

LOS VIAJES AL MÁS ALLÁ EN LA TRADICIÓN IRANIA PREISLÁMICA

ALBERTO CANTERA GLERA
Universidad de Salamanca

Uno de los problemas que se plantean recurrentemente las diferentes religiones del mundo es el problema de la continuidad o no de la vida después de la muerte. Los diversos modos de afrontar este problema son uno de los factores que más condiciona la diferente naturaleza de las distintas religiones, casi tanto como otras de aparente mayor envergadura como la concepción de la divinidad, etc. El problema radica fundamentalmente en la imposibilidad de obtener conocimiento empírico de la realidad *post mortem*. Al igual que en el caso de otros misterios, una de las vías habituales de conocimiento es la revelación y la fe en ella. En el Irán antiguo disponemos además de una fuente de conocimiento adicional: las experiencias individuales de viajes al Más Allá.

En el Irán antiguo encontramos varios relatos de personas vivas que han abordado un viaje al Más Allá, casi siempre con fines didácticos destinados a tener una aplicación práctica en la vida terrenal. Al parecer existía un procedimiento ritual establecido en función del cual una

persona con unas características determinadas podía tener en vida una «visión» o experiencias de viajes al Más Allá similares al famosísimo relato de Dante en la *Divina Comedia*, hasta tal punto que incluso ha sido bastante debatida la posible influencia irania a través del Islam en esta obra maestra de la literatura universal. En el presente trabajo no vamos a ocuparnos de este tema, pero sí intentaremos describir los viajes al Más Allá en sus diferentes aspectos: elección del viajero, procedimiento ritual y, por supuesto, el viaje en sí. Para la descripción del viaje en sí mismo recurriremos a una fuente de información paralela: la revelación del viaje del alma en los tres días después de la muerte, cuyo itinerario coincide exactamente con el camino recorrido por los viajeros al Más Allá.

1. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LOS VIAJES AL MÁS ALLÁ EN EL IRÁN PREISLÁMICO: LOS VIAJES DE IDA Y VUELTA AL MÁS ALLÁ

La fuente de información histórico-religiosa más antigua con la que contamos para el conocimiento del Irán antiguo es el *Avesta*. Se trata del libro sagrado del zoroastrismo, compilado de forma definitiva probablemente alrededor del s. VI d.C., y del que se conserva aproximadamente una cuarta parte. En la parte conservada del *Avesta* no tenemos ningún relato que refiera un viaje al Más Allá por parte de un vivo, pero sí que tenemos información detallada del camino que recorre el alma al alba del cuarto día tras la defunción. Los dos textos fundamentales en los que se describe el viaje del alma son el libro segundo del *Hādōxt Nask*, que se ha editado y traducido recientemente (Piras 2000), y los párrafos 28 a 40 del libro décimo noveno de *Vīdēvdād*. El itinerario del alma se describe con tanto o más detalle en varios pasajes de la literatura pahlaví zoroástrica, compuesta en época sasánida y posterior, hasta el s. X d.C. Los relatos más exhaustivos son los contenidos, por aproximado orden de antigüedad, en el *Mēnōg ī Xrad* (2.110-194),

Dādestān ī dēnīg (caps. 30-31), el *Rivāyat Pahlaví* que acompaña al *Dādestān ī dēnīg* (cap. 23) y el *Gran Bundahišn* (cap. 30).

El viaje al Más Allá propiamente dicho atestiguado en fecha más temprana es el viaje del mago Kirdīr. Esta figura del s. III d.C. despier-ta muchos interrogantes en varios sentidos. Es la única autoridad religiosa de época sasánida que nos ha dejado inscripciones que por su ubicación y estilo son comparables con las inscripciones reales sasánidas. En ellas él mismo describe su fulgurante carrera en la jerarquía eclesiástica y su influencia política desde la época de Ardaxšīr I (224-241 d.C.) hasta el reinado de Narseh (293-302 d.C.). Bajo el reinado de Wahrām I consiguió en 276 la condena a muerte del profeta Mani. No obstante, en las historias de la iglesia sasánida contenidas en la literatura zoroástrica en pahlaví su figura es totalmente silenciada, sin que conozcamos las razones. Algunos autores han apuntado, por ejemplo, que podría ser partidario de una desviación de la ortodoxia zoroástrica, el zurvanismo, y que ello habría provocado la censura de su figura en épocas posteriores. Hay cuatro inscripciones monumentales de este sacerdote: dos en Naqš-e Rustām (en las cercanías de Persépolis), de las cuales una está en el edificio conocido como la Ka'ba de Zaratustra y otra en la pared de las tumbas aqueménidas, concretamente en el relieve que celebra la victoria de Šābuhr I sobre Valeriano (fig. 1); otra en Naqš-e Rajab (entre Naqš-e Rustām y Persépolis) y una cuarta en Sar Mašhad (a 36 km. al sur de Jerreh, que está a 54 km. de Kāzerūn y a 156 km. de Persépolis).

La inscripción de la pared de las tumbas en Naqš-e Rustām y la de Sar Mašhad contienen, salvo muy pequeñas variaciones, dos textos idénticos. En ellas es donde el sacerdote Kirdīr nos relata su viaje al Más Allá, su objeto, su preparación y su recorrido. Dado que el texto de las dos inscripciones está muy deteriorado debemos reconstruirlo cotejando ambas y aún así obtenemos un texto bastante fragmentario y con numerosas lecturas inciertas. En el presente trabajo hemos elegido este texto como hilo conductor por ser el más antiguo y mucho menos

conocido que otros como, por ejemplo, el archifamoso *Ardā Wirāz Nāmag*. No obstante, esta inscripción ha sido editada y traducida en repetidas ocasiones (Brunner 1974; Back 1978; Skjærvø 1983 [1985]; Gignoux 1984, 1991; MacKenzie 1989).

El *Ardā Wirāz Nāmag* es, gracias a su posible influjo en la *Divina Comedia* de Dante (obsérvese que algunos autores hablan de la *Divina Comedia* irania), posiblemente la obra más famosa de la literatura pahlaví. En ella se nos relata el caos religioso en el que se vio sumido Irán tras la conquista de Alejandro Magno y la quema de las escrituras sagradas zoroástricas que se le atribuye. Para poner fin a las disputas y herejías surgidas en medio de la desorientación general deciden enviar a un emisario al Más Allá que vaya y de vuelta relate lo que allí vea para así poder extraer conclusiones sobre las verdades religiosas y los modos de actuación correctos en el mundo de los vivos. Es elegido el pío Wirāz y él mismo nos describe, al regreso, su viaje por las regiones del cielo, el purgatorio y el infierno y los diferentes personajes que en uno y otro le salen al paso. La datación de esta obra es incierta, pero su redacción definitiva probablemente pertenezca a la *Renaissance* zoroástrica del s. IX d.C. Esta obra ha sido editada y traducida en numerosas ocasiones (Haug-West 1872; Barthélemy 1887; Belardi 1979; Gignoux 1984; Vahman 1986).

Una visión del Más Allá, que no implica exactamente un viaje físico al reino de la muerte, nos ha sido transmitida en otra obra que data probablemente también del s. IX d.C., el *Rivāyat Pahlaví* que acompaña al *Dādestān ī dēnīg*, pero cuyo protagonista es un personaje cuasi-mítico que data de los orígenes zoroastrismo: Vištāspa, el rey que fue el primero en adoptar la religión predicada por Zaratustra. Este famoso paso de la historia del zoroastrismo ha sido transmitido en varias obras (*Dēnkard* 7.4; *Zardušt Nāma* y *Rivāyat Pahlaví* 47) y conoce diversas variantes. En el relato contenido en el capítulo 47 del *Rivāyat Pahlaví* el motivo central del proceso de conversión es una visión del Más Allá por parte del rey. Zaratustra intenta convencer a Vištāspa de que acepte

su religión, pero el rey se niega en repetidas ocasiones. Éste la rechaza con el argumento de que ha matado a tantos enemigos en sus batallas que de nada le serviría la conversión. Zaratustra arguye que eran infieles y que no es pecado haberlos matado e intenta convencerle relatando todos los hombres que previamente han rechazado la religión de Ohrmazd y las desgracias que les han acaecido a consecuencia de ello, pero Vištāspa sigue impasible. Ohrmazd envía a Wahman, Ašawahišt y Ādur Burzēnmihir, que utilizan el soborno y la amenaza: le ofrecen un largo reinado y una larga vida por aceptar la religión y le amenazan con enviar buitres que lo devoren en vuelo y dejen caer sus huesos a la tierra. Cuando todo lo demás falla, Ohrmazd recurre a la inducción de un viaje al Más Allá que le mostrará el paraíso y así conseguirá su conversión. El relato de la visión es bastante breve y dice así (PRDd 47.15-19):

Ohrmazd envió a Neryōsang: «Dirígete a Ardwahišt y dile que mezcle beleño (*mang*) en vino y se lo de a Wištāsp». Ardwahišt así lo hizo. Bebió (Wištāspa) y al punto cayó inconsciente y lo transportaron al Garōdmān y le mostraron las ventajas de aceptar la religión. Cuando recuperó la conciencia, le gritó a Hutōs: «¿Dónde está Zarduxšt para que aceptemos la religión?» Zarduxšt oyó el grito, vino y Wištāsp aceptó la religión.

Un relato muy similar apareció entre los manuscritos encontrados en los oasis de Turfán a principios del s. XX. Se trata de un texto iranio maniqueo (M 47 I V), lo que demuestra que las visiones del Más Allá en vida eran una práctica extendida en Irán y Asia Central que no está restringida al zoroastrismo. De hecho, en este pasaje Mani utiliza el mismo procedimiento para convencer al incrédulo Mihršāh que Zaratustra con Vištāspa. Mihršāh, gran aficionado a la jardinería, se ufana de la belleza de sus jardines ante Mani (M 47 I 4; Sundermann 1981, 102 ss.):

Mihršāh le dijo al Apóstol: «¿Acaso hay en el Paraíso que tú anuncias un jardín como este jardín mío?». El Apóstol comprendió su incrédulo

pensamiento y por medio de un prodigio le mostró la luz del Paraíso con todos los dioses y divinidades y el viento inmortal de la vida y jardines de todo tipo y otras maravillas que hay allí. Entonces él cayó inconsciente por tres horas y lo que vio lo guardó en su recuerdo en el corazón. El Apóstol depositó su mano sobre su cabeza y él recuperó la consciencia. Cuando se levantó, cayó al pie del Apóstol y le cogió la (mano) derecha.

2. LOS PREPARATIVOS DEL VIAJE

Los cuatro viajes que tenemos atestiguados presentan una serie de rasgos comunes concernientes sobre todo a la motivación del viaje, a la selección del viajero, al procedimiento de inducción del viaje-visión, etc. Dentro de ellos hay que distinguir claramente dos grupos: los relatos breves, por un lado, y los relatos de Kirdīr y Wirāz, por el otro. Sobre todo en estos dos últimos se percibe con claridad que el relato del viaje en sí mismo, además de pertenecer a un género literario, podría tener una realidad ritual, es decir, es posible que se celebrasen rituales con el objeto de transportar a personas vivas al Más Allá.

2.1. La selección del Viajero

El proceso de selección del viajero no es banal. Cuando se trata de la inducción de visiones del Más Allá, como es el caso de Vištāspa y Mihrštāh, es la propia divinidad o un representante suyo en la tierra quien induce la visión en el incrédulo para inducirle la fe. Sin embargo, el procedimiento es diferente cuando se habla de un viaje propiamente dicho. En el caso de Kirdīr él se autoelige como el candidato ideal para el viaje. Para ello aduce, en la primera parte de la inscripción, toda su carrera en la jerarquía eclesiástica zoroástrica y las numerosas acciones que ha realizado a favor de la fe a lo largo de ella.

El relato más detallado del proceso de selección lo encontramos en el *Ardā Wirāz Nāmag*. Reunida la asamblea en el templo del Fuego de Farrbay se elige a los siete mejores conocedores de la Religión y más

píos. De entre los siete se elige a Wirāz. No obstante, Wirāz reclama la celebración de una ordalía para darle a la divinidad la oportunidad de participar en el proceso de selección:

Cuando Wirāz oyó estas palabras, se puso en pie y poniendo sus manos en las axilas dijo: «Si os parece no me deis beleño (*mang*) contra mi voluntad hasta que vosotros, adoradores de Mazdā, lancéis la pajita de la ordalía y si la paja me señala a mí, iré voluntariamente al lugar de los píos y de los impíos, y llevaré allí fielmente este mensaje y traeré (de vuelta) (el mensaje que allí me den) de acuerdo con la verdad». Entonces los adoradores de Mazdā trajeron la pajita de la ordalía y la lanzaron una vez por el buen pensamiento, la segunda vez por las buenas palabras y la tercera por las buenas acciones. Las tres veces la pajita señaló a Wirāz.

Es decir, que salvo en el caso de Kirdīr, la divinidad participa en la elección del viajero, que para viajar ha de ser un hombre de suma virtud y reconocido empeño en la fe. No así en las visiones inducidas que tienen un claro fin conversor y no didáctico como los viajes.

2.2. La creación del estado estático necesario para el viaje o visión

La visión del Más Allá y el viaje propiamente dicho se producen en un estado de conciencia especial al que se puede acceder por dos procedimientos que pueden aparecer aislados o combinados: un ritual específico y el uso de determinadas drogas. El resultado es que el «viajero» adquiere un estado de inconsciencia durante el cual se produce el viaje o la visión del Más Allá. Así, en el caso de Vištāspa se nos relata como Ardwaḥišt por orden de Ohrmazd mezcla vino con beleño (*mang*) y se lo da a Vištāspa, quien lo ingiere. A continuación cae inconsciente y es transportado al Paraíso. Luis Otero en su libro *Las plantas alucinógenas* (Barcelona 1997) describe los efectos del beleño como sigue: «El beleño produce una sensación de gran ligereza, parece que uno pierde peso, sintiéndose tan ingravido que uno acaba creyendo

que se eleva por los aires, lo mismo que la bruja volando sobre su escoba. Así como la belladona provoca furia y violencia, no raramente acompañadas de carcajadas delirantes, el beleño es más tranquilo, y el intoxicado busca la calma e, incluso, trata de dormir». En efecto, la ingestión de la droga mezclada con vino produce en los viajeros al Más Allá siempre el mismo efecto: les provoca un sueño profundo de duración variable durante el cual tiene lugar el viaje.

En el caso del pío Wirāz la ingestión del beleño mezclado en vino ocurre tras un proceso ritual que se describe detalladamente:

A continuación los dastūres de la Religión eligieron en la Casa del Espíritu un lugar alejado treinta pasos de todo lo bueno. El propio Wirāz se lavó la cabeza y el cuerpo y se puso ropas nuevas, se perfumó con un perfume agradable y se tendió. Sobre un lecho apropiado extendió una cubierta nueva y pura. Se recostó en el lecho donde estaba la cubierta pura y celebró una ceremonia *drōn*, recordó las almas y tomó alimento. A continuación los dastūres de la Religión llenaron tres áureos vasos del vino y beleño de Wištāsp y le ofrecieron a Wirāz una copa por el buen pensamiento, una segunda por las buenas palabras y una tercera por la buena acción.

Éste se bebió el vino con beleño y todavía consciente pronunció una oración y cayó dormido sobre la colcha. Los dastūres de la Religión y las siete hermanas recitaron un *nērang ī dēnīg*, el *Abastāg* y el *Zand* durante siete días y siete noches junto al fuego que arde siempre y despidе agradables aromas, celebraron un *nask* y recitaron las *gāthās* y en la oscuridad lo velaban. Las siete hermanas estuvieron sentadas alrededor del lecho de Wirāz y durante siete días celebraron el *Abastāg*.

Por medio de estos procedimientos se provoca un estado de consciencia en el que se produce el viaje, pero no viaja el cuerpo físico, que permanece inconsciente en el mundo material. En el *Ardā Wirāz Nāmag* quien viaja no es el propio Wirāz, sino su alma (*ruwān*), es decir, la misma que viaja al Más Allá tras la muerte. En la inscripción de Kirdīr se utilizan varias expresiones para designar al viajero: la

forma más completa es *ān mard ka ān ōwōn čiyōn kirdīr hangirb* que literalmente significa «aquel hombre que es así como el que tiene el mismo cuerpo que Kirdīr». Con esta expresión parece aludirse a una especie de doble de Kirdīr, a un desdoblamiento de su persona que, según Gignoux (1991, 75), sería un rasgo propio de los viajes de tipo chamánico. De hecho, este autor francés defiende la naturaleza chamánica de los viajes al Más Allá en la tradición irania (Gignoux 1981).

2.3. El relato del viaje

Mientras que en los viajes que tienen por objeto la conversión del viajero, como es el caso de Vištāspa o Mihršāh, el relato del viaje carece de importancia, es fundamental, sin embargo, en los viajes didácticos, es decir, aquellos cuya finalidad es la restauración de la fe verdadera en el mundo. En ellos la transmisión de lo visto en el otro mundo es el objetivo fundamental del viaje. El procedimiento del relato es diferente en cada uno de los viajes didácticos que conocemos en el Irán preislámico. En el caso de Wirāz el relato del viaje se produce en primera persona, una vez que se ha recuperado el estado de consciencia y ha tomado un «elixir de vida», que al parecer es un antídoto de la droga ingerida:

El séptimo día y noche (el alma) regresó y entró en el cuerpo. Wirāz se levantó como quien se levanta de un reconfortante sueño, con ensoñaciones oníricas y contento. Los *hērbad* y los dastūres de la Religión le rindieron homenaje a Wirāz y, a continuación, cuando Wirāz los vio venir hacia él, les rindió homenaje... Entonces los dastūres de la Religión le dijeron: «Bienvenido seas, Wirāz, mensajero nuestro, de los adoradores de Mazdā. La paz sea contigo. Y ahora dinos fielmente todo lo que has visto». Wirāz respondió: «Éstas son mis primeras palabras: lo primero es dar alimento y bebida al hambriento y sólo después hacer preguntas y ordenar tareas». Entonces los dastūres de la Religión ordenaron que se le trajese un agradable elixir de vida, comida bien cocinada y olorosa, alimentos, agua

fresca y vino. Celebraron un drōn yašt. Wirāz recitó una oración, se comió la comida, preparó una ofrenda y finalizó la oración, alabó a Ohrmazd y los Amahrspand, dio gracias a Hordād y Amurdād y pronunció unas bendiciones. Pidió un escriba sabio y hábil. Ellos trajeron a un escriba instruido y hábil. Se sentó ante Wirāz y puso por escrito todo lo que Wirāz dijo con exactitud, claridad y detalle.

Muy peculiar es, por otro lado, el caso de Kirdīr. En la inscripción de este sacerdote el relato del viaje es la única parte del texto que no está en primera persona del singular, sino en primera persona del plural. Los narradores son unas figuras misteriosas: los *lysyk*. En la interpretación de este término hay ciertas discrepancias, ya que no conocemos dicha palabra en ningún otro texto en lengua pahlaví. MacKenzie (1989, 68) ha propuesto una derivación a partir de *rait^hya-ka- «mortal, que va a/puede morir». Estos acompañantes de Kirdīr que relatan el viaje serían en ese caso las sombras o almas de los mortales, cuyas almas inician el viaje en el mismo momento que el propio Kirdīr. Similar es la postura de Skjærvø (1983 [1985], 300 ss.), quien reconoce a las frauuāšis o almas de los difuntos en estos *lysyk*, que actuarían como médium en el viaje. De hecho, esta observación de Skjærvø me parece muy importante. El relato del viaje comienza en la inscripción de Kirdīr con la siguiente introducción (KNRm 58, KSM 34): «Entonces los *lysyk* que se habían sentado en el *adwēn-mahl*, estos dijeron». La interpretación de *adwēn-mahl* es controvertida: según Skjærvø haría referencia al ritual que se celebra para inducir el viaje de Kirdīr en el que participarían estos *lysyk* como médium que lo acompañan y relatan a los presentes la visión. MacKenzie piensa, sin embargo, en una traducción como «en muerte aparente» y ello apuntaría, según Gignoux, a que estos médium están ellos mismos en trance y participando del mismo tipo de viaje chamánico. Con ello hay que poner en relación en cualquier caso el hecho que también durante el trance de Wirāz sus hermanas y los sacerdotes permanecen alrededor de él celebrando una ce-

remonia religiosa. La diferencia fundamental es que en este caso nadie va narrando en directo el viaje, mientras que ése parece el caso en el relato de Kirdīr.

3. EL CAMINO DEL ALMA

Como ya hemos señalado, hay dos fuentes diferentes que confluyen en esta descripción: los relatos sobre el destino del alma tras la muerte y los viajes al Más Allá. En esta descripción voy a tomar como base uno de los relatos menos conocido, el de la inscripción de Kirdīr, pero para esclarecer los puntos oscuros de esta inscripción, que son numerosos, recurro al resto de los relatos que han llegado hasta nosotros. Hay que decir que todas las fuentes coinciden en los hitos básicos del camino del alma al Paraíso o al Infierno o al Purgatorio, si bien encontramos discrepancias de detalle y sobre todo de ordenación de los diferentes motivos. En la fig. 2 presento una tabla comparativa en la que se pueden percibir con claridad las diferencias entre los distintos relatos que han llegado hasta nosotros.

Antes de comenzar este viaje de la mano de Kirdīr y sus misteriosos compañeros, los *lysyk*, conviene señalar que, a diferencia de lo que ocurre en los viajes, el alma tras su separación del cuerpo no abandona el mundo material inmediatamente, sino que permanece durante tres días recitando una *gāthā* junto al cadáver del difunto. Al alba del cuarto día comienza un viaje similar al de Kirdīr o al de Wirāz, pero en esta ocasión sin retorno. Si bien presenta algunas diferencias en los primeros momentos, ya que en el caso del alma se alude repetidamente al hecho de que el alma es conducida atada o a que diferentes seres luchan por hacerse con ella. Según V.9.28-29 el *daēuua* Vizarša conduce atada al alma hacia el Paso de Cinuat. Una versión diferente encontramos en V.5.8, donde se nos cuenta que Astō.vīδōtu ata al alma y Vaiiu la conduce atada. Entre los textos pahlavíes, según el *Mēnōg ī Xrad* Srōš, el buen Way y Wahrām con la oposición de Astwihād, del mal

Way, del *dēw* Parzišt y del *dēw* Nizišt y de la *Xešm* conducen al alma del pío al Paso de Cinuuat, mientras que Vizarša arrastra al impío con la oposición de Srōš.

3.1. El primer *šahryār*

A Kirdīr y los *lysyk* les van saliendo a su encuentro en su viaje por los territorios ultramundanos diversos personajes, que en su mayoría son designados como *šahryār* «señor, general, rey, príncipe» o similares. Cada uno de ellos viene descrito con una serie de peculiaridades que son las que nos permiten identificarlos con otros personajes de las otras fuentes. Se da la circunstancia curiosa de que en el resto de las fuentes nunca se habla de ningún *šahryār*, no obstante, se mencionan diversos personajes que salen al encuentro o acompañan al alma o al viajero.

El primer *šahryār* se describe como una especie de guerrero a caballo con un estandarte (KNRm 59; KSM 34-35):

Vemos un jinete principesco, brillante (?), sentado en un noble caballo y tiene un estandarte en la mano... [sigue una laguna].

La correcta lectura de este pasaje es problemática respecto a *PRŠYA* «jinete», que según Kellens (1975, 255 n. 55) sería plural, de modo que *PRŠYAn štrd'ly* sería el «general de los jinetes» y subyacería la idea de la *frauuāši* de Kirdīr comandando un ejército de *frauuāšis*. Según Skjærvø *PRŠYA* está en singular y estaríamos ante un único jinete, que podría ser la *frauuāši* de Kirdīr. A favor de la identificación de este caballero con una *frauuāši* hablaría el hecho de que en la mano porta un estandarte (si se acepta la forma de Skjærvø de completar la forma *dlp*[...] en *dlp*[šy-1]), ya que las *frauuāšis* reciben el epíteto en Yt 13.37 *uzgerepto.drafsa-* «las que tienen el estandarte en alto» en la descripción de las *frauuāšis* más marcial de todo el *Avesta*. No obstante, nada excluye tampoco la interpretación de Gignoux, quien reconoce en esta

figura al dios Wahrān, que según el *Mēnōg ī Xrad* sale al encuentro del alma junto con Srōš y el buen Way.

3.2. El segundo *šahryār*

Sin poderse identificar con seguridad con otros personajes que aparecen en otros relatos queda el segundo *šahryār*, que se nos describe del siguiente modo (KNRm 59; KSM 35):

Allí aparece un hombre y sentado en un trono áureo de banquete (Gignoux 1991, 96 n. 218)... Aparece el doble de Kirdīr y un compañero está en pie...

3.3. La aparición de la muchacha

Llegados a este punto aparece uno de los personajes más ilustres de los relatos del Más Allá en la tradición zoroástrica: una muchacha, cuya belleza o fealdad depende de las acciones realizadas por el difunto en vida (KNRm 59-61, KSM 35-37):

Y aparece una mujer, viene del Este y no hemos visto una mujer más noble que ésta. El camino por donde viene, este camino es muy luminoso. Y ahora avanza y saluda a aquel hombre que es el doble de Kirdīr colocando su cabeza junto a la cabeza de aquél. La mujer y el hombre que es como el doble de Kirdīr se cogen ambos dos de la mano y marchan por el luminoso camino... en dirección al Este y el camino es muy luminoso.

En el relato de *Vīdēvdād* 19 también se menciona a esta muchacha, pero otro texto avéstico nos da la clave para la comprensión de esta figura. Según el *Hādōxt Nask* 2 (y también según el *Ardā Wirāz Nāmag*) esta muchacha es la propia *daēnā* o «conciencia religiosa». Así, la *daēnā*- del hombre pío se describe como sigue (*Hādōxt Nask* 2.9-14):

Al avanzar de este viento apareció su propia *daēnā* bajo el aspecto de una muchacha, bella, brillante, de blancos brazos, fuerte, bien crecida, esbelta, alta, de pechos erguidos, de cuerpo terso, noble, de rica estirpe, con el aspecto de una muchacha de quince años en su crecimiento tan bella como las criaturas más bellas.

El alma del partidario de la Verdad le dice inquiriéndola: «¿Qué muchacha eres a la que yo tengo por la más bella de las muchachas por su aspecto?».

Le respondió su propia *daēnā*: «En verdad yo soy tu propia *daēnā* de tu propia persona, joven de buen pensamiento, buena palabra y buena acción y buena *daēnā*. Todo el mundo te ha amado por tu grandeza, bondad, belleza, buen olor, capacidad de victoria y de rechazo de los enemigos según tú me pareces a mí.

Tú a mí me has amado, joven de buen pensamiento, de buena palabra, de buena acción y de buena *daēnā*, por (mi) grandeza, bondad y belleza según te aparezco yo a ti.

Cuando viste a otro realizando acciones rituales no ortodoxas (?), entonces tú te pusiste a recitar las *gāthās*, a hacer sacrificios a las buenas aguas, al fuego de Ahura Mazdā y a dar satisfacción al hombre partidario de la Verdad ya viniese de lejos o de cerca.

A mí que era amable, me has hecho más amable, a mí que era bella, me has hecho más bella, a mí que era preciosa, me has hecho más preciosa, a mí que estaba sentada en un lugar puntero, me has colocado en un lugar más puntero por tu buen pensamiento, buena palabra y buena acción».

La *daēnā* del impío recibe una descripción mucho menos favorable. Dado que en el *Hādōxt Nask* sólo se ha conservado un breve fragmento de esta descripción, reproduzco aquí una parte de su descripción en el *Ardā Wirāz Nāmag*:

Luego un viento frío y apestoso le sale al encuentro y le parece al alma como si viniese del norte, del lado de los *dēwas*. Era el viento más apestoso que vio nunca en el mundo material. En medio de este viento vio su propia conciencia religiosa (*dēn*) y sus acciones como una prostituta, estraga-

da y podrida, cubierta de impurezas, con las rodillas hacia delante, el culo hacia atrás y que babea infinitamente (es decir, que una baba está unida a la otra baba) como el más pecador *xrafstar*, el más impuro y más apestoso. A continuación el alma impía dice: «¿Quién eres tú que nunca he visto un ser más odioso, más impuro y más apestoso que tú entre las criaturas de Ohrmazd y de Ahreman?» Le respondió: «Soy tus malas acciones, joven de mal pensamiento, mala palabra, mala acción y mala religión. Por tu voluntad y tus acciones soy tan odiosa, mala, pecaminosa, estragada, podrida, maloliente, perdedora y hostil como te parezco».

Como vemos, el *Ardā Wirāz Nāmag* se refiere a esta muchacha con la designación de «la propia religión y las propias acciones». En otros textos como el *Rivāyat Pahlavī* y el *Mēnōg ī Xrad* se le designa simplemente con el nombre de «la propia acción» (*xwēš kunišn*). En cualquier caso, la muchacha es un trasunto de nuestro comportamiento durante la vida, de hecho es la representación en forma de mujer de nuestra conciencia religiosa y/o de nuestros actos durante la vida. Este símbolo femenino de nuestra propia conciencia, a la que acompañan algunos atributos característicos como el ir acompañada de dos perros y llevar una corona, fue introducido por Mani en la visión maniquea del Más Allá (Reck 2003).

3.4. La balanza y el tercer *šahryār*

No está ausente tampoco en el relato del viaje del sosias de Kirdīr al Más Allá otro elemento fundamental de todas las descripciones del Más Allá zoroástrico en la literatura pahlaví, pero que falta en los relatos avésticos: la balanza (KNRm 61-63, KSM 37-39):

Y en el camino por el que marchan el hombre que es el doble de Kirdīr y esta mujer aparece ahora un caballero, brillante, y sentado sobre un áureo trono de banquete. Ante él se encuentra una balanza como uno que toma... y ahora la mujer y el hombre que es como el doble de Kirdīr están de pie ante este caballero y la balanza...

Ellos (los *lysyk*) dijeron: El doble de Kirdīr y esta mujer han pasado por delante del caballero y van siempre dirección este. Y marchan por ese camino muy luminoso.

Como es natural, al no ser el sosias de Kirdīr un muerto propiamente dicho no es necesario utilizar la balanza que determina el destino definitivo del alma hasta el momento del Cumplimiento de la Maravilla (*frašegird*), en el que se producirá la resurrección de todos los muertos y la desaparición definitiva del mal del universo. Por ello pueden la *daēnā* y el sosias de Kirdīr pasar por delante de la balanza.

El encargado de la balanza nos es bien conocido por otros textos. Se trata de Rašn (av. *rašnu-* «justicia, rectitud», como se ve en el *Ardā Wirāz Nāmag* y en el *Mēnōg ī Xrad*. Su justicia es proverbial y no se desvía «ni un pelo» del justo pesaje.

En otras tradiciones que conocen la balanza, como por ejemplo en el antiguo Egipto, se pesa el corazón del difunto; en Irán, en cambio, se ponen en la balanza las buenas acciones, por un lado, y, por el otro, las malas. Obsérvese que un pecado es tanto más grave cuanto más *garān* «pesado» es. Es la misma idea que subyace en nuestra expresión «pecados leves». De hecho, hay una repartición mecánica del alma de los muertos hacia el cielo o el infierno en función de las acciones que pesen más, los pecados o los actos virtuosos, como se señala en el *Rivāyat Pahlavī* (9.15):

(Está revelado) que cuando el alma humana llega al Paso de Cinuat, se ponen los pecados y las acciones meritorias en la balanza, y si las acciones meritorias (pesan) tanto más como un simple hilo del huso (que los pecados), entonces la conducen al Paraíso; si los pecados (pesan) tanto más como una pestaña o incluso la punta de una pestaña (que las acciones meritorias), entonces la conducen al Infierno.

Una versión algo más compleja del mismo proceso encontramos en el *Ardā Wirāz Nāmag*:

Anuncia a los seres materiales: «No mantengáis las acciones meritorias más ligeras con lujuria y hostilidad, pues todo aquél cuyas acciones meritorias sobrepasen en tres *srōšōcarnām* [uno de los grados de pecado o acción meritoria más bajo] a los pecados (irá) al Paraíso (*wahišt*). ¡4! Aquél cuyas acciones superen (a sus acciones meritorias) irá al Infierno. ¡5! Aquél cuyas acciones meritorias y sus pecados sean equivalentes permanecerá hasta el “Cuerpo futuro” en el Purgatorio (*hammistagān*). Su único castigo proviene de los cambios atmosféricos, es decir, el frío o el calor. No sufren ninguna otra penuria».

Como hemos visto, el *Rivāyat Pahlavī* sitúa la balanza en el Paso de Cinuat, del que hablaremos más adelante. Con esta visión coincide la del *Bundahišn* y la del *Mēnōg ī Xrad*. En la inscripción de Kirdīr, sin embargo, se menciona la balanza antes que este paso y en el *Ardā Wirāz Nāmag* la balanza aparece tras el Paso de Cinuat. Esta última ubicación es sin duda un error, ya que carece de toda lógica colocar la balanza antes del Paso de Cinuat, pues dependerá del resultado de las buenas o malas acciones el que este paso sea más ancho para permitir el paso al alma o más estrecho de modo que el alma se precipite al Infierno. De hecho la localización de la balanza se describe perfectamente en el *Bundahišn*. El fulcro de la balanza se encuentra en la Cima de la Justicia (*čagād ī dāiti*), que es al mismo tiempo uno de los extremos del Paso de Cinuat (*vid. infra*), y cada uno de los platillos en la cima del Monte Harburz, uno en el sur y otro en el norte (GrBd.30.1) (*vid. fig. 3*):

Se dice en la Religión: En la cima de la altura de cien hombres, en el centro del mundo, (se apoyan) los brazos de la balanza del dios Rašn. Un extremo está al pie de la cordillera del Harburz en dirección sur y el otro en lo alto de la cordillera del Harburz en dirección norte. El centro está sobre la Cima de la Justicia.

De hecho resulta llamativo que en el capítulo 30 del *Bundahišn* parece identificarse a la balanza con el propio Paso de Cinuat, pues este

capítulo está dedicado al tránsito del alma a través de dicho paso y a pesar de ello el grueso de las descripciones habla de la balanza y no del paso. Clara es la identificación de balanza y paso en GrBd. 30.22:

Después conducen al alma al pie del monte, donde está un extremo del brazo (de la balanza). Ascende por él hasta lo alto de la cima, donde está el extremo estrecho. A continuación, si es el alma de un pío el extremo estrecho se hace ancho...

Esta descripción coincide exactamente con la del Paso de Cinuat que veremos más abajo.

3.5. El cuarto *šahryār* y el enigmático *cydyn*

La descripción del cuarto *šahryār* que aparece en la inscripción de Kirdīr es enigmática por lo fragmentario del pasaje y por la aparición de la palabra *cydyn* que no está atestiguada en ningún otro pasaje (KNRm 63-64, KSM 38-40):

Aparece otro brillante caballero sentado en un áureo trono de banquete y tiene un *cydyn* (en?) la mano. Y es más noble que ningún otro que habían visto nunca.

Cuando (los *lysyk*) lo vieron, dijeron: Aparece un *cydyn* terrible, como un [pozo] (?) que no tiene fondo y está lleno de serpientes, escorpiones, lagartijas y otros *xrafstar*.

El punto más controvertido de este pasaje es la interpretación del enigmático *cydyn* y su relación con el cuarto *šahryār*. En primer lugar, sorprende que la relación de este *cydyn* con la mano no esté especificada con ninguna preposición, de modo que no podamos saber a ciencia cierta si está en su mano, junto a su mano o incluso si su mano es un *cydyn* en sí misma. Si aceptamos que realmente el *cydyn* está en su mano, surge la duda de que puede ser eso que está en la mano de un

šahryār, pero dentro del cual se encuentra el propio Infierno, que es lo que parece representar la descripción de «un pozo que no tiene fondo lleno de serpientes, etc.». De aquí deduce Skjærvø con buen criterio que podría tratarse de una maqueta del infierno que el cuarto *šahryār* tiene en su mano, aunque no es capaz de explicar ni el origen ni la formación de dicho término. Por el contrario, Gignoux (1991, 76, 96) piensa más bien que esta palabra podría estar en relación con el parto *cydyg*, sogdiano maniqueo *cytyy*, etc., que significan «espíritu; demonio», y piensa que con *cydyn* se hará alusión a los demonios malignos Xēšm y Astwihād que según el *Mēnōg ī Xrad* están en el Paso de Cinuat junto con los benignos Mihr, Srōš y Rašn. La imagen del cuarto *šahryār* sería probablemente la Mihr sujetando de la mano a uno de estos demonios para impedir que aceche al sosias de Kirdīr. Ahora bien, no se entiende bien en qué relación está esta imagen con la descripción del Infierno que le sigue y que se compara precisamente con el *cydyn*. No hay que descartar una posible relación de esta palabra con un iranio **citi-* «castigo». La forma pahlaví *cydyn* podría ser el plural de esta forma «y los castigos están en su mano» «los castigos parecen terribles como un pozo...». El problema de esta interpretación es que *cydyn* aparece con del determinativo <1> «uno» que en principio sólo puede ir con el singular.

3.6. El Paso de Cinuat

El siguiente hito del camino del sosias de Kirdīr es el Paso de Cinuat, el paso decisivo en el camino del alma al Cielo o al Infierno. La situación se describe perfectamente en la inscripción de Kirdīr: en su camino por el Más Allá el sosias de Kirdīr llega a un punto en que el camino se vuelve tan estrecho como el filo de una navaja. Cuando llega Kirdīr el paso se hace más ancho permitiendo el paso en dirección al Paraíso. Lo mismo ocurre cuando llega a este punto el alma de un hombre pío (MX 2.123). En cambio, por otros textos (p.e. GrBd 2.25) sabe-

mos que cuando llega un alma impía, ésta ha de pasar por el estrecho filo y acaba cayendo y precipitándose a los abismos infernales (KNRM 64-66, KSM 40-43):

Los *lysyk* que se habían sentado *adwēn-mahl* (?) cuando vieron la forma y los reptiles del Infierno, que eran enormes, se pusieron muy nerviosos y dijeron: «No hay otro camino para vosotros que por ese puente que conduce sobre el pozo... Vosotros decid lo que veis».

Ellos (los *lysyk*) dijeron: Un filo pasa sobre este pozo como un puente. La mujer y el doble de Kirdīr llegan al puente y allí se quedan parados de pie.

El puente se vuelve más ancho y ahora aparece de mayor anchura que largura. La mujer y el doble de Kirdīr están en pie...

Este paso es el único elemento del camino del alma, salvo el Paraíso, el Purgatorio y el Infierno, que aparece ya en las *gāthās*. En ellas se hace mención en varias ocasiones al momento decisivo de la llegada al Paso de Cinuuat. En el *Avesta* la designación de este paso es *cinuuatō peretu-*. El término *peretu-* es un sustantivo en *-tu* de la raíz *par* «atravesar» y significa desde el punto de vista etimológico «instrumento o sitio para pasar». En la mayoría de los contextos significa «paso» o incluso «pasadizo o pasillo» en una construcción. Sólo en dos ocasiones se utiliza para referirse a un paso por las aguas (Y 42.1, Yt 11.4) y ello no implica necesariamente un puente, sino que podría ser perfectamente un vado. De hecho, en la traducción pahlaví del *Avesta* no se utiliza para traducir este término el equivalente etimológico *puhl* «puente», sino *widarag* «paso», a pesar de que la traducción pahlaví tiende a utilizar los equivalentes etimológicos.

En la literatura pahlaví se utiliza habitualmente para designar este puente la expresión *čih/čēh/cinwad puhl* (sobre las designaciones de este puente en la literatura pahlaví *vid.* Cantera 2004, 324). En la inscripción de Kirdīr se usa el nombre común *pwl̥sy*. Tanto *puhl* como *pwl̥sy* se remontan al persa antiguo **pr̥t̥u-*, que es el equivalente de av.

peretu-. En phl. *puhl* significa «puente», por ello resulta llamativo que si la expresión avéstica se refiere a un «puente» no se utilice este término equivalente etimológica y semánticamente en la traducción pahlaví. Por esta razón yo prefiero utilizar la traducción más neutra de «paso». No obstante, algunos hechos apuntan a la imagen de un puente detrás de este Paso de Cinuuat. La traducción sánscrita del *Mēnōg ī Xrad* utiliza *setu-* que designa un puente colgante hecho de cuerdas y que también juega un papel importante dentro de la imaginería del Más Allá en la tradición india, sobre todo en las Upaniṣad, donde *setu-* designa el puente de los muertos (Widengren 1965, 39 ss.). Es interesante constatar que en V.19.30 aparece el equivalente etimológico de *setu-* en conexión con el Paso de Cinuuat, sin que sin embargo la relación entre el *haētū-* avéstico y el védico esté del todo clara, sobre todo porque no estamos seguros del significado del término avéstico. Esta palabra sólo está atestiguada en este pasaje y en el nombre de río *haētumant-*, que corresponde al actual Hilmand. A partir de ahí Bartholomae (1904, 1728) lo interpreta como «dique» y el nombre del río como «rico en diques». No obstante, hay que señalar que la mayoría de los continuantes iranos de esta palabra mantienen el significado de «puente» o «pasarela»: oseta *xīd* «puente», yagnobí *ītk* «pasarela». De hecho esa misma acepción podría subyacer en V.19.30:

Ella (*daēnā*) eleva las almas de los píos a través de *Harā Berezaitī* y las sostiene a lo largo del Paso de Cinuuat en el puente de los espirituales *yazata*.

El capítulo 30 del *Bundahišn* describe el recorrido del alma del pie del Monte Harburz a la cima del mismo monte, pero en el sur. El monte Harburz, como se puede ver en la fig. 3, rodea la tierra y el alma en su camino al Paraíso recorre todo el camino que va del pie de esta cordillera, en un extremo de la tierra, a su cima, en el contrario. En medio del camino el alma pasa por la cima del monte *Tērag*, cuya cima es la

Cima de la Justicia (*čagād ī dāiti*). El Paso de Cinuuat es el paso que conduce al alma de la Cima de la Justicia a la cima del monte Harburz.

Es problemático determinar la dirección que sigue este recorrido. Según la inscripción de Kirdīr, el sosias de Kirdīr marcha en dirección este una vez que pasa por delante de la balanza (vid. § 3.3). En cambio según la descripción del *Bundahišn* el recorrido es de norte a sur, lo que se corresponde bien con el hecho de que el norte es el lugar de los *daēuuas* y el sur el de los dioses en la tradición zoroástrica.

Por otro lado, se plantea la cuestión de qué o quién es el *cinuuat* que da nombre a este paso. Es seguro que *cinuuatō* es el genitivo singular del participio de presente de un verbo *cinao-/ cinu-*, derivado de una raíz *ci*. A partir de ahí se han planteado diferentes interpretaciones. La interpretación tradicional, propuesta por Bartholomae (1904, 596), lo considera derivado de la raíz *ci* «seleccionar», de modo que *cinuuat* sería «el seleccionador» y haría alusión a Ahura Mazdā, que selecciona y separa en ese punto las almas pías de las impías. Como señaló con razón Lommel (1930, 197), esta raíz adquiere este significado sólo con el preverbio *vi-* y además en ningún pasaje se alude a Ahura Mazdā como el que separa en ese punto las almas pías de las impías. El propio Lommel prefiere una interpretación como el «puente del Separador» que se referiría al «espacio intermedio», el espacio entre cielo y tierra.

Nyberg (1938, 205), en cambio, lo deriva de la raíz *ci* «percibir» e interpreta *cinuuat-* como «escrutinador». Bailey (1939) prefiere adscribirlo a la raíz *ci* «pagar, expiar (una deuda o un pecado)», de modo que estaríamos ante el «Paso del Castigador». Kellens (2000, 97 ss.) ha señalado con buen criterio que la única raíz de la que podemos derivar limpiamente *cinuuat-* es *ci* «apilar». En su opinión *cinuuat-* sería el apilador de piedras que construye el puente por medio de esta acción. El personaje que construye el puente por este procedimiento sería Yima, el equivalente iranio del dios de la muerte en India, Yama. No obstante, hay que tener en cuenta que no hay ninguna garantía de que

este puente sea de piedras o similares. Los paralelos indios apuntan más en el sentido de una pasarela de cuerdas.

Hay una posibilidad diferente que no ha sido propuesta hasta la fecha. Uno de los usos del verbo *cinóti* en védico es el de «apilar el fuego» (*agním cinote* TS 5.2.3.1, etc., con la que se alude a apilar «los leños para construir el altar del fuego», vid. RV 158.4 *citás édhas* «el leño apilado») y los ladrillos que constituyen dicho altar. De hecho, hay un rito denominado *agnicayanam* «el apilamiento del fuego» en el que se «apilan los ladrillos que constituyen el altar». En la *Kaṭha-Upaniṣad* 1.12-15 se habla del fuego del otro mundo que está bajo la responsabilidad de Yama (Agud-Rubio Orecilla 2000, 140):

[Naciketas]

«En el mundo del cielo no existe temor alguno;
tú no estás allí; no se teme envejecer.

Quien ha atravesado al otro lado de ambos, y ya no come ni bebe, rebasando la aflicción se regocija en el mundo del cielo.

Tú conoces el fuego del cielo, muerte.

¡Háblame de él a mí, que tengo fe!

Los que están en el mundo del cielo tienen parte en la inmortalidad.

Esto elijo como segundo deseo».

[Yama]

«Te hablaré de él. Tú presta atención:

el fuego del cielo, sabio Naciketas,

has de saber que proporciona un mundo sin fin

y con ello un firme soporte,

y que ese mismo está depositado en lo oculto».

El fuego que es el comienzo del mundo, de ése le habló,

así como de los ladrillos, de cuántos y cómo [colocarlos].

Yama aparece como responsable de la apilación del fuego en *Kaṭha-Upaniṣad* 2.10 (Agud-Rubio Orecilla 2000, 145), donde Yama afirma que el fuego Naciketas es «apilado por mí» (*māya cito*):

Sé que lo que llaman tesoros no es eterno,
 pues que por lo flojo no se alcanza lo firme.
 Así, pues, el fuego Naciketas, por mi apilado con efímeras piezas,
 ¿te hará acaso alcanzar lo perdurable?

Así pues, el *cinuuat* que custodia el paso al Paraíso o al Infierno podría ser el equivalente iranio del védico Yama, es decir, Yima. Su designación provendría de su función como responsable del fuego de los muertos y ahí surge un pequeño problema. Mientras que este fuego está bien atestiguado en la tradición india, no ocurre lo mismo en la irania. En la mayoría de los relatos del viaje del alma no se hace alusión a ningún fuego durante el viaje. Sin embargo, en un pasaje del *Bundahišn* (GrBd.30.22-23) se menciona un fuego que arde en el Paso de Cinuuat, abatiendo a la oscuridad y haciendo pasar al alma al Paraíso. Recuérdese que, como hemos mencionado antes, en este pasaje se asimila la imagen de la balanza a la del Paso de Cinuuat:

Después conducen al alma al pie del monte donde está un extremo del brazo (de la balanza). Ascende por él hasta lo alto de la cima donde está el extremo estrecho. A continuación, si es el alma de un pío el extremo estrecho se hace ancho. A continuación, si se trata del alma de un pío, este afilado brazo (de la balanza) se vuelve ancho. El victorioso fuego Farrbay abate la oscuridad y bajo el aspecto del fuego (lit. con cuerpo de fuego) el alma pasa por este brazo (de la balanza). Los *yazata*- espirituales la purifican y pasa espiritualmente al otro lado del brazo, a la cima del Harburz. El buen Way lo coge de la mano y lo conduce al lugar que le corresponde y entrega al alma tal como la recibe.

Es decir, también aquí, igual que en la tradición india encontramos un fuego que ayuda a pasar al alma a la inmortalidad. Por otro lado, aunque no esté ligado exclusivamente al puente Cinuuat, no podemos olvidar que el Fuego (*Ādur*) es uno de los acompañantes del pío Wirāz junto con Srōš en su viaje al Más Allá. Sorprendentemente es precisa-

mente Ādur, el fuego, el hijo de Ohrmazd, quien sale al encuentro del pío Wirāz cuando éste llega finalmente al Garōdmān o Paraíso. Es llamativo que le salga a recibir precisamente el que ha sido su acompañante durante todo el viaje, pero hay que observar que parece casi como si se tratase de dos fuegos distintos. El fuego que sale al encuentro de Wirāz en el Garōdmān recibe el epíteto habitual del Fuego en la literatura avéstica y pahlaví, a saber, «hijo de Ohrmazd», mientras que el acompañante es mencionado en numerosas ocasiones y nunca se le aplica este epíteto.

Así pues, al igual que en India, también en Irán parece que el fuego desempeñaba un papel importante en la geografía celestial. El responsable de ese fuego en la tradición indoiranica es Yama que en Irán deja de ser nombrado como tal, aludiéndose a este personaje simplemente por la acción que desempeña, ser el responsable de este fuego. Es muy probable, por tanto, que el *šahryār* que se menciona en la inscripción de Kirdīr y que tiene en la mano el enigmático *cydyn* sea el trasunto de la figura indoiranica de Yama, rey de los muertos.

3.7. El quinto *šahryār*

Cuando el sosias de Kirdīr está cruzando el puente y su viaje se está acercando a su fin, sale desde el otro lado del puente el último *šahryār* que va a encontrar en el camino (KNRm 66-68, KSM 43-44):

Y (los *lysyk*) dijeron así: «Aparece otro caballero brillante, noble y nunca ha visto uno más noble. Y viene desde el otro lado del puente y ahora llega al puente y ahora cruza el puente y coge la mano de la mujer y del doble de Kirdīr y el caballero avanza por el puente y la mujer y el doble de Kirdīr marchan detrás y salen al otro lado del puente y marchan en dirección al Este».

La identificación más probable de este quinto *šahryār* es con Srōš, como sugiere Skjærø (1983 [1985], 302). Esta divinidad acompaña

junto al divino Fuego (Ādur) al pío Wirāz a lo largo de todo el camino. Concretamente al atravesar el Paso de Cinuat Wirāz va escoltado por toda una cohorte. Le acompañan Srōš, Ādur, Mihr, Rašn, el buen Way, Wahrām y Aštād, es decir, prácticamente todas las divinidades que salen al encuentro del alma en su viaje se reúnen en el Paso de Cinuat para ayudarle a cruzarlo. En el *Mēnōg ī Xrad* (2.114) son Srōš, el buen Way y Wahrām los que ayudan al alma al tránsito, pero en 2.123 se especifica que es Srōš quien acompaña al alma:

Quando el alma de los píos atraviesa este paso, la anchura de este puente se vuelve como si fuera una parasanga, el alma de los píos lo atraviesa en compañía del pío Srōš.

La imagen que tendríamos, pues, descrita en este pasaje de la inscripción de Kirdīr sería, como señala Skjærvø, la del sosias de Kirdīr atravesando el Paso de Cinuat flanqueado por delante por Srōš y por detrás por la *daēnā*. La protección es necesaria porque también el mundo de ultratumba iranio, al igual que el indio y el griego, entre otros, está protegido por fieros perros guardianes, como se afirma por ejemplo en V.13.10 o en V.19.30, donde se señala que la *daēnā* va acompañada por dos perros.

A partir de este punto la inscripción de Naqš-e Rustām es ilegible y nos queda sólo el testimonio de la inscripción de Sar Mašhad, de la cual el principio de cada línea es prácticamente ilegible también, de modo que las informaciones a partir de este punto del viaje son más deficitarias.

3.8. Los cuatro pasos

Una vez atravesado el paso de Cinuat todos los relatos, salvo V.19, coinciden en mencionar cuatro pasos que llevan al alma al Paraíso o al Infierno. Se trata de cuatro pasos que permiten al alma atravesar dife-

rentes niveles del cielo o del infierno hasta llegar a sus partes más altas o más bajas.

La descripción más detallada de estos tres pasos la encontramos en el *Ardā Wirāz Nāmag*. Los cuatro pasos hacia el cielo se describen así:

A continuación de un primer paso, (llegué) al nivel de las estrellas, al Buen Pensamiento, lugar de residencia del Buen Pensamiento, vi las almas de los píos que desprendían constantemente luz cual brillantes estrellas. Y su lugar y sus tronos eran muy luminosos, elevados y llenos de gloria. Yo les pregunté al pío Srōš y al dios Ādur: «¿Qué lugar es éste y qué gentes son éstas?». El pío Srōš y el dios Ādur me contestaron: «Este lugar es el nivel de las estrellas y estas almas son las almas de aquellos que en el mundo material ni celebraron sacrificios, ni recitaron las *gāthās*, ni practicaron el *xwēdōdah* (matrimonio consanguíneo), ni ejercitaron ni la realeza, ni la autoridad ni la potestad, pero en cuanto al resto de acciones meritorias fueron píos».

Quando di el segundo paso, (llegué) al nivel de la luna, a la Buena Palabra, el lugar en donde tiene la Buena Palabra su residencia, y vi una gran reunión de píos. ¡Si les pregunté al pío Srōš y al dios Ādur: «¿Qué lugar es éste y qué almas son éstas?». El pío Srōš y el dios Ādur me respondieron: «Son las almas de aquellos que en el mundo material ni celebraron sacrificios, ni recitaron las *gāthās*, ni practicaron el *xwēdōdah*, pero en función del resto de actos meritorios han llegado hasta aquí y su luz es similar a la luz de la luna».

Quando di el tercer paso, llegué a la Buena Acción, allí donde la Buena Acción tiene su lugar de residencia. Lo llaman «la luz más elevada de las más elevadas». Vi a hombres píos en trono y cubiertas de oro. Eran hombres cuya luz era similar a la luz del sol. Les pregunté al pío Srōš y al dios Ādur: «¿Qué lugar es éste y qué almas son éstas?». El pío Srōš y el dios Ādur me respondieron: «Es el nivel del sol y éstas son las almas que en el mundo material ejercieron una buena soberanía, gobierno y autoridad».

Di un cuarto paso hasta la luz del Garōdmān, el Bienestar Absoluto y aquellas almas de difuntos vinieron a nuestro encuentro, saludándonos, bendiciéndonos y diciendo: «¿Cómo has venido hasta aquí, oh pío? Has

venido de un mundo de peligros y de mucha maldad a un mundo sin peligros y libre de desgracia. Toma la ambrosía, pues así verás la felicidad durante muchísimo tiempo».

Pasajes paralelos encontramos en *Hādōxt Nask* 2.15, *Mēnōg ī Xrad* 2.145-146, *Bundahišn* 30.26 y *Rivāyat Pahlavī* 23.13. En todos estos pasajes se combinan dos visiones diferentes: por un lado, distintos niveles míticos del cielo que son en realidad diferentes grados de pureza que se alcanzan conforme se va ascendiendo; por otro, la división astronómica del cielo. El cielo zoroástrico está organizado en la literatura en seis o siete niveles, si bien esta organización deriva de una anterior avéstica en 3 (1. estrellas, 2. luna, 3. sol, por orden ascendente) + 1 (las Luces Infinitas → el Paraíso) (Panaino 1995). En la concepción de la literatura pahlaví de estos seis o siete niveles cinco están bien definidos astronómicamente (1. nubes, 2. estrellas fijas, 3. estrellas móviles, 4. luna, 5. sol, por orden ascendente). El nivel superior recibe interpretaciones diferentes.

En los relatos del viaje del alma se habla de un último cuarto paso y el punto de llegada recibe designaciones diversas, según las fuentes. En el *Hādōxt Nask* el viaje acaba en las Luces Infinitas (*anaγra- raocah-*), al igual que ocurre en el *Mēnōg ī Xrad* (2.146: *ān ī asar rōšnīh*). Tanto en el *Ardā Wirāz Nāmag* como en el *Rivāyat Pahlavī* (23.13) el cuarto paso conduce al Garōdmān, la Casa del Canto de Bienvenida, que es la designación más antigua que tenemos del Paraíso (aparece ya en las *gāthās*). El Paraíso recibe distintas designaciones que acabaron convirtiéndose en diferentes niveles. De hecho el final del viaje del alma se describe en *Vidēvdād* 19.32 como sigue:

Feliz llega el alma de los píos hasta el trono de Ahura Mazdā y de los Benéficos Inmortales, a la Casa del Canto de Bienvenida, residencia de Ahura Mazdā, residencia de los Benéficos Inmortales, residencia de los Píos.

En la literatura pahlaví algunas de estas caracterizaciones adquirieron autonomía y se convirtieron en niveles diferentes del Paraíso. Así, en la literatura pahlaví se distingue entre el trono de los Benéficos Inmortales y el trono de Ohrmazd, como se puede ver en el *Bundahišn* (2A y 3.7). En el *Ardā Wirāz Nāmag*, donde Wahman conduce al pío Wirāz a la morada de Ohrmazd una vez que ha llegado al Garōdmān, podría subyacer una división similar.

Una versión diferente de los pasos del alma nos ofrece el capítulo 30 del *Bundahišn* (30.26). Allí no se habla de cuatro pasos, sino de tres y se sitúa el Garōdmān en el nivel del sol. Con esta versión hay que comparar la organización del cielo descrita en *Bundahišn* 3.7:

Como la creación espiritual es Ohrmazd y los seis Benéficos Inmortales: Wahman, Ardwhišt, Šahrewar, Spandarmad, Hordād, Amurdād; así también el cielo y sus seis niveles: el primero es el nivel de las nubes, el segundo la esfera de las estrellas fijas, el tercero el brillo de las estrellas libres de mezcla, el cuarto el Wahišt —la luna está en este nivel—, el quinto Garōdmān, que también es llamado luz infinita —el sol está en este nivel—, el sexto la sede de los Benéficos Inmortales, el séptimo la luz eterna, la sede de Ohrmazd.

En este pasaje se coloca el Garōdmān en el nivel del sol, igual que en el capítulo 30 de la misma obra, pero al mismo tiempo se establecen un gran número de divisiones jerárquicas dentro del paraíso, que comenzarían ya en el nivel de la luna: *Wahišt* (forma abreviada de *av. vahišta- ahu-* «la mejor vida») – luna; *Garōdmān* y *anagr rōšn* (Luz infinita = *av. anaγra- raocah-*) – sol; trono de los Benéficos Inmortales; y, por último, trono de Ohrmazd y de nuevo Luz infinita (*asar rōšnīh*).

En el caso del alma del impío los tres pasos la llevan respectivamente al Mal Pensamiento, la Mala Palabra y la Mala Acción. El cuarto paso la precipita en el Infierno.

3.9. El palacio de Ohrmazd

Aunque los tres pasos del sosias de Kirdīr no aparecen en la inscripción (se podría aludir a ellos en una laguna), sí conservamos, aunque fragmentariamente, el relato de su llegada acompañado de Srōš y la muchacha al Garōdmān y al trono de Ohrmazd. La llegada se describe así (KNRm 68-73, KSM 45-52):

Y ahora aparece un palacio. Aparece en el cielo y el caballero (marcha) delante del doble de Kirdīr y la mujer detrás del doble de Kirdīr... de la mano. Y han ido al palacio. Ellos (los *lysyk*) dijeron: «Nunca hemos visto nada más noble ni más luminoso. ... El caballero avanza y ante el palacio hay un áureo trono de banquete... El doble de Kirdīr... Y ahora el doble de Kirdīr y la mujer en primer lugar se elevan a las alturas. Lejos en lo alto...».

Ellos (los *lysyk*) dijeron así: «Ahora el áureo trono del banquete... y el doble de Kirdīr... y la mujer ha entrado y se ha sentado en el rōzan de Wahrān.

Ahora el doble de Kirdīr (toma?) pan, carne y vino. ... el este... Muchas personas avanzan y el doble de Kirdīr reparte constantemente (el pan, la carne y el vino?) y les da. El... señala con el dedo hacia el doble de Kirdīr y sonrío. Y el... lleva...».

En este pasaje, como vemos, se habla de dos palacios distintos. Skjærvø piensa que podría ser un reflejo de los distintos niveles del cielo que encontramos en otros relatos y que acabamos de comentar. Sin embargo, hay que objetar que en ninguno de los textos que han llegado hasta nosotros se habla de palacio alguno en los niveles previos al Garōdmān. Por ello me parece mucho más probable que el primer palacio sea precisamente Garōdmān, la Casa del Canto de Bienvenida. Desde allí se elevan hacia un segundo palacio donde ya participan del banquete de la inmortalidad. Este segundo palacio es probablemente el trono de Ohrmazd. También en el *Ardā Wirāz Nāmag* asciende Wirāz desde el Garōdmān a la morada de Ohrmazd:

A continuación se levantó el Benéfico Inmortal Wahman de su áureo trono hecho de oro. Me cogió de la mano y con buen pensamiento, buena palabra y buena acción me condujo a la morada de Ohrmazd, de los Benéficos Inmortales, del resto de los píos, del *frawahr* de Zardušt, de Kay Wištāsp, de Jāmāsp, de Isadwāstar, el hijo de Zardušt y de otros portadores de la Religión y líderes religiosos, los más brillantes y bienaventurados que nunca vi. Wahman me dijo: «Éste es Ohrmazd». Yo quise rendirle homenaje, pero él me dijo: «Homenaje a ti, pío Wirāz, sé bienvenido».

Como vemos, Ohrmazd impide que el recién llegado Wirāz le rinda homenaje, se adelanta a él y le saluda. Probablemente la inscripción de Kirdīr refleje el mismo hecho con el fragmento: «El... señala con el dedo hacia el doble de Kirdīr y sonrío».

El *šahryār* que aparece en el primer palacio podría ser Ādur, el Fuego, lo que encajaría bien con la observación «nunca hemos visto nada más noble y más luminoso». Tendríamos como paralelo el hecho de que Ādur recibe a Wirāz y además recordaría al fuego del cielo o de la inmortalidad de la tradición india. No obstante, no se puede excluir tampoco que se trate de Wahman, el Buen Pensamiento.

Muy interesante es la aparición de los alimentos «pan, carne y vino». Es una alusión al banquete de la inmortalidad, a la ingestión de la ambrosía o alimento de la inmortalidad que tan profundas resonancias indoeuropeas tiene. La alusión a este banquete se repite en varios relatos del viaje del alma. Como hemos visto anteriormente, en el *Ardā Wirāz Nāmag* se invita a Wirāz a tomar la ambrosía (*anōš*). Más explícito es el *Hādōxt Nask* (2.18) que pide que se le lleve al alma «mantequilla de primavera» (*zarmaiahe raoyna-*). La misma mantequilla se ofrece al alma en el *Mēnōg ī Xrad* (2.152 y 156) y en el *Rivāyat Pahlavī* (23.17), donde junto a la mantequilla de la primavera se mencionan también otros alimentos que nos acercan al menú celestial de Kirdīr: leche de caballo y crema y mantequilla y vino dulce o mantequilla que se hace en la festividad de *medyōzarm* (es decir, en primavera). Esta mantequilla es, al parecer, la ambrosía de la tradición zoroástrica, el

alimento del que se nutren los dioses y las almas de los difuntos hasta el Cumplimiento de la Maravilla, momento en el que las almas recuperarán sus cuerpos y volverán a alimentarse de otros alimentos.

En el relato del destino del alma tras la muerte en el *Dādestān ī dēnīg* (cap. 30) se pregunta explícitamente por el alimento del alma en el Paraíso y la respuesta es la siguiente (Dd 30.11-13):

(Respecto a lo que) preguntabas sobre el alimento (del alma tras la muerte): «Los alimentos del mundo material (se consumen) de dos maneras: una sin saborearlos con prisas y por gula; otra con placer hasta el final. En el Paraíso no hay las prisas de la gula, sino placer con mucha felicidad.

Del mismo modo como las criaturas materiales se perfeccionan gracias al placer de la comida, así también la perfección espiritual y la felicidad alcanza al alma. Y en muestra para las criaturas materiales tenemos la llamada "mantequilla de primavera".

La razón de esta denominación es esta: se ha dicho que en el mundo material el mejor alimento son los productos del ganado; dentro de los productos del ganado para su consumo, (el mejor) la leche; dentro de la leche, (el mejor) la mantequilla; dentro de la mantequilla, aquella que es ensalzada por su bondad, la que se obtiene en el segundo mes del año, cuando Mihr está en la constelación de Tauro, puesto que ese mes en terminología religiosa se llama Zarmiyā».

Es interesante constatar que tanto Kirdīr como Wirāz, que están destinados a regresar al mundo de los vivos y a acabar sufriendo una día la muerte, sin embargo, pueden participar del banquete reservado a las almas de los píos en el Paraíso y disfrutar del alimento que algunos textos dan en llamar simplemente «Inmortalidad» (*anōš*).

4. LOS VIAJES AL MÁS ALLÁ Y EL CAMINO DEL ALMA TRÁS LA MUERTE

Como hemos podido observar, el viaje del sosias de Kirdīr al Más Allá se ajusta perfectamente a las descripciones del viaje del alma tras

la muerte. El itinerario de Kirdīr y el recorrido del alma en los relatos del viaje de ésta tras la muerte presentan un cierto grado de divergencias, pero no son éstas mayores que entre el viaje de Kirdīr y el del pío Wirāz, ni tampoco mayores que entre las diferentes versiones del viaje del alma.

Con toda probabilidad en el género de los viajes al Más Allá en la tradición irania han confluído dos *topoi* literarios diferentes, importantes y muy extendidos: por un lado, el viaje al reino de los muertos, que tiene como famoso representante, por ejemplo, el viaje homérico al país de los muertos; por otro, la apocalíptica, género ampliamente difundido. Dentro de la apocalíptica debemos distinguir dos tipos: aquella destinada a servir de guía al alma en su viaje al Más Allá, como por ejemplo en el caso de *Libro de los Muertos* egipcio, y aquella destinada a servir como guía de vivos informándoles sobre el destino que les espera en función de su comportamiento. Ambas funciones pueden confluir, como de hecho ocurre frecuentemente. Tardieu (1985, 20) revela, por ejemplo, el uso del *Apocalipsis de Pedro*, destinado a la enseñanza de los vivos, en una tumba de la necrópolis de Ahmīm al modo del antiguo *Libro de los Muertos* egipcio. En el caso iranio es claro que predomina el segundo elemento. La apocalíptica irania es una guía de vivos. El alma de los muertos no necesita ninguna información especial para su viaje. Su destino depende exclusivamente de su vida pasada terrenal. Es, por tanto, el comportamiento terrenal el único que interesa controlar con la apocalíptica irania preislámica. El género del viaje al reino de los muertos hereda de la apocalíptica, de la que toma sus contenidos principales, el impulso didáctico y lo lleva hasta el extremo. Se convierte en un procedimiento para otorgar autoridad religiosa a determinados personajes.

En cualquier caso, aparte de las consideraciones de género literario, parece innegable que en el Irán preislámico existía una práctica ritual capaz de inducir un estado de trance en el que el elegido para esta experiencia podía contemplar el Más Allá. Gignoux ha defendido en nu-

merosos trabajos la vieja hipótesis de la naturaleza chamánica de esta práctica (Gignoux 1981, 1984, 1984b, 1987). Es un hecho innegable que hay numerosos elementos en el viaje y sobre todo en los procedimientos de inducción del viaje-visión que recuerdan a procedimientos chamánicos. Obsérvese que algunas prácticas supuestamente chamánicas, como la inducción del trance para obtener la visión, aparecen en otros relatos similares alejados del contexto chamánico, como podría ser la *Apocalipsis de Pedro* (Tardieu 1985). Hasta qué punto este ritual estaba dominado por prácticas chamánicas es algo, por tanto, que no podemos determinar con exactitud.

BIBLIOGRAFÍA

- Agud, A.-Rubio Orecilla, F. J., *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Madrid-Barcelona 2000.
- Back, M., *Die sassanidischen Staatsinschriften: Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, Acta Iranica, Teherán-Lieja-Leiden 1978.
- Bailey, H. W., «Review of J. Duchesne-Guillemin, Les composés de l'Avesta, Liège-París, 1936», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1939, 112-117.
- Barthélemy, A., *Artâ Virâf Nâmak ou Livre d'Ardâ Virâf*, París 1887.
- Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Estrasburgo 1904.
- Belardi, W., *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz I. Chapter I-II*, Roma 1979.
- Brunner, C. J., «The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-i Rustām», *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honour of George C. Miles*, Beirut 1974, 97-113.
- Cantera, A., *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Wiesbaden 2004.
- Gignoux, Ph., «Les voyages chamaniques dans le monde iranien», *Acta Iranica* 21, 1981, 244-265.
- «Der Grossmagier Kirdîr und seine Reise in das Jenseits», *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Acta Iranica 23, Leiden 1984, 191-206.
- *Le livre d'Arda Viraz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, París 1984.
- «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París 1987, 351-374.

- *Les quatre inscriptions du mage Kirdir. Textes et concordances*, Paris 1991.
- Haug, M.-West, E. W., *The book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further mss. with an English translation and an appendix containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano and Hadokht Nask*, Bombay-Londres 1872.
- Kellens, J., «Mythes et conceptions avestiques sous les Sassanides», *Monumentum H. S. Nyberg* 1, 1975, 457-470.
- *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, California, 2000.
- Lommel, H., *Die Religion Zarathustras*, Gotinga 1930.
- MacKenzie, D. N., «Kerdir's inscription», G. Hermann *et al.* (eds.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, Berlín 1989, 35-72.
- Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938.
- Panaino, A., «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux. Res Orientales* 7. Bures-sur-Yvette 1995, 205-225.
- Piras, A., *Hadokht Nask 2: il racconto zoroastriano della sorte dell'anima: edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento*, Roma 2000.
- Reck, C., «Die Beschreibung der daēnā in einem soghdischen manichäischen Text», C. Cereti-M. Maggi-E. Provasi (eds.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden 2003, 323-338.
- Skjærvø, P. O., «“Kirdir's Vision”. Translation and Analysis», *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983 [1985], 269-306.
- Sundermann, W., *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlín 1981.

- Tardieu, M., «L'Ardā Virāz Nāmag et l'eschatologie grecque», *Studia Iranica* 14, 1985, 17-26.
- Vahman, F., *Ardā Virāz Nāmag. The Iranian 'Divina Commedia'*, Londres-Malmö 1986.
- Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

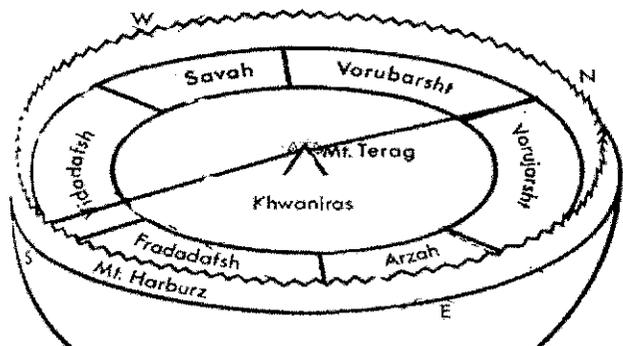


Fig. 3: Representación esquemática del camino del alma tras la muerte. La cima del monte Tērag es la Cima de la Justicia (*čagād ī dāiti*), en la cual está el fulcro de la balanza de Rašn en el que son pesadas las acciones de los difuntos para determinar su destino. De ahí a la cima del monte Harburz la línea representa el Paso de Cinuat, que es ancho para el pío y estrecho para el impío.

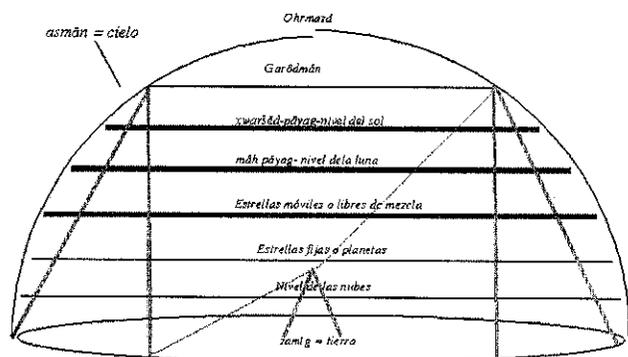


Fig. 4: El cielo zoroástrico y el camino del alma. A la izquierda y a la derecha vemos una representación esquemática de la cordillera Harburz que rodea la tierra. En el centro vemos el monte Tērag y la Cima de Justicia, donde comienza el paso de Cinuat que acaba en la cima del Harburz, atravesando los diferentes niveles del cielo. Cada nivel del cielo corresponde a uno de los elementos de la tríada zoroástrica fundamental: Buen Pensamiento (=estrellas móviles), Buena palabra (=nivel de la luna) y Buena Acción (=nivel del Sol).

IMAGINANDO EL MÁS ALLÁ EN EL MUNDO GRIEGO

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
Universidad de La Laguna

1. INTRODUCCIÓN

Intentar estudiar el Más Allá entre los griegos antiguos es una tentativa de desentrañar lo imposible como representación colectiva (ese concepto durkheimiano tan cercano a la entelequia pero que quizá pueda servirnos todavía para mover el pensamiento). Se trataría de la quintaesencia de lo imaginario, en la que se interconectan una diversidad de ideologías que se vehiculan por medio de lo improbable, donde lo personal y lo social, con su multiplicidad de variedades, se entremezclan y aturden.

Pero, además de marcos teóricos, nos enfrentamos a poderosos relatos, que hemos de analizar con ojos aviesos (que nos ejercita ese instrumento clave del científico social que es el método crítico), que pueden obligarnos a sospechar hasta de los más encumbrados maestros del

María Luisa Sánchez León (ed.)

IV Cicle de Conferències

RELIGIONS DEL MÓN ANTIC

4

EL MÉS ENLLÀ

Organizat per la Fundació "SA NOSTRA"

Dirigit per María Luisa Sánchez León

Palma, del 23 d'octubre al 18 de desembre de 2003

Fundació "SA NOSTRA"

Palma, 2004

© del text: els autors, 2004
© de l'edició: Fundació "Sa Nostra" Caixa de Balears, 2004
Primera edició: desembre 2004
Coberta: Aníbal Guirado

Impressió: Taller Gràfic Ramon, S.L. Gremi de Forners, 18. 07009 Palma.
Tel. 971 919 000. Fax 971 919 001.
grafic@tgramon.com

ISBN: 84-96031-42-X
DL: PM 2538-2004

No es permet la reproducció total o parcial d'aquest llibre ni de la coberta, ni el recull en un sistema informàtic, ni la transmissió en qualsevol forma o per qualsevol mitjà, ja sigui electrònic, mecànic, per fotocòpia, per registre o per altres mètodes, sense el permís dels titulars del *copyright*.

ÍNDICE

Prólogo	9
Josep Padró i Parcerisa <i>El món funerari dels antics egipcis</i>	13
Julio Trebolle Barrera <i>El Más Allá. De la religión de Israel a los orígenes del cristianismo</i>	43
Nicolás Alberto Cantera Glera <i>Los viajes al Más Allá en la tradición irania preislámica</i>	79
Francisco Diez de Velasco <i>Imaginando el Más Allá en el mundo griego</i>	119
Santiago Montero Herrero <i>El Más Allá etrusco: los dominios de Aita y Phersipnai</i>	149
Julio Mangas Manjarrés <i>Creencias romanas sobre el Más Allá</i>	179
Jaime Alvar Ezquerria <i>El Más Allá en los cultos místéricos</i>	203
José María Blázquez Martínez <i>La creencia en la ultratumba en la Hispania romana a través de sus monumentos</i>	233