monasterio y ahora con cargo en Roma; el padre Alexandre Masoliver, historiador del monaquismo cristiano (cf. bibliografía), y fray Octavi Vilà, que había sido alumno mío en la Rovira i Virgili y que en estos momentos es el abad de Poblet. En mi primera visita me acompañó Salvador de Brocà, excelente amigo y colega y profesor de filosofía de los novicios y juniors del monasterio.
135. Además de Swami Yadunandana, indudablemente mi mejor informante y amigo entre los devotos, en un libro mío anterior titulado *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997-2007), dediqué un capítulo «Siguiendo los pasos de los Hare Krishna» a presentar la biografía de ocho devotos. No todas las entrevistas eran mías, ya que Jaume Vallverdú me cedió parte de su material etnográfico, que era excelente.

Las instituciones voraces, y principalmente «Las instituciones voraces: visión general».

137. Véase: «L'Orde benedictí», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. nº 8, págs. 12-29. El informante, en aquel momento maestro de novicios, explicaba textualmente: «El maestro de novicios, ¿cómo lo diría yo?... es el que enseña a vivir como un monje y, por lo tanto, el que hace un poco de padre espiritual en los primeros años de estar en el noviciado. Por otra parte, también es el que, conjuntamente con el abad, hace una primera selección de candidatos cuando alguien va al monasterio y pide hacerse monje [...], y el prefecto de juniors es, diríamos, una especie de maestro de novicios para aquellos que ya han finalizado el noviciado y aún están en periodo de formación» (padre J.M^a Solé, 8 de febrero de 1993).
138. En las nueve entrevistas mantenidas con monjes varones (cinco en Montserrat y cuatro en Poblet), ninguno especificó la dureza del periodo de noviciado. Por el contrario, cuatro de las cinco religiosas entrevistadas lo hicieron en la línea de Kathryn Hulme en *Historia de una monja* (1958).
139. Con un título similar: *Si cerques Déu de veritat... Reflexions sobre la vida monàstica*, el padre Alexandre Masoliver (1986) escribió un libro sobre el tema.
140. Recuérdense los textos evangélicos en este sentido: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mateo 16, 24), y también al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme» (Mateo 19, 21). En la regla de san Benito se dice: «Negarse a sí mismo para seguir a Cristo», mientras en la película *El gran silencio* se especifica: «Quien no renuncia a todos sus bienes y no sigue mis pasos no puede ser mi discípulo».
141. Para esta temática es útil consultar la *Regla de san Benito* y también la autobiografía de Kathryn Hulme, *Historia de una monja*, obras ya muy citadas en estas páginas.
142. La estancia en la hospedería del monasterio de Poblet es totalmente gratuita. Obviamente, los huéspedes acostumbran a hacer una donación, pero, insisto, esta es voluntaria, lo que no ocurre en otros centros monásticos.
143. Por las conversaciones que había mantenido con el padre Agustí Altisent, monje de Poblet y excelente colega en la Universidad Rovira i Virgili, creo que él habría estado de acuerdo con la opinión del padre Lluís Duch.
144. Me ocupé del tema en un libro anterior, *Los sentidos de la vida* (2007), principalmente en el capítulo IV, titulado «La concepción providencial», de la segunda parte, denominada «Modelos y concepciones del yo».
145. Véase, principalmente: *El 19 de juliol de 1936 al monestir de Montserrat* (1973) y, sobre todo, *Confessions d'un ex-monjo de Montserrat* (1991), citados en la bibliografía general.
146. Entre otros: Boccacio (1995), *Històries de convents*; Matthew G. Lewis (1979), *El monje*; Friedrich Nietzsche (1972), «¿Qué significan los ideales ascéticos?», y Carlo Frabetti (1979), «El hábito no hace al monje, pero oculta sus erecciones». También Mariana Alcoforado (2011), *Cartas de la monja portuguesa* o, sobre Loudun o similares, Aldous Huxley (1972), *Los demonios de Loudun*; Jaroslaw Iwazkiewicz (1977), *Madre Juana de los Ángeles*, o la misma Juana de los Ángeles (2001), *Autobiografía*.
147. Como ya he señalado, desde 1993 he mantenido una sólida amistad con Swami Yadunandana. A lo largo de los años he asistido a numerosas clases y conferencias dadas por el mismo y lo he entrevistado formalmente en muy diversas ocasiones. También hemos dialogado informalmente en otras y, por lo general, todo esto ha

147. Como ya he señalado, desde 1993 he mantenido una sólida amistad con Swami Yadunandana. A lo largo de los años he asistido a numerosas clases y conferencias dadas por el mismo y lo he entrevistado formalmente en muy diversas ocasiones. También hemos dialogado informalmente en otras y, por lo general, todo esto ha quedado registrado en mis cuadernos de campo. En otra dirección, el texto sin publicar de Anadi Krishna Das se titula *Conversaciones y cartas de Srila Prabhupada sobre el desarrollo de comunidades agrícolas basadas en el sistema social Varna-Asrama*.
- Asimismo, aunque de forma indirecta he tenido en cuenta los folletos y libros de Veda Vyasa Das, «Como llegar a ser vaisnava» (1983); Kenneth R. Valpey (2008), *Krsna-seva. La teología de la adoración de imágenes en el vaisnavismo gaudiya*; Rupa Goswami (1985), *El néctar de la devoción* (presentado por Swami Prabhupada), y Yadunandana Dasa (s.f.), *Curso de introducción al Bhakti Yoga*.
148. Véase en nota 52, donde menciono el texto «Siguiendo los pasos de los Hare Krishna».
149. *Maha*, significa grande, *man*, designa la mente y *tra* es la liberación. A través del rezo completo se libera la mente del influjo de *maya*.
150. El presidente del templo de Barcelona es Gundiça Dasa que a su vez es un extraordinario cocinero que da cursos con gran éxito de público y crítica en el mismo recinto. Con él compartimos la fiesta o ritual de iniciación a *sannyasi* de su hermano Yadunandana en Rhadadesch, Bélgica, en el que se elaboraron 108 platos de *prasadam* que fueron ofrecidos a Krishna y resto de deidades. Posteriormente, los devotos y simpatizantes consumimos la variedad de alimentos en un festín que parecía *La grande bouffe*, pero en plan trascendental.
151. Principalmente Yadunandana, Devarsi, Hanuman, Dvuarka y otros, en India, como Kurma Rupa o Dibanandu, todos ellos de gran inteligencia y saber.
152. Un responsable de templo me comentaba que la vida del devoto *bhakti* atrae a personas espirituales, ejemplares y concentradas, pero también a personajes inestables, neuróticos o vividores sin más, y que a veces es difícil librarse de estos últimos.
153. Por un texto posterior titulado «Memorias de Yadu. Un monje Hare Krishna», que tuvo la gentileza de escribir para un libro de homenaje que me prepararon mis colegas de departamento, queda claro que Yadu comprendió a la perfección lo que es el trabajo de campo y el quehacer antropológico.
154. Sentarse en un suelo de mármol a las cuatro de la mañana te dejaba las partes traseras hechas polvo. Agradecí infinitamente a Krishna que me enviara aquel joven *bhakta* que me permitió trabajar en mi diario tranquilamente.
155. Marvin Harris (1980), en un libro que se hizo famoso titulado *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, dedica un capítulo a «La madre vaca», en el que cuenta esta historia y otras similares.
156. A la ceremonia asistimos dos antropólogos vinculados con Hare Krishna, Jaume Vallverdú y yo mismo, con nuestras respectivas esposas, Toñi Martorell e Inés Tomás. Acompañaban a Yadunandana, en las ceremonias brahmánicas del fuego, sus familiares más próximos, todos los cuales se habían desplazado a Bélgica para asistir y acompañar al amigo y familiar en este día solemne de su conversión en *swami* y *sannyasi*.
157. Véase M. Godelier (1982), *La production des Grands Hommes* en la bibliografía general.

159. Lo que Raimon Panikkar denominará la concepción *cosmoteándrica*, es decir, el vínculo estrecho entre la Divinidad, la Naturaleza/Cosmos y el Hombre.
160. Seguramente el padre Lluç habría leído a Raimon Panikkar, que define al hombre como una realidad expresada a través de cuatro conceptos griegos: *soma*, *psyché*, *polis* y *kosmos*, en *Espiritualitat, el camí de la vida* (2012, pág. 14).
161. Y añade: «Además están los colores. En el jardín hemos procurado reforzar la idea del paraíso a través de plantas silvestres: están las flores rojas. El rojo es el color de la sangre y por tanto, la dimensión corporal. En el triángulo opuesto, las de color amarillo. El amarillo siempre ha sido –y también en la tradición budista– el color de la iluminación interior, de la luz que viene de dentro. El blanco es evidentemente el color del espíritu y de la pureza y la síntesis de todos los colores es el azul, símbolo de la vida, de la vida relacional y de la vida social. Y con esto acabo».
162. He utilizado una excelente edición catalana *Les varietats de l'experiència religiosa* (1985). Mientras no se indique lo contrario, las traducciones del catalán al castellano son mías.
163. Otras definiciones y aproximaciones, todas ellas apuntadas o analizadas por Juan Martín Velasco (2004, introducción), como las de J. Maritain, que cito un poco más adelante, o la del clásico Bernard Mc Ginn (1987), que se refiere a la mística como un «conocimiento directo de la presencia de Dios». Otros expertos que he leído con interés han sido F.C. Happold (*Mysticism. A Study and an Anthology*, 1975); Hilda Graaf (*Histoire de la mystique*, 1972); Alois M. Haas (*Viento de lo absoluto*, 2009), Ramón Andrés (*No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, 2010); Michel de Certeau (*La fábula mística*, 2006); Francesc Torredemunt (*Mística i diàleg interreligiós*, 2007).
164. La historia de las tres grandes religiones del libro no parece corroborar este ideal de hermandad entre los hombres en la práctica.
165. Otras posibles subclasificaciones y tipologías dentro de la mística cristiana son las que toman como referencia la geografía o nacionalidad: mística renana, flamenca, española, italiana y, quizás en menor medida, francesa o inglesa. En otros casos, el abordaje es a partir de la congregación, y así se habla de mística cisterciense, dominica, carmelita, franciscana, ignaciana, y a cada una se le asigna un carisma distinto.
166. Dos títulos de libros enfocan el tema desde la perspectiva del género: *Mujeres de luz, lo femenino de la mística*, editado por el arabista Pablo Beneito (2001), y el que voy a comentar a continuación, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, de Victoria Cirlot y Blanca Garí (1999). También la especialista puertorriqueña Luce López-Baralt ha trabajado intensamente el tema del género en la mística.
167. Los dos textos consultados, la versión castellana de Nacar y Colunga, y la catalana de la Fundació Bíblica Catalana-Institut Cambó, comentada por Pius M. Tragan, monje de Montserrat, insisten incansablemente en el significado profundo de las alegorías amorosas.
168. Además del texto fundamental de estas dos autoras (*La mirada interior...*), he tenido en cuenta otras publicaciones sobre las diversas protagonistas. Así, los estudios introductorios de Victoria Cirlot (2001) sobre Hildegard von Bingen; María Tabuyo (1999) sobre Hadewijch de Amberes; Pablo García Acosta

quiero ser rezo».

- 183.** Véase el hermoso libro de Louis Massignon *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam* (2000).
- 184.** La fuente principal que voy a utilizar para redactar la primera parte de estas páginas es el libro de Swami Prabhupada titulado originalmente *A Brief Description on the Life and Teachings of Lord Caitanya, the Preacher of Srimad-Bhagavatam*, traducido al castellano como *Vida y enseñanzas de Sri Caitanya Mahaprabhu* (1983). También he utilizado el libro Steven Rosen (1988) *The Life and Times of Lord Chaitanya*.
- 185.** Una excelente monografía sobre Hare Krishna en España es la de Jaume Vallverdú, que se titula precisamente *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna* (2001).
- 186.** El fervor religioso desbordante se daba también entre los sacerdotes frigios de Cybeles o entre los chiíes en la procesión que conmemora la muerte de Alí. También he contemplado el contagio religioso en el Rocío y en algunas procesiones cristianas de Semana Santa.
- 187.** Recuerdo que en la zona de Puri, donde se veneraba a Jagannath había unas hermosas pinturas *naïf* en las que los animales, tigres, osos, elefantes, etc., adoptaban posturas antropomórficas y con las patas delanteras levantadas danzaban embelesados al ritmo que marcaba Lord Caitanya.
- 188.** La figura del loco de dios, del ebrio o borracho de dios («*ivre de Dieu*») lo denominan los franceses) es frecuente en las diversas tradiciones místicas. Uno de los ejemplos mejor estudiados es el loco de dios sufi, que M.J. Sedwick define así: «una categoría conocida con el nombre de *majdhub*, “atraído” tomado por Dios hacia sí [...]. Un *majdhub* puede parecer loco, pero no lo es. Un *majdhub* es alguien que ha sido cogido por Dios y que no ha retornado enteramente a la tierra» (Sedgwick, 2001, pág. 61).
- 189.** *El néctar de la devoción* (1985) es uno de los textos clásicos de India, de Srila Rupa Goswami. He utilizado la versión que del texto ofrece Swami Prabhupada. En el capítulo veintisiete, titulado «Síntomas del amor extático», se señalan los siguientes síntomas corporales (*anubhava*): bailar, rodar por el piso, cantar en voz muy alta, estirar el cuerpo, gritar con fuerza, bostezar, respirar muy dificultosamente, olvidar la presencia de los demás, reír como un loco, girar la cabeza y eructar... Cuando hay un exceso extraordinario de amor extático y se manifiestan todos estos síntomas corporales, uno se siente aliviado trascendentalmente (Rupa Goswami, 1985, pág. 241). Otros síntomas son: aturdimiento, transpiración, erizamiento del vello del cuerpo, voz quebrada, temblor del cuerpo, cambio de los colores del cuerpo, derramamiento de lágrimas y devastación» (Rupa Goswami, 1985, pág. 247).
- 190.** Un ratha-yatra es un festival de carrozas que se celebra anualmente en India y que los devotos de Krishna han establecido en muchas ciudades occidentales (Vallverdú, 2001, pág. 203). Cada año se celebra uno en Barcelona, en el mes de julio.
- 191.** La otra versión sobre Caitanya la aportan los historiadores hindúes Sushil Kumar De (1942), autor de *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal*, y de Edward C. Dimock, que escribió *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava Sahajiya Cult of Bengal* (1966) y el artículo sintético «Doctrine and Practice among the Vaisnava of Bengal» (1966a). El antropólogo Victor Turner se basó en este segundo para reflexionar sobre Caitanya. Agradezco a Jaume Vallverdú que me dio a conocer los textos de Sushil Kumar De y de Edward C. Dimock.

- 181.** De todas formas, todas las fuentes consultadas señalan que fue su hijo primogénito quien realmente organizó la congregación danzante.
- 182.** El *dhikr* islámico recuerda, lógicamente, a la plegaria del corazón de la filocalia, el *mahamantra* Hare Krishna y también el deseo de Montserrat, la ermitaña del Montsant, cuando me decía: «No quiero rezar, yo quiero ser rezo».
- 183.** Véase el hermoso libro de Louis Massignon *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam* (2000).
- 184.** La fuente principal que voy a utilizar para redactar la primera parte de estas páginas es el libro de Swami Prabhupada titulado originalmente *A Brief Description on the Life and Teachings of Lord Caitanya, the Preacher of Srimad-Bhagavatam*, traducido al castellano como *Vida y enseñanzas de Sri Caitanya Mahaprabhu* (1983). También he utilizado el libro Steven Rosen (1988) *The Life and Times of Lord Chaitanya*.
- 185.** Una excelente monografía sobre Hare Krishna en España es la de Jaume Vallverdú, que se titula precisamente *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna* (2001).
- 186.** El fervor religioso desbordante se daba también entre los sacerdotes frigios de Cybeles o entre los chiíes en la procesión que conmemora la muerte de Alí. También he contemplado el contagio religioso en el Rocío y en algunas procesiones cristianas de Semana Santa.
- 187.** Recuerdo que en la zona de Puri, donde se veneraba a Jagannath había unas hermosas pinturas *naïf* en las que los animales, tigres, osos, elefantes, etc., adoptaban posturas antropomórficas y con las patas delanteras levantadas danzaban embelesados al ritmo que marcaba Lord Caitanya.
- 188.** La figura del loco de dios, del ebrio o borracho de dios («*ivre de Dieu*») lo denominan los franceses) es frecuente en las diversas tradiciones místicas. Uno de los ejemplos mejor estudiados es el loco de dios sufi, que M.J. Sedwick define así: «una categoría conocida con el nombre de *majdhub*, “atraído” tomado por Dios hacia sí [...]. Un *majdhub* puede parecer loco, pero no lo es. Un *majdhub* es alguien que ha sido cogido por Dios y que no ha retornado enteramente a la tierra» (Sedgwick, 2001, pág. 61).
- 189.** *El néctar de la devoción* (1985) es uno de los textos clásicos de India, de Srila Rupa Goswami. He utilizado la versión que del texto ofrece Swami Prabhupada. En el capítulo veintisiete, titulado «Síntomas del amor extático», se señalan los siguientes síntomas corporales (*anubhava*): bailar, rodar por el piso, cantar en voz muy alta, estirar el cuerpo, gritar con fuerza, bostezar, respirar muy dificultosamente, olvidar la presencia de los demás, reír como un loco, girar la cabeza y eructar... Cuando hay un exceso extraordinario de amor extático y se manifiestan todos estos síntomas corporales, uno se siente aliviado trascendentalmente (Rupa Goswami, 1985, pág. 241). Otros síntomas son: aturdimiento, transpiración, erizamiento del vello del cuerpo, voz quebrada, temblor del cuerpo, cambio de los colores del cuerpo, derramamiento de lágrimas y devastación» (Rupa Goswami, 1985, pág. 247).
- 190.** Un ratha-yatra es un festival de carrozas que se celebra anualmente en India y que los devotos de Krishna han establecido en muchas ciudades occidentales (Vallverdú, 2001, pág. 203). Cada año se celebra uno en Barcelona, en el mes de julio.

apartados titulados «Modelos de santo: los atletas de Cristo» incluí algunos mártires y los llamados padres del desierto.

201. He utilizado las versiones de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (1973), Josep M^a Duch i Artur Martí (2003) y un texto de internet: *Yoga Sutras de Patanjali*, traducido por el doctor Fernando Estévez Griego (Dharmachari Swami Maitreyananda).
202. En general, se habla de distintas ramas del yoga, entre las que destacan: el *hatha yoga*, o yoga físico, el *karma yoga*, o yoga de la acción sin motivación egoísta, el *jñana yoga*, o yoga del conocimiento o autoconocimiento, y el *bhakti yoga* o yoga de la devoción. El *raja yoga* es el yoga de la concentración o meditación, que se fundamenta directamente en Patanjali. Se podrían añadir también el *kundalini yoga* y el *asthanga yoga*, otro nombre para el yoga de Patanjali, el yoga integral de Sri Aurobindo, etc.
203. Véase el libro de Josep M^a Duch, editor junto con Artur Martí, *Svadyaya Yoga. Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació* (2003).
204. La traducción del titulado *Mantiq Uttair* puede cambiar según las ediciones. Así: *El lenguaje de los pájaros* (ed. Humanitas); *El coloquio de los pájaros* (Editora sufi), *La conversación de los pájaros*, según Annemarie Schimmel (2002).
205. Según Abderramán Mohamed Maanán, *Faná* («extinción») es la muerte. «Es la perfección y la plenitud del *Faqr*. Significa que el aspirante se ausenta de sí mismo para estar presente en su Señor» (Maanán, *Tasawwuf*, 2006, pág. 108). Por su parte, Halil Bárcena, en su glosario define *faná* como: «morir a sí mismo; vaciamiento interior de todo lo que no es Dios, con el fin de permanecer en el más allá de los imperativos de la individualidad» (Bárcena, *El sufisme*, 2008, pág. 143).
206. La no muy original expresión de «morir como moscas» no es de Attar, sino mía.
207. De Cristina Kaufmann he leído: «El lenguaje de los místicos. Santa Teresa de Jesús» en *Cristianisme i justícia*, PDF en internet y «La mística en Teresa de Ávila» (2003), en Congreso Internacional sobre Mística. Abadía benedictina de Münsterschwarzach. De Javier Melloni, *Voces de la mística* (I) (2009) y una conferencia pronunciada en la Universidad Rovira i Virgili, invitado por mi departamento (DAFITS), titulada «La mística cristiana a partir de dues aproximacions: el mestre Eckhart i Teresa d'Àvila» (27 de abril de 2015). Los textos de Luce López-Baralt serán mencionados posteriormente.

- 199.** Amancio Prada ha musicado de forma espléndida muchas estrofas del *Cántico espiritual*. En YouTube se pueden escuchar entre otras: «Adonde te escondiste», «Ay, quién podrá sanarme», «Vuélvete paloma» o «Gocemos, Amado». También la magnífica «Vivo sin vivir en mí» de san Juan, con el mismo título de un poema de santa Teresa.
- 200.** Véase, principalmente, el llamado «Modelo providencial», que agrupa a todos aquellos santos, monjes, monjas, etc., que explican su vida como directamente predestinada por la divina providencia. En los apartados titulados «Modelos de santo: los atletas de Cristo» incluí algunos mártires y los llamados padres del desierto.
- 201.** He utilizado las versiones de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (1973), Josep M^a Duch i Artur Martí (2003) y un texto de internet: *Yoga Sutras de Patanjali*, traducido por el doctor Fernando Estévez Griego (Dharmachari Swami Maitreyananda).
- 202.** En general, se habla de distintas ramas del yoga, entre las que destacan: el *hatha yoga*, o yoga físico, el *karma yoga*, o yoga de la acción sin motivación egoísta, el *jñana yoga*, o yoga del conocimiento o autoconocimiento, y el *bhakti yoga* o yoga de la devoción. El *raja yoga* es el yoga de la concentración o meditación, que se fundamenta directamente en Patanjali. Se podrían añadir también el *kundalini yoga* y el *asthanga yoga*, otro nombre para el yoga de Patanjali, el yoga integral de Sri Aurobindo, etc.
- 203.** Véase el libro de Josep M^a Duch, editor junto con Artur Martí, *Svadyaya Yoga. Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació* (2003).
- 204.** La traducción del titulado *Mantiq Uttair* puede cambiar según las ediciones. Así: *El lenguaje de los pájaros* (ed. Humanitas); *El coloquio de los pájaros* (Editora sufi), *La conversación de los pájaros*, según Annemarie Schimmel (2002).
- 205.** Según Abderramán Mohamed Maanán, *Faná* («extinción») es la muerte. «Es la perfección y la plenitud del *Faqr*. Significa que el aspirante se ausenta de sí mismo para estar presente en su Señor» (Maanán, *Tasawwuf*, 2006, pág. 108). Por su parte, Halil Bárcena, en su glosario define *faná* como: «morir a sí mismo; vaciamiento interior de todo lo que no es Dios, con el fin de permanecer en el más allá de los imperativos de la individualidad» (Bárcena, *El sufisme*, 2008, pág. 143).
- 206.** La no muy original expresión de «morir como moscas» no es de Attar, sino mía.
- 207.** De Cristina Kaufmann he leído: «El lenguaje de los místicos. Santa Teresa de Jesús» en *Cristianisme i justícia*, PDF en internet y «La mística en Teresa de Ávila» (2003), en Congreso Internacional sobre Mística. Abadía benedictina de Münsterschwarzach. De Javier Melloni, *Voces de la mística* (I) (2009) y una conferencia pronunciada en la Universidad Rovira i Virgili, invitado por mi departamento (DAFITS), titulada «La mística cristiana a partir de dues aproximacions: el mestre Eckhart i Teresa d'Àvila» (27 de abril de 2015). Los textos de Luce López-Baralt serán mencionados posteriormente.
- 208.** Véase de Luce López-Baralt: «El símil de los siete castillos concéntricos del alma» (2001); «Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús» (1981) y sus obras generales, principalmente, *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas* (2013). La misma autora señala que fue Miguel Asín Palacios quien en 1946 publicó (póstumamente) «El símil de los castillos y moradas en santa Teresa y el Islam», siendo el primero en la comparación. No conozco de primera mano este

sus pacientes con LSD, Stalislav Grof, publica, junto con su esposa, Christina, el ya clásico *La tormentosa búsqueda del ser. Una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*, editado en castellano en 1995. También *La mente holotrópica* (2009). *La tormentosa búsqueda...* apareció en la colección Cogniciones, dirigida por el antropólogo Josep M^a Fericgla, en la editorial Los libros de la liebre de marzo. Aun a riesgo de repetir informaciones y referencias ya citadas, creo que vale la pena recoger algo más de este experto en el ámbito de los estados alterados o expandidos de conciencia, tanto a nivel práctico como teórico. Además de Cogniciones, colección especializada en plantas, hongos o sustancias alucinógenas, psicodélicas o enteógenas, también dirige la Sociedad de Etnopsicología Aplicada y Estudios Cognitivos y preside la fundación que lleva su propio nombre, instituciones que organizan, normalmente en la sede central de Can Benet Vives, cursos especializados de fin de semana sobre temas y experiencias diversas ordinarias o no ordinarias.

Además de esta actividad que podríamos calificar de ejecutiva, Txema Fericgla es autor de una obra notable sobre estados expandidos de conciencia y chamanismo. Esta arranca con uno de sus primeros libros, *El bolet i la gènesi de les cultures* (1984), posteriormente traducido al castellano y publicado en la colección ya citada, en la que también han aparecido otros títulos, escritos o coordinados por él mismo, como *Plantas, chamanismo y estados de conciencia* (1994), *Al trasluz de la ayahuasca. Cognición, oniromancia y consciencias alternativas* (1997) y *Los enteógenos y la ciencia* (1999). Otros libros que se sitúan en una línea similar, aunque quizás más teóricos, son *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico* (1989) y los dos volúmenes sobre *Estados modificados de conciencia, psicoterapia y conocimiento*, que sirven como libros de texto (u obras de consulta) para los matriculados en un seminario que anualmente se celebra con el mismo título. El primer volumen lo coordina el propio Fericgla, y el segundo, José Carlos Bouso, psicólogo clínico y uno de los colaboradores habituales de Can Benet Vives.

La obra de Fericgla, sin embargo, es muy variada y se completa con algunos otros títulos ya mencionados, como *Els jíbaros caçadors de somnis. Diari d'un antropòleg i vivència xamànica a través de l'ayahuasca entre els Shuar* (1994), dietario del autor que refleja su iniciación chamánica entre los jíbaros de la Amazonia ecuatoriana y que fue traducido poco después al castellano. Asimismo, cabe citar *Los chamanismos a revisió. De la vía del éxtasis a Internet* (2000), que incluye un completo y útil apéndice ya citado. Finalmente, en *Epoiteia. Avanzar sin olvidar. Respuesta a las cuestiones más frecuentes tras vivir una experiencia transformadora* (2003), describe y analiza lo que denomina EXACES (experiencias activadoras de estructuras), vinculadas a otro de los seminarios de Fericgla, seguramente el más concurrido y un hito en su ya dilatada trayectoria: el taller de integración vivencial de la propia muerte.

Para finalizar esta larga nota, una referencia al equipo de médicos, psicólogos, psiquiatras y farmacéuticos del Centre d'Investigació de Medicaments, Institut de Recerca, Servei de Farmacologia clínica de l'Hospital de la Santa Creu i Sant Pau (CIM-Sant Pau), en el que han trabajado o trabajan Josep M^a Fàbregas, José Carlos Bouso, Jordi Riba y otros. También el psiquiatra Joan Obiols se ha interesado por el tema. Algunos de ellos son los autores de *Los enteógenos y la ciencia. Nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (1999), coordinado por J.M. Fericgla.

- 214.** Inicialmente, pensaba presentar el tema desde sus inicios hasta la actualidad, pero el resultado era extremadamente extenso. Por ello decidí limitar la fecha tope hasta el 1980, pues de esta forma incluía todos los clásicos, lo que en mi opinión cumplía los objetivos básicos del epígrafe.

más de este experto en el ámbito de los estados alterados o expandidos de conciencia, tanto a nivel práctico como teórico. Además de Cogniciones, colección especializada en plantas, hongos o sustancias alucinógenas, psicodélicas o enteógenas, también dirige la Sociedad de Etnopsicología Aplicada y Estudios Cognitivos y preside la fundación que lleva su propio nombre, instituciones que organizan, normalmente en la sede central de Can Benet Vives, cursos especializados de fin de semana sobre temas y experiencias diversas ordinarias o no ordinarias.

Además de esta actividad que podríamos calificar de ejecutiva, Txema Fericgla es autor de una obra notable sobre estados expandidos de conciencia y chamanismo. Esta arranca con uno de sus primeros libros, *El bolet i la gènesi de les cultures* (1984), posteriormente traducido al castellano y publicado en la colección ya citada, en la que también han aparecido otros títulos, escritos o coordinados por él mismo, como *Plantas, chamanismo y estados de conciencia* (1994), *Al traluz de la ayahuasca. Cognición, oniromancia y consciencias alternativas* (1997) y *Los enteógenos y la ciencia* (1999). Otros libros que se sitúan en una línea similar, aunque quizás más teóricos, son *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico* (1989) y los dos volúmenes sobre *Estados modificados de conciencia, psicoterapia y conocimiento*, que sirven como libros de texto (u obras de consulta) para los matriculados en un seminario que anualmente se celebra con el mismo título. El primer volumen lo coordina el propio Fericgla, y el segundo, José Carlos Bouso, psicólogo clínico y uno de los colaboradores habituales de Can Benet Vives.

La obra de Fericgla, sin embargo, es muy variada y se completa con algunos otros títulos ya mencionados, como *Els jíbaros caçadors de somnis. Diari d'un antropòleg i vivència xamànica a través de l'ayahuasca entre els Shuar* (1994), dietario del autor que refleja su iniciación chamánica entre los jíbaros de la Amazonia ecuatoriana y que fue traducido poco después al castellano. Asimismo, cabe citar *Los chamanismos a revisió. De la vía del éxtasis a Internet* (2000), que incluye un completo y útil apéndice ya citado. Finalmnete, en *Epopteia. Avanzar sin olvidar. Respuesta a las cuestiones más frecuentes tras vivir una experiencia transformadora* (2003), describe y analiza lo que denomina EXACES (experiencias activadoras de estructuras), vinculadas a otro de los seminarios de Fericgla, seguramente el más concurrido y un hito en su ya dilatada trayectoria: el taller de integración vivencial de la propia muerte.

Para finalizar esta larga nota, una referencia al equipo de médicos, psicólogos, psiquiatras y farmacéuticos del Centre d'Investigació de Medicaments, Institut de Recerca, Servei de Farmacologia clínica de l'Hospital de la Santa Creu i Sant Pau (CIM-Sant Pau), en el que han trabajado o trabajan Josep M^a Fàbregas, José Carlos Bouso, Jordi Riba y otros. También el psiquiatra Joan Obiols se ha interesado por el tema. Algunos de ellos son los autores de *Los enteógenos y la ciencia. Nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (1999), coordinado por J.M. Fericgla.

214. Inicialmente, pensaba presentar el tema desde sus inicios hasta la actualidad, pero el resultado era extremadamente extenso. Por ello decidí limitar la fecha tope hasta el 1980, pues de esta forma incluía todos los clásicos, lo que en mi opinión cumplía los objetivos básicos del epígrafe.
215. El *kawa* o *kawa-kawa* es una planta medicinal de los maoríes y habitantes nativos de la Polinesia.
216. Según los expertos, la cocaína no forma parte de este grupo, lo que resultaría el único error en la clasificación propuesta por Lewin.

con unos claros énfasis ascéticos y místicos. En la onda oriental, quiero recordar aquí las también citadas *Samsara*, de Pan Nalin (2001), *Siddharta*, de Conrad Rooks (1972), y *Primavera, verano, otoño, invierno... y primavera*, del coreano Kim Ki-duk (2003).

225. Sobre el tema, véase Calveras (1958), Rambla (2008), Arzubialde (2013) y Melloni (2001) con su excelente *La mistagogía de los ejercicios*.
226. A menudo me recordaba a Chiquito de la Calzada o a José Mota, o mejor aún, una fusión de los dos.
227. También citó la parábola de aquel señor que perdona muchos talentos a un deudor, pero este, a su vez, se muestra inmisericorde con otro moroso que le debía a él unos pocos denarios (unas «pesetillas» según el padre Chércoles). Al contar la parábola de la adúltera apedreada, comentó con gracia que el adúltero ya se «había *escurrió*».
228. También aquí tuve que recurrir al diccionario de sinónimos y antónimos y encontré como sinónimo de «pejiguero», los conceptos de incomodidad, molestia, lata, pesadez.
229. Por sus charlas desfilaron Gandhi, Martin Luther King, Desmond Tutu, Oscar Romero, Feuerbach, Kübler-Ross, Laín Entralgo, Julián Marías, Xavier Zubiri, el psiquiatra Rojas Marcos e incluso el general Narváez, «que era *mu'* bruto», y cuando en su lecho de muerte su confesor le preguntó si perdonaba a sus enemigos, él contestó: «Yo no tengo enemigos, los he *fusilao a tos*».
230. Según Feliciano, la mochila del *karma* con la que llegamos a esta vida explica todo aquello que nos ocurre. Por ejemplo: la muerte de un pequeño. ¿Por qué muere? Pues, según él, porque llega a esta existencia con un karma sobrecargado de otras vidas. El karma, concluye, constituye unas buenas gafas para leer la realidad y cada uno de nosotros decide si quiere usarlas o no.
231. En el budismo tibetano se usa el tibetano en oraciones, himnos y *sutras*, pero los mantras son siempre en sánscrito. Comunicación personal de José Reche.
232. La recitación sufi recuerda, lógicamente, el recitado de mantras de la tradición *bhakti* de los Hare Krishna, al igual que la plegaria del corazón de la *Filocalia* del cristianismo ortodoxo. En el círculo, los participantes hacemos el gesto de plegar las rodillas y echamos la cabeza hacia delante en señal de respeto, mientras controlamos la respiración y recitamos al unísono el nombre de Allah.
233. *Faná* y lo que supone recuerda el vacío existencial de la cábala y la *kenosis* cristiana. Es el morir a todo lo que no sea Dios.
234. También he tenido en cuenta otros textos: Bhagwan Shree Rajneesh (1979), Bokar Rimpoche (2004), Daniel Goleman (2006), Isidro Gordi (2013), Will Johnson (2009), Kathleen McDonald (2010), Thomas Merton (1998), Osho (Bhagwan Shree Rajneesh) (2002), Lorin Roche (2007), Thich Nhat Hanh (2014), Vishnu Devananda (1988) y algunos otros.
235. La señora Miki, de la Poble de Montornés, como la llamábamos todos, fue mi introductora de *hatha yoga*. Posteriormente, Joaquina –Kima– y su sucesora Yolanda me iniciaron en el *kundalini yoga* en el centro Alnatur de Altafulla. De todas ellas guardo un recuerdo cariñoso y emocionado.

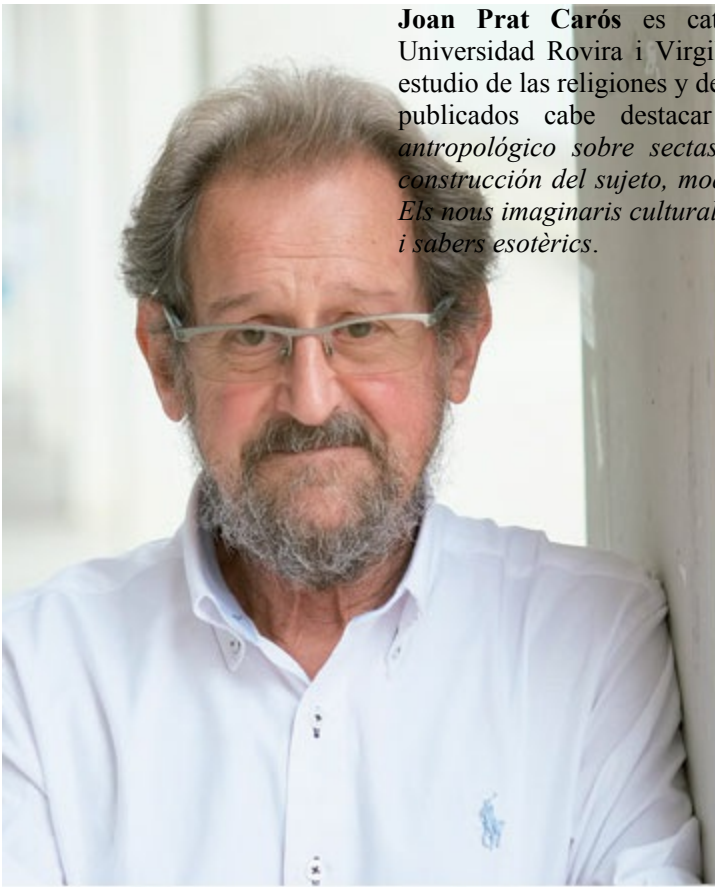
225. Sobre el tema, véase Calveras (1958), Rambla (2008), Arzubialde (2013) y Melloni (2001) con su excelente *La mistagogía de los ejercicios*.
226. A menudo me recordaba a Chiquito de la Calzada o a José Mota, o mejor aún, una fusión de los dos.
227. También citó la parábola de aquel señor que perdona muchos talentos a un deudor, pero este, a su vez, se muestra inmisericorde con otro moroso que le debía a él unos pocos denarios (unas «pesetillas» según el padre Chércoles). Al contar la parábola de la adúltera apedreada, comentó con gracia que el adúltero ya se «había *escurrió*».
228. También aquí tuve que recurrir al diccionario de sinónimos y antónimos y encontré como sinónimo de «pejiguero», los conceptos de incomodidad, molestia, lata, pesadez.
229. Por sus charlas desfilaron Gandhi, Martin Luther King, Desmond Tutu, Oscar Romero, Feuerbach, Kübler-Ross, Laín Entralgo, Julián Marías, Xavier Zubiri, el psiquiatra Rojas Marcos e incluso el general Narváez, «que era *mu'* bruto», y cuando en su lecho de muerte su confesor le preguntó si perdonaba a sus enemigos, él contestó: «Yo no tengo enemigos, los he *fusilao a tos*».
230. Según Feliciano, la mochila del *karma* con la que llegamos a esta vida explica todo aquello que nos ocurre. Por ejemplo: la muerte de un pequeño. ¿Por qué muere? Pues, según él, porque llega a esta existencia con un karma sobrecargado de otras vidas. El karma, concluye, constituye unas buenas gafas para leer la realidad y cada uno de nosotros decide si quiere usarlas o no.
231. En el budismo tibetano se usa el tibetano en oraciones, himnos y *sutras*, pero los mantras son siempre en sánscrito. Comunicación personal de José Reche.
232. La recitación sufi recuerda, lógicamente, el recitado de mantras de la tradición *bhakti* de los Hare Krishna, al igual que la plegaria del corazón de la *Filocalia* del cristianismo ortodoxo. En el círculo, los participantes hacemos el gesto de plegar las rodillas y echamos la cabeza hacia delante en señal de respeto, mientras controlamos la respiración y recitamos al unísono el nombre de Allah.
233. *Faná* y lo que supone recuerda el vacío existencial de la cábala y la *kenosis* cristiana. Es el morir a todo lo que no sea Dios.
234. También he tenido en cuenta otros textos: Bhagwan Shree Rajneesh (1979), Bokar Rimpoche (2004), Daniel Goleman (2006), Isidro Gordi (2013), Will Johnson (2009), Kathleen McDonald (2010), Thomas Merton (1998), Osho (Bhagwan Shree Rajneesh) (2002), Lorin Roche (2007), Thich Nhat Hanh (2014), Vishnu Devananda (1988) y algunos otros.
235. La señora Miki, de la Poble de Montornés, como la llamábamos todos, fue mi introductora de *hatha yoga*. Posteriormente, Joaquina –Kima– y su sucesora Yolanda me iniciaron en el *kundalini yoga* en el centro Alnatur de Altafulla. De todas ellas guardo un recuerdo cariñoso y emocionado.
236. Autor de dos textos interesantes: *Psicosíntesis: ser transpersonal. El nacimiento de nuestro ser real* (2000) y *El acto de voluntad: un nuevo enfoque de psicología humanista* (1989). Agradezco a Josep M^a Duch que me enviara estos libros por pdf.

- 248.** Véase el libro muy completo de David Loy, titulado *No-dualidad* (2000).
- 249.** Aquí hay que acudir a los grandes textos clásicos como el *I Ching* o *Libro de las mutaciones* (1983), el *Tao Te Ching* (o *Lao Te King*) de Lao Tse (también Lao Tzu o Laozi) en dos ediciones (1973 y 2006); *El libro de la perfecta vacuidad*, de Lie Zi (2006). También el *Zhuang Zi*, atribuido al maestro Zhuang (2006). Otros textos útiles son los de Allan Watts, *El camino del Tao* (1976 y 2006); J.M. Romero, *Tao, las enseñanzas del savi ocult* (2013); Alexander y Annellen Simpkins, *El Tao simple. El camino del equilibrio y la plenitud* (2004). Otro texto, del famoso Lou Marinoff, *El poder del Tao. Cómo hallar la serenidad en tiempos de cambio* (2011) es, en mi opinión, perfectamente olvidable por su mediocridad y superficialidad.
- 250.** Véase el libro de Allan Watts *Tao: The Watercourse Way*, traducido al castellano como *El camino del Tao* (2006).
- 251.** Véase: «*Yo soy Eso*», conversaciones con Nisargadatta Maharaj (2008); *El buscador es lo buscado*, de Ramesh S. Balsekar (2005), «*Esto es ello*», *La naturaleza de la unidad*, de Jan Kersschot (2006) y «*Lo que es*», de Tony Parsons (2002).
- 252.** Véase sus *Enseñanzas espirituales* (2005).
- 253.** En Occidente hay un núcleo de autores, entrevistados por Jan Kersschott (2006) que siguen esa filosofía. Entre los más conocidos están Eckhart Tolle, Tony Parsons, Wayne Liquorman y el mismo Kersschott que los entrevista en *Esto es Ello. La naturaleza de la unidad. Entrevistas con maestros de la no-dualidad*.
- 254.** Pániker se refiere a lo retroprogresivo como «avanzar simultáneamente hacia el futuro y hacia el origen» (Pániker, 2001, pág. 29). También el capítulo «Lo retroprogresivo» en *Ensayos retroprogresivos* (2006) es ilustrativo al respecto.
- 255.** Agradezco las sugerencias de Inés Tomás y su mirada analítica.

El gran mito del origen de Occidente es el libro del Génesis, que narra la creación del mundo y de la humanidad, con énfasis en tres momentos críticos: la armonía y plenitud de la existencia paradisiaca original; la desobediencia y caída; y –finalmente– la posibilidad de recuperar el paraíso perdido.

La nostalgia de los orígenes muestra que existen cuatro grandes vías para retornar a dicho origen: la senda chamánica, que persigue fusionar los diferentes mundos y planos en la persona del chamán; la vía gnóstica, que es la senda del conocimiento esotérico que conduce a la completitud de los inicios; la vía monástica, que es la que busca la salvación a través de la ascesis y la renuncia; y la vía mística, que es la que se centra en la unión con lo Absoluto o lo Divino.

A pesar de las aparentes diferencias entre el chamán, el gnóstico, el monje y el místico, Prat nos muestra cómo estas figuras persiguen el mismo objetivo: revivir aquella edad de oro y plenitud inicial. La metodología utilizada combina hábilmente los aspectos teóricos con el trabajo de campo antropológico, presentado a través de microetnografías y experiencias participantes. El presente texto es la culminación de los intereses teórico-etnográficos que han animado las investigaciones de toda la vida del autor.



Joan Prat Carós es catedrático emérito de antropología en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Se ha especializado en el estudio de las religiones y de la espiritualidad. Entre la veintena de libros publicados cabe destacar *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*; *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* y el libro colectivo *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*.

EDITORIAL KAIRÓS: PREMIO NACIONAL A LA MEJOR LABOR EDITORIAL CULTURAL

Ensayo

Imagen cubierta: Giordano Aita

www.editorialkairos.com

www.letraskairos.com

www.facebook.com/editorialkairos

Índice

Portada	2
Créditos	3
Sumario	5
Dedicatoria	4
1. A modo de presentación	9
El mito del Génesis: una hipótesis de trabajo	10
Tiempos teóricos, espacios etnográficos y experiencias participantes	14
Agradecimientos	18
2. La vía chamánica	20
Un retrato robot del chamán	21
Chamanismos: tipos y modelos	27
El modelo amazónico	27
El modelo andino (quechua y aymara)	30
El modelo mexicano (mazateco y huichol)	34
María Sabina, chamana mazateca	34
Los huicholes y el peyote	38
El «camino rojo» lakota	39
El modelo africano	44
El modelo siberiano	47
Neochamanismos: generalidades y una tipología	52
Carlos Castaneda y otras conversiones al chamanismo	54
Otros públicos para los chamanes	63
Neochamanismo y 'new age'	70
Neochamanismo transcultural	79
Experiencias participantes en neochamanismo	85
Algunas generalidades	85
Una sesión individual de sanación	92
Temascal	93
Experiencias con ayahuasca	97
Recapitulación	102
3. La vía de la gnosis	107
La gnosis clásica	108

Definición, fuentes y contexto doctrinal	108
El sincretismo como elemento definitorio de la gnosis	114
Las doctrinas gnósticas	117
La gnosis como vía de salvación	121
La cábala hebrea	128
Encuentro con la cábala y el cabalista	128
La cábala: algunas generalidades y el Árbol de la Vida	130
Interrogantes y reflexiones finales	139
Las nuevas gnosis	147
El pensamiento esotérico en la historia occidental: un apunte mínimo	149
Religiones y cultos místéricos	156
Autobiografía de una médium	160
Experiencias participantes	164
Experiencias terapéutico-esotéricas: generalidades	164
La carta natal o astral	170
Una gnosis «sectaria»	175
Una gnosis doméstica	185
Recapitulación	193
4. La vía monástica	197
El monaquismo cristiano	198
Antecedentes: la comunidad esenia	198
El monaquismo cristiano en Oriente: la 'Filocalia'	200
El monaquismo en la Iglesia de Occidente: la regla de Benito de Nursia	202
El modelo ideal del monje	206
El monaquismo en Oriente	209
Hinduismo	209
'Varnashrama-dharma'	210
Yoga, karma y samsara	213
Budismo	217
Síntesis de filosofía budista	217
Vida monástica	222
El neomonaquismo	227
Montserrat Domingo o la llamada al (del) desierto	229
M. ^a Victoria Molins o la mística de la calle	234
Sor Lucía Caram, la monja revolucionaria	238

Berta Meneses y la espiritualidad zen	242
Teresa Forcades, la benedictina feminista y crítica	247
Experiencias participantes en la vida monástica	253
Monaquismo cristiano: Montserrat y Poblet	255
¿Qué es ser monje?	257
La vida conventual	261
Monaquismo vaishnava: los Hare Krishna	267
Los deseos de Prabhupada	267
Los Hare Krishna en España	270
Los Hare Krishna en India	278
Diario de campo e inmersión en la vida monacal	279
Vrindavana: templos, 'padikramas', vacas, monos y cerdos	283
Algunas constantes de la filosofía vaishnava	287
Encuentros con el budismo	292
Recapitulación	301
5. La vía mística	305
La mística: etimología y tipologías	306
Itinerarios de la mística: la vía del amor y la vía de la iluminación	311
La mística como vía amorosa (I): mística femenina en el cristianismo	311
Mística femenina cristiana	312
La mística como vía amorosa (II): mística femenina hindú y sufi	319
La mística como vía amorosa (III): algunos ejemplos masculinos (Rumi, Caitanya, san Juan de la Cruz)	326
Psicoanálisis del «corazón enamorado»	340
La mística como vía de purificación e iluminación	343
Los Yoga Sutra de Patanjali	344
'La Asamblea de los Pájaros', de Farid Ud-Din Attar	348
'Las Moradas del Castillo Interior', de Teresa de Ávila	352
Purificación, iluminación y unión	362
Místicas laicas, «salvajes» y químicas	364
Místicas laicas: generalidades	364
Drogas vegetales y químicas: «vegetalismo», farmacología y expansión de la conciencia (1924-1980)	367
Experiencias participantes en la vía mística	381
Generalidades	381
Retiros espirituales	386

La Cova o la Cueva de San Ignacio	386
Retiro de paz interior en Sakya Tashi Ling	392
Retiro sufi	395
Meditaciones varias y 'vipassana'	397
Experiencias psicodélicas y mística química	407
En el cielo (I)	407
En el infierno (II)	411
6. A modo de conclusión	416
7. Bibliografía general	426
Notas	480
Contracubierta	510