

EL VIAJE EN LA LITERATURA OCCIDENTAL

Coordinadores

FRANCISCO MANUEL MARIÑO
MARÍA DE LA O OLIVA HERRER

Autores

M ^a DEL HENAR VELASCO LÓPEZ	JOSÉ MANUEL BARRIO MARCO
MACIÀ RIUTORT	LUIS A. ACOSTA
PEDRO CONDE PARRADO	BELÉN PÉREZ DE LA FUENTE
JESÚS PÉREZ GARCÍA	FRANCISCO JAVIER MUÑOZ ACEBES
M ^a TERESA CORTÓN DE LAS HERAS	ALBERTO SUPIOT RIPOLL
MARÍA DE LA O OLIVA HERRER	FRANCISCO MANUEL MARIÑO
JOSÉ LUIS DE LA FUENTE	SABINE GECK
PILAR BLANCO	JULIÁN MATEO BALLORCA
ÁNGELES GONZÁLEZ MIGUEL	



No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© LOS AUTORES, VALLADOLID, 2004
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES E INTERCAMBIO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Motivo de cubierta: Thomas Cook. Archivos
Diseño de cubierta: Miguel Ángel de la Iglesia Santamaría
Álvaro Tapias García

ISBN: 84-8448-280-4
Dep. Legal: VA. 220.-2004

Imprime: GRÁFICAS ANDRES MARTIN, S.L. - Valladolid

PRÓLOGO

FRANCISCO MANUEL MARIÑO - M.^a DE LA O OLIVA HERRER
Universidad de Valladolid

La presente publicación se inscribe en el marco de las actividades desarrolladas por el Grupo de Investigación de Literatura Alemana Comparada, de la Universidad de Valladolid.

Tras un proyecto fundacional –plasmado en el libro *Estudios contrastivos de Filología Alemana* (2000)–, en el que se exploró un amplio abanico de posibilidades, se pasó a un objetivo más delimitado, cual es el estudio temático del viaje, en cuanto origen y fundamento del propio hecho literario. En efecto, más allá de que obras concretas como la homérica *Odisea*, pilar de la literatura occidental, desarrollen ese mismo tema, la propia literatura supone siempre un viaje, siquiera metafórico, desde nuestra realidad empírica al mundo ficcional que la sustenta.

De este modo, y tratando de mostrar un amplio espectro de las distintas literaturas occidentales, además de los miembros del mencionado Grupo de Investigación –pertenecientes todos ellos al área de Filología Alemana–, participaron diversos otros especialistas vinculados a áreas de conocimiento tales como la Filología Clásica, Hispánica, Francesa, Inglesa e, incluso, la Historia del Arte (esta última, cubriendo la parcela del estudio comparado de la literatura y las artes no verbales), pertenecientes a las universidades Complutense de Madrid, Rovira i Virgili (Tarragona), Salamanca y Valladolid.

El contenido de los distintos estudios ofrece una panorámica diversa de tipos –todos ellos esenciales– de viajes literarios, que tienen como referente, como no podía ser de otro modo, la vida real efectiva; así se hace un recorrido por el viaje de evasión, pero también por el más trascendente de la muerte, pasando por el cultural, ideológico, comercial, religioso, diplomático, etc., que, por supuesto, no agotan el tema, pero sí ofrecen una certera aproximación, susceptible de ser ampliada de manera casi indefinida.

Una primera exposición de *El viaje en la literatura occidental* se llevó a cabo de forma oral en el marco del Congreso homónimo celebrado en Segovia, los días 5, 6 y 7 de noviembre de 2002, en la Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la Comunicación, gracias al apoyo de D. Borja Olalquiaga, Vocal de su Comisión Gestora, y del Excmo. Sr. Vicerrector del Campus de Segovia, D. Santiago Hidalgo, que allanaron el camino de dificultades e hicieron posible la abrumadora respuesta del público participante.

Quede constancia de nuestro agradecimiento a las entidades y a sus representantes, así como al Centro Buendía de la Universidad de Valladolid, que prestó «cobertura administrativa» al Congreso y llevó a la imprenta aquellas reflexiones orales, ampliadas y matizadas por sus distintos autores, para transformarlas en el libro que ahora se presenta.

EL VIAJE AL OTRO MUNDO

*Andanzas y travesías al más allá
en las tradiciones indoeuropeas**

M.ª DEL HENAR VELASCO LÓPEZ

*A mi tía Paz y a tío Valentín, que ya partieron...
en agradecimiento a todo lo que de ellos siempre recibimos.*

Cuando uno piensa en un viaje, en sus riesgos y atractivos, quizás el que menos desea emprender sea el último. Sin embargo, ahí está, aguardándonos, obligado e ineluctable. Por eso acaso no sea tarea vana prepararse mínimamente. Habremos de partir, ligeros de equipaje como los hijos del mar, que dijera Antonio Machado, mas seguramente nadie nos reclamará un exceso de peso en nuestras mientes y éstas, cargadas con la experiencia de las generaciones pasadas, podrán afrontar el pasaje con una actitud distinta.

Con el correr de los siglos las mentalidades cambian, a veces se habla de culturas de la muerte¹ por la omnipresencia de ésta en todas las facetas de la vida. Es algo que choca profundamente con la tendencia actual a arrinconar a los enfermos terminales, a aislar a los difuntos, incluso antes de sepultarlos, en asépticos tanatorios y procurar pasar rápido por ese doloroso trance.

No vamos a analizar aquí las razones, causas y consecuencias de tales comportamientos, pero sí que parecía importante tenerlos presentes para contrastarlos debidamente con las actitudes imperantes en las sociedades indoeuropeas, de las

* Este artículo se incardina dentro del Proyecto de Investigación «Magia y adivinación en la literatura griega» (BFF 2001-2116 financiado por DGCYT), dirigido por el profesor M. García Teijeiro.

¹ Puede consultarse por ejemplo la «Introduction» a cargo de J. P. Vernant, en el volumen colectivo, G. Gnoli - J. P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge / Paris, 1982, pp. 5-15, del que existe una traducción reciente al castellano, «India, Mesopotamia y Grecia: tres ideologías características de la muerte», en J. P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, 2001, pp. 101-112.

que el mundo occidental es heredero. Probablemente, al repasar sus creencias y tradiciones nos daremos cuenta de que muchas de ellas siguen latentes en nuestro mundo, aunque no seamos conscientes de ellas.

Por indoeuropeos entendemos un amplio elenco de pueblos cuyas lenguas muestran unos signos de coincidencia desde el punto de vista fonético, morfológico y sintáctico más allá de la mera casualidad. El estudio sistemático de esas semejanzas llevó a los lingüistas desde fines del siglo XIX a postular una lengua originaria, una protolengua, de la que no tenemos constancia, pero que hubo de ser la antepasada de grupos lingüísticos tan diversos y alejados entre sí como las lenguas indoiranias, germánicas, célticas, bálticas, eslavas, latina y griega, sin olvidar además de otras más pobremente atestiguadas el hitita, que se habló a mediados del segundo milenio en las actuales tierras de Turquía, y el tocario, una lengua de comunidades budistas medievales que habitaban en el Turquestán chino.

Conforme se fue avanzando en la reconstrucción lingüística, se observaron igualmente similitudes en otras áreas: las instituciones, el modelo de sociedad, el sistema religioso, la mitología. El conjunto de conocimientos sobre cada una de las lenguas y los pueblos que las hablaron fue aumentando sin prisa pero sin pausa, al tiempo que se procedía a la comparación de los datos que revelaban las fuentes más antiguas². No todas proceden de la misma época, y es éste un dato muy importante, sino que las fechas varían desde los documentos más lejanos en el tiempo, los legados por los hititas o por los griegos micénicos a mediados del segundo milenio, época a la que también remonta la literatura india más antigua, los *Vedas*, hasta los más recientes, los que atañen a pueblos baltos y eslavos, para algunos de los cuales no tenemos testimonios directos hasta el s. XVI y, sin embargo, por tratarse de culturas muy conservadoras, sus paralelos más cercanos pueden encontrarse en textos mil años más antiguos.

Los textos constituyen el vehículo idóneo para adentrarnos en la cultura de cada uno de sus pueblos y proceder después a su comparación. De hecho, la literatura, religiosa o profana, los poemas, los tratados, los papiros, las láminas de oro, las tablillas cocidas, los pergaminos, en una palabra 'los viejos legajos', revelan un gran interés por el viaje ultramundano, un ansia por conocer sus arcanos, el deseo de traspasar sus fronteras incluso en vida y de asegurar a los familiares difuntos y a sí mismos la mejor de las estancias en el más allá.

Hic et nunc, mi propuesta quiere ser un remedo de ese viaje³, no del 'protoviage', esto es, de la reconstrucción que permitiría el cotejo detallado de las dis-

² Una revisión de los avances de estos estudios en nuestro país en los últimos años puede servir de introducción al interesado por estas cuestiones, vid. J. M. Mendoza Tufián, «Lingüística indoeuropea: comparación y tipología» en A. Bernabé / J. A. Berenguer / M. Cantarero / J. C. de Torres (eds.), *Actas del II Congreso de la Sociedad Española de Lingüística*, Madrid, 11-15 de diciembre de 2000. *Presente y futuro de la lingüística en España. La Sociedad de Lingüística 30 años después*, Madrid, 2002, vol. 1, pp. 171-188.

³ La bibliografía sobre el viaje al ultramundo es naturalmente amplísima, iremos señalando a lo largo del artículo aquellos trabajos más pertinentes para nuestra aproximación o que nos han servido como fuente de

tintas tradiciones, puesto que algunas de las tradiciones sólo están atestiguadas de manera singular y entonces es imposible retrotraerlas al pasado más antiguo de estos pueblos. Sin embargo, merced a los datos transmitidos, sí que podemos seguir un itinerario, fraguado en las mentes de latinos, griegos, celtas, germanos, baltos, eslavos, hititas, indios, iraníes, tocarios, algunos muy lejanos, otros más cercanos, todos antepasados nuestros, que acaso desde allá contemplen expectantes este peculiar trayecto.

Partamos⁴, pues, y antes de hacerlo es obligado el pago. Es bien conocida la tradición sobre el óbolo de Caronte, incluso en los funerales tributados a los Papas hay ecos de esa costumbre. Un hábito que la mayoría relaciona con Grecia, mas que no está testimoniado hasta épocas relativamente recientes. De hecho, el destinatario de tal pago, Caronte, el barquero que ayuda a pasar el río o la laguna, que separa este mundo del Hades, el reino de los muertos, es una figura relativamente reciente en la mitología griega⁵. Las referencias literarias y artísticas comienzan a aparecer a mediados del s. VI a. C., si bien es cierto que la idea de atravesar una corriente de agua es mucho más antigua, tanto en Grecia como, por ejemplo, en la India.

Caronte conocerá un extraordinario éxito también en el mundo latino⁶, en Grecia pervivirá además a lo largo de los siglos, asumiendo la práctica totalidad

reflexión, en ellos podrá encontrar el lector interesado amplias referencias. No obstante, parecía conveniente citar aquí obras de carácter más general, en especial, las publicadas en castellano: H. R. Patch, *The other world according to descriptions in medieval literature*, Harvard University Press, 1950, 2.ª reimposición, Nueva York, 1980, traducción castellana con un apéndice de M.ª R. Lida Makiel, «La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas», México, 1956, reimpr. 1983; C. García Gual, «El viaje al más allá en la literatura griega» en *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, pp. 23-75; P. Xella (ed.), *Arqueología dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, 1987, traducción castellana, a cargo de R. Gual Boix, Sabadell (Barcelona), 1994; P. M. Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, Universidad de Sevilla, 1995.

⁴ No vamos a detenernos aquí, ya que merecería un desarrollo muy detallado, en una cuestión esencial bien subrayada por J. P. Vernant («La belle mort et le cadavre outragé», publicado primero en G. Gnoli / J. P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge / Paris, 1982, pp. 45-76 y posteriormente en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, 2001, pp. 46-80): la muerte no basta para atravesar los umbrales del más allá, son los ritos funerarios los que permiten que el difunto abandone el mundo de los vivos. De ahí la importancia del exacto cumplimiento de los mismos; de ahí también la creencia en que las almas que siguen vagando indefinidamente, si no se les rinden las honras fúnebres; de ahí el afán por ultrajar el cadáver del enemigo para impedir que se convierta en el muerto glorioso, del que su final heroico le ha hecho merecedor. La edificación de una tumba, la erección de un *séma*, incluso cuando se trate de un cenotafio, recordará, al igual que hace el canto épico, la gloria inmarcesible de los héroes a los hombres venideros, asegurará así su permanencia por siempre. Guardan relación con esto las creencias y supersticiones sobre héroes, reyes o guerreros que pueden despertar y ayudar a los suyos en ocasiones de peligro, vid. a este respecto nuestro trabajo «Loegaire y los muertos armados», en M.ª A. Alonso Ávila / S. Crespo Ortiz de Zárate / T. Garabito Gómez / M.ª E. Solovera San Juan (coords.), *Homenaje al prof. A. Monienegro. Estudios de Historia Antigua*, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 773-789.

⁵ Como fuente útil de referencias literarias, bibliográficas e iconográficas puede remitirse al artículo de Chr. Survinou-Inwood «Charon I» en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich / Múnich, III, 1, 1986, pp. 210-225. F. Díez de Velasco Abellán dedicó un amplio estudio a esta figura, *El origen del mito de Caronte. Investigación sobre la idea popular del paso al más allá en la Atenas clásica*, Universidad Complutense de Madrid, 1988, 2 vols., y le dedica también un capítulo en otra obra más reciente, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso del más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995.

⁶ En varias representaciones romanas a juicio de Chr. Survinou-Inwood (*loc. cit.*, p. 223 y ss.) la aparición de Caronte en su barca representa el viaje a un más allá feliz, perfectamente integrado dentro de otras iconografías, algunas sin paralelo en el mundo griego.

de funciones asignadas no sólo a otros psicopompos, sino al propio dios de los muertos, tal y como atestiguan los documentos medievales y el folklore moderno⁷. Al tiempo es posible indagar en los orígenes de Caronte gracias a los paralelos que presentan otras culturas indoeuropeas⁸.

Más Caronte no es el único psicopompo que conocieron los griegos. Es más se ha señalado que su popularidad extrema a lo largo del siglo V a. C., merced a su repetida aparición en leucos blancos, corresponde a un modo de democratizar el viaje de la muerte, el acceso al Hades antes sólo poblado por los héroes de la epepeya⁹.

Éstos, conviene recordar, parten sin que se nos diga si alguien los guía. Patroclo, por ejemplo, se le aparece a Aquiles, vencido por el sueño, y le pide encarecidamente: «Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades» (Il. 23, 71-74). Se despide con vaticinios y consejos del amigo y cuando Aquiles le tiende sus brazos, «no lo pudo tocar, el alma, como el humo, bajo tierra se desvaneció entre leves susurros» (Il. 23, 101-102). *Hypnos* y *Thanatos*, Sueño y Muerte, se llevan a Sarpedón, hijo de Zeus, de la llanura troyana y lo depositan en Licia, donde sus hermanos y parientes lo enterrarán. Actúan como porteadores, desempeñan un papel que corresponde a los familiares y que, al parecer, sigue modelos iconográficos bien definidos¹⁰. Pero su función no supera esos límites. Es Hermes, el Hermes psicopompo, el verdadero guía del umbral de la muerte. Su cometido aparece bien claro en la denominada «Segunda *Nekyia*» (Od. 24, 1 y ss.; vid. *infra*, p. 22), cuando conduce con su vara de oro a los pretendientes de Penélope, muertos por Odiseo y Telémaco.

Los ejemplos literarios e iconográficos podrían multiplicarse. Pero aquí queremos llamar la atención tan sólo sobre algunos puntos que atañen a su compleja

⁷ Vid. O. Omatos, «Del Caronte barquero al Jaros neohelénico» *Veleta* 7 (1990), pp. 303-316; también puede consultarse nuestra aportación: M.ª del H. Velasco López, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, 2002, p. 159 y ss.

⁸ B. Lincoln, «The ferryman of the death» *JIES* 8 (1980), pp. 41-59. Para los barqueros de las tradiciones célticas, vid. *El paisaje del más allá, cit.*, p. 281 y ss.

⁹ F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte, cit.*, apartado 2.3. Conviene reparar también en otro dato señalado por este autor: Caronte, antítesis del genio heroico, ofrece la buena muerte, simboliza el consuelo de la facilidad del viaje al más allá, cumple una nueva función exigida por grupos sociales cuya cultura popular habría sido marginada en la transmisión ideológica por los grupos aristocráticos. Nos parece interesante este aspecto porque ese entronque popular, íntimamente relacionado con la pervivencia de Caronte a lo largo de los siglos, permitiría quizás explicar la relación con otras figuras similares en otros ámbitos indoeuropeos, pese a que los primeros testimonios griegos sean relativamente tardíos. No aparece, por ejemplo, en los poemas épicos, que sólo hacen referencia a la corriente de agua, en origen casi con toda seguridad un río (vid. Il. 23, 71-74; Il. 8, 369; Od. 10, 508-515; Od. 11, pp. 155-159). De otro lado, es bien significativo que la mayor parte de las sombras que embarcan con Caronte correspondan a mujeres, algunos jóvenes y en menor medida niños (Chr. Survinou-Inwood, *loc. cit.*, p. 219).

¹⁰ F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte, cit.*, apartado 2.1 y E. Vermeule, *Aspects of death in early Greek art and iconography*, Berkeley, 1979, trad. española a cargo de J. L. Melena, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, México, 1984, edición por la que citamos, pp. 79 y ss. y 245 y ss.

figura¹¹. Dos palabras claves para definir a Hermes son el tránsito y la *mêtis*, un vocablo que aúna astucia, prudencia e ingenio. Un Hermes mediador, primero en abrir los caminos¹², mediador, tanto si la mediación concierne al matrimonio (permite a la doncella atravesar el camino que separa el *oikos* de su padre del *oikos* de su esposo, asegurando así la integración de la 'extranjera' en su nueva familia), el viaje o la palabra, como si tiene lugar entre lo alto y lo bajo, entre el Olimpo, los hombres y el Hades. Hermes, por tanto, como dios que ayuda, que asegura su compañía al difunto cuando éste se adentra en los umbrales de la muerte. Diríase que también allí son válidos sus epítetos *propylaios*, *strophaios*, guardián de las puertas, dios de los goznes, que al girar hacen posible la apertura.

Una figura, entonces, como hasta cierto punto la de Caronte, tranquilizadora, más guía o acompañante que monstruo inquietante. Eso no quiere decir, empero, que Grecia no conociera la violencia de genios semejantes al etrusco Charun, armado con su martillo, que no existiera la idea de la muerte como enemigo implacable, común también a otros pueblos indoeuropeos. *Thanatos*, el genio de la muerte, acude con una espada a cortar la cabeza de Alceste, se abalanza igualmente sobre el difunto en las representaciones de algunas estelas. También el Viento del Norte, Bóreas, es capaz de arrebatar muchachas, cosa que recuerdan Fedro y Sócrates mientras pasean por las orillas del Iliso¹³. Por no decir nada de figuras míticas tan inquietantes como las gorgonas, las sirenas, las esfinges o las harpías¹⁴. Sin embargo, su actuación parece limitarse al plano mítico y desde finales del arcaísmo parece como si los griegos privilegiaran las figuras más amables a la hora de encarar el paso al otro mundo¹⁵.

Para facilitar dicho tránsito surgen entre los siglos IV y III a. C. los llamados 'pasaportes para el más allá'. Se puede aplicar tal nombre a unas láminas de oro¹⁶

¹¹ Tanto en el trabajo ya citado del profesor Díez de Velasco como en obras y repertorios más generales puede encontrarse mucha información sobre este dios, citaremos tan sólo aquí el sugestivo semblante que traza L. Kahn-Lyotard en el volumen II, *Grecia del Diccionario de las mitologías*, bajo la dirección de Y. Bonnefoy, cuya edición española está a cargo de J. Pórtulas y M. Solana, Barcelona, 1996, pp. 256-267.

¹² Se refiere Eustacio, en un escolio a *Odisea* 16, 471, a los caminos terrestres, que fijó con unos túmulos que los señalaban. Es bastante verosímil la etimología que pone en relación el nombre de Hermes con 'herma', término que designa al montón de piedras que se deposita en el camino como símbolo de buena suerte, eso apunta a ese carácter de dios o espíritu que da buena suerte a los viajeros. Mas a nosotros nos llama la atención la similitud con los caminos de Yama, vid. *infra*.

¹³ Platón, *Fedro* 229 b; vid. E. Vermeule, *op. cit.*, p. 279 y s.

¹⁴ E. Vermeule (*op. cit.*, p. 245 y ss.) fue la primera en ocuparse de estas figuras que desde época arcaica los griegos representaron en sus tumbas para que vigilaran y velaran por los difuntos. Después J. P. Vernant («Figuras femeninas de la muerte en Grecia», en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, cit.*, pp. 127-147) ha señalado con gran acierto cómo encarnan la confrontación directa con la muerte, cuya angustia y terror combinan hábilmente con su poder de fascinación y seducción.

¹⁵ F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte, cit.*, apartado 2.4. También puede verse el capítulo «La muerte en los mitos griegos» a cargo de L. Kahn-Lyotard y N. Loraux en el *Diccionario de las mitologías, Grecia*, vol. II, *cit.*, pp. 163-180. Distinguen estos autores entre muerte primordial, muerte-tránsito y muerte-astucia, tres sistemas de representación griegos que fueron confluyendo y entremezclándose.

¹⁶ Nuestra memoria de licenciatura, leída en Valladolid en julio de 1991, *Las lamellas órficas. Edición y comentario*, estuvo dedicada a ellas, aunque de momento permanece inédita, volvimos a ocuparnos de algunos

—de forma rectangular o cuadrangular unas, aunque también se han encontrado dos ejemplares en forma de corazón u hoja de hiedra—, que tienen inscritos en ellas pequeños poemas en hexámetros dactílicos con instrucciones precisas para el difunto. Acompañaban a los cadáveres de hombres y mujeres enterrados tanto en la Grecia continental como en Creta y en Italia, fundamentalmente en la Magna Grecia, pero también hay una pequeña laminilla que fue reutilizada en Roma siglos más tarde.

Quienes se hicieron enterrar con tal ajuar, estaban convencidos de lograr de este modo una ayuda inestimable que los guiara en su recorrido ultramundano. Los poemas marcan algunas de las etapas del viaje.

Una serie de esas láminas de oro confían a sus respectivos portadores las palabras exactas que han de responder cuando les interroguen los guardianes. Para entender mejor la función de éstos, será mejor reproducir aquí el texto de una de las variantes más completas, la procedente de Hiponio:

Bajo la protección de Mnemósine está esta tumba, cuando esté a punto de morir...
(para el que vaya) a las bien ajustadas mansiones de Hades, hay a la derecha una fuente y junto a ella se yergue un blanco ciprés.
Allí, cuando bajan, se refrescan las almas de los muertos.
A esta fuente, ni siquiera un poco te acerques.
Más adelante encontrarás de Mnemósine el agua fresca
Que de su laguna fluye; unos guardianes hay encima,
Éstos te preguntarán con sus penetrantes ánimos
Qué andas escudriñando las tinieblas del caliginoso Hades.
Di: 'Hijo de la Tierra soy y del Cielo estrellado,
Estoy seco de sed y me muero, pero dadme pronto
De beber el agua fresca de la laguna de la propia Mnemósine'.
Y en verdad se lo dirán al rey subterráneo.
Y en verdad te darán de beber de la laguna de Mnemósine.
Y en efecto, tú tras beber, irás por un camino sagrado,
Precisamente por el que otros iniciados y bacos, vía sagrada, avanzan gloriosos.

El estudio de las laminillas, su comparación con otros textos griegos, pone de manifiesto la vinculación de los portadores de las laminillas con el movimiento órfico y la religiosidad dionisiaca. Éstos eran iniciados y como tales desean asegurarse la vida consciente en el más allá; de ahí, la referencia a Mnemósine, la Memoria; de esa forma no se convertirán en sombras inanes, atrapadas por el olvido, como los otros muertos, incapaces de reconocer las señales del camino correcto. El acceso de esa vía está restringido, por tanto, a unos pocos, practicantes de una forma especial de culto y de religiosidad, cuyas creencias, hasta donde alcan-

aspectos en *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, 2002, p. 136 y ss. y hemos abordado otros más concretos en dos artículos: «La fórmula de petición del agua en las láminas de oro órficas», en *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, 1994, vol. II, pp. 455-60; «Le vin, la mort et les bienheureux: à propos des lamelles orphiques» *Kernos* 5 (1992), pp. 209-220. Mucho más reciente y con amplia revisión bibliográfica es el libro de A. Bernabé / A. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001.

za nuestro conocimiento, se desligan un tanto de las que dominan en el resto del mundo helénico¹⁷.

Pero no son ellos los únicos que al emprender el viaje definitivo, hablan de un camino¹⁸. Los *Vedas* constituyen la primera literatura india. Llegan hasta nosotros después de recorrer un larga andadura que se remonta al II milenio a. C. y que pudieron atravesar porque durante siglos formaron parte del patrimonio de familias sacerdotales que los transmitían oralmente en sus escuelas de formación. El más antiguo, el *Rigveda* o *Veda de los Cantos*, contiene un número muy reducido de himnos funerarios. En uno de ellos, dedicado a Yama, el dios de los muertos, se le invoca con estas palabras¹⁹:

Yama, el primero, ha encontrado para nosotros el camino; esta pradera que no se nos arebatará. Allí se encaminan los mortales, donde fueron los primeros padres.

En la mitología india Yama es también el primer hombre y, por tanto, el primer mortal. Por su parte, 'los padres' es una forma común de referirse a los muertos. Esa concepción de un camino se mantendrá a lo largo de la literatura india, pese a los cambios que se registran en las concepciones religiosas²⁰.

¹⁷ Díez de Velasco (*Los caminos de la muerte*) distingue en sus conclusiones dos formas distintas de realizar el viaje ultramundano, de un lado, el difunto incapaz de encontrarlo por sí mismo, que sigue el que le marcan las deidades, difunto que al cabo termina aniquilado, mera sombra de lo que fue, y el viaje consciente fruto del conocimiento, de la memoria que permite al fallecido convertirse en un héroe liberado, incluso alcanzar la divinidad. A su entender el viaje elitista bajo la custodia de *Hypnos* y *Thanatos* coexistió con la vía más democrática inaugurada por Caronte, reflejo de una sociedad distinta con una mentalidad nueva y el cambio más radical consistiría en la visión mítico-filosófica que defiende una nueva clase de iniciados, cuya pureza ritual y conocimiento se revela como superior a la vida heroica, un concepto que correría parejo a la crisis de la polis antigua y anticiparía el individualismo característico de la época helenística. Tan sólo quisiéramos añadir a estas observaciones la pervivencia continuada de determinadas imágenes (fuente, árbol, camino, pradera), presentes desde la documentación más antigua y que siguieron nutriendo la representación escatológica griega. La presencia de las mismas en otras tradiciones indoeuropeas con sus correspondientes desarrollos son uno de sus rasgos más característicos y que más llaman la atención al estudioso que se adentra en estas sendas.

¹⁸ Cabría recordar aquí algunos de los desarrollos que tuvo este tema en suelo helénico, tanto desde el punto de vista filosófico, los caminos y encrucijadas diseados por Platón en sus mitos escatológicos del *Fedón*, el *Gorgias* o la *República*, como desde el punto de vista cómico y paródico, el camino jalonado de panaderías, posadas, figones, tabernas y lupanares que recorre Dioniso en *Las Ranas* de Aristófanes o las fantásticas travesías de Luciano, vid. *El paisaje del más allá*, cit., p. 144 y ss. Naturalmente habría que tener en cuenta también las catábasis de héroes griegos como Heracles, Teseo, Orfeo, o el propio Dioniso y la posibilidad de relacionar tales aventuras con los ritos necrománticos que tenían lugar en determinados parajes griegos considerados tradicionalmente como puertas de entrada al Hades, los antros de Anfiarao y Trofonio, por citar los más famosos. Otro tanto ocurrirá en Irlanda, ya en plena Edad Media, con el famoso Viaje al Purgatorio de San Patricio. El primer visitante que, al parecer, dejó constancia de ese viaje fue un noble catalán, vid. *Novel·les amoroses i morals* a cura d'A. Pacheco i A. Bover i Font, Barcelona, 1998³ y J. Pérez de Monalbán / R. de Perellós, *Viaje al purgatorio*, Madrid, 1997. De otro lado, si quisiéramos ampliar la investigación, habría que tener en cuenta también la literatura de viajes al otro mundo, ajena al mundo indoeuropeo, *El libro de los muertos* egipcio, el viaje de Gilgamés y considerar hasta qué punto pudieron dichos relatos influir en los griegos y a través de ellos en los de otras literaturas, vid. a ese respecto J. Cors i Meyra, *El viatge al Món dels Morts en l'Odissea. Anàlisi interpretativa e antecedents orientals*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1984.

¹⁹ Vid. con referencias, *El paisaje del más allá*, cit., p. 35 y ss.

²⁰ Vid. E. Arbmán, «Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben» *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927), pp. 339-387 y 26, (1928), pp. 187-240. Hemos preferido centrarnos en la existencia del camino y no abordar aquí el papel de algunas deidades védicas que acompañan a los muertos, a este propósito el lector inte-

En época postvédica la escatología adquirirá una nueva dimensión desde el momento en que se imponga la teoría de las reencarnaciones²¹. El mundo de Yama, que es un reino de los muertos en general, quedará relegado a una especie de reino intermedio, donde las almas pasan un tiempo antes de volver de nuevo a la tierra. Los textos de esta época, las *Upanisads*, presentan a los fieles que ascienden por el camino de los dioses para unirse al *brahman*, la unión con él constituye el anhelo supremo de todo ser humano. No es extraño entonces que se insista en esa vía, pero junto a ella, incluso la escatología más evolucionada, menciona el camino de los «padres», inaugurado por Yama.

En ocasiones esas descripciones adquieren un tono muy realista. Un tratado como el *Pretakalpa* identifica el mundo de Yama con la ciudad del rey Dharma, personificación del orden y la justicia. Menciona dicho tratado cuatro caminos, uno por cada punto cardinal, correspondientes a las cuatro puertas de la ciudad de Yama. Los caminos del este, oeste y norte están adornados con árboles, piedras preciosas, palacios, ricos en jardines de coral, corrientes o estanques de néctar, incluso un mar de *Amrita*, el líquido de la inmortalidad. Mientras, el camino del sur, dirección tradicionalmente ligada a los muertos y no sólo en la India, es el camino del infierno, no hay en él sombra donde refugiarse, ni agua que beber, el único bosque que está lleno de fieras y fuego, y la única corriente que lo atraviesa es todavía más pavorosa.

Evidentemente asistimos aquí al resultado que sobre la representación del otro mundo tiene una mentalidad dualista, que distingue entre buenos y malos. Es ésta una reelaboración, comparable en ese sentido a las que obran en suelo griego, a partir de una concepción mucho más antigua, la de un camino único, difícil de recorrer. Hay que engañar, por ejemplo, a los perros que lo custodian con unas tortas elaboradas expresamente para esa ocasión y aquí naturalmente es inevitable recordar al Cerbero clásico, sería posible señalar otros muchos paralelos, pero eso nos llevaría en otra dirección²².

Por seguir un poco más el rastro de las tradiciones indias, señalaremos que la doctrina brahmánica reelaborará, tal y como adelantábamos, el camino de los padres de la tradición védica: los que no saben, esto es, los no iniciados, van a la

resado encontrará la información que precise en obras antiguas como A. A. MacDonell, *Vedic mythology*, Estrasburgo, 1897, p. 35 y ss. y p. 165 y ss., o trabajos más recientes con bibliografía actualizada como el capítulo de V. Moeller dedicado a la religión india en el vol. V de H. W. Haussig, ed., *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart, 1965 y ss.

²¹ En nuestro trabajo «Diodoro V, 28, 5-6 y la creencia del alma entre los celtas», en *Actas del IX Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, 1998, pp. 249-254, hemos abordado la posible huella de concepciones similares en el mundo céltico.

²² Las tradiciones indoeuropeas sobre el perro del más allá han sido bien estudiadas por B. Lincoln, «The Hellhound» *JIES* 7 (1979), pp. 41-59. Por nuestra parte, hemos llamado la atención sobre las peculiaridades de los perros que aparecen en los relatos irlandeses y galéses en *El paisaje del más allá*, cit., p. 369 y p. 398, así como sobre la relación entre esta figura y la representación del señor del más allá como un pastor cuyos ganados custodia un perro (*ib.* p. 459). Recuérdese a Orto u Orto, el perro que ayuda a Euritión a guardar la vaca de Gerión que Heracles roba tras dar muerte al perro y al pastor.

luna y renacen de nuevo en la tierra, sin embargo los que saben, superan esa entrevista en la luna y siguen la vía de los dioses, hasta alcanzar el mundo del *brahman* e identificarse con él después de superar un examen. Llama la atención cómo, pese a que las preguntas y los encuentros tienen un marcado tono especulativo, términos de la realidad concreta sirven para describir el mundo del *brahman*. Así, un río, fiel trasunto de las representaciones más antiguas, marca la división con el mundo de los «padres».

Lo interesante es el mantenimiento del concepto mismo del camino, máxime cuando hayamos su refrendo en otra tradición muy antigua, la hitita.

La principal fuente de información sobre las creencias escatológicas de este pueblo, procede de las tablillas de barro cocidas, escritas en caracteres cuneiformes, que contienen el detallado ritual de los funerales de los reyes hititas. Fueron encontradas en Bogazköy y se fechan entre los siglos XIV y XIII a. C.²³

En algunos casos, desgraciadamente, las tablillas están rotas, los textos se interrumpen y es difícil precisar su ubicación a lo largo de los trece días que duran los funerales. Es el caso de un texto en el que se desea al difunto: «¡Que tus huellas estén ungidas con aceite!»²⁴.

El contexto apunta con bastante probabilidad a los ritos de despedida del día décimotercero. Se ha puesto en relación dicho texto con un relieve hitita, los doce dioses representados en una de las habitaciones del complejo rupestre de Yazilikaya, cuya postura en movimiento hace pensar en el paso a la inmortalidad. Se trataría de deidades ctónicas de las que depende ese paso²⁵.

También es posible señalar un paralelo en un pasaje mítico, que tiene por protagonista a Telepinu²⁶. La desaparición de este dios paraliza toda la vida sobre la tierra. Se impone su búsqueda y el cumplimiento de determinados actos mágicos que ayuden a recuperar la actividad normal. El sueño-muerte del que acaba de despertar Telepinu así como el sometimiento a un rito de purificación similar a los que cumplen quienes han estado en contacto con el otro mundo invitan a pensar en una situación similar, y en ese sentido comparable, a la del difunto que se dispone a partir. Llama la atención, por tanto, que entre las ceremonias descritas se rocíen sus caminos de aceite fino y se le invite a marchar por ellos. De esa mane-

²³ La mayor parte del corpus ha sido editado y traducido por H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlín, 1958. Un estudio más detallado de distintos aspectos de la escatología hitita con sus correspondientes referencias bibliográficas puede verse en *El paisaje del más allá*, cit., p. 169 y ss.

²⁴ H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, p. 82 y s. cf. p. 79; L. Christmann-Frank, «Le rituel des funérailles royales hitites» *RHA* 29 (1971), pp. 61-111, aquí 83 (b).

²⁵ E. Masson, *Les Douze dieux de l'immortalité, croyances indo-européennes à Yazilikaya*, París, 1989, pp. 66 n., 39, 28 n. 9, 74 y ss.

²⁶ E. Laroche, *Textes mythologiques en transcription*, París, 1965, pp. 93 y 104; A. Bernabé, *Textos literarios hititas*, Madrid, 1987, pp. 51 y 57. Este episodio se enmarca en un conjunto de relatos que tienen como motivo común la desaparición de un dios, vid. A. Bernabé, «Mitología hitita», p. 39 y ss., en G. del Olmo Lete (ed.), *Mitología y religión del Oriente antiguo. III. Indoeuropeos*, Sabadell (Barcelona), 1988.

ra se relega la cólera y la ira de Telepinu a los calderos de la 'tierra negra', igual que para espantar a los males, se les ordena «que tomen el camino de la diosa Sol de la Tierra» o «de la negra tierra». Puede formularse entonces la hipótesis, aunque no es la única posibilidad²⁷, de que Telepinu recorre el mismo camino que se abrirá ante el difunto, pero en sentido contrario, puesto que el dios despierta, vuelve a la vida.

No parece en cualquier caso un camino fácil de recorrer, de ahí la infinidad de ritos que jalonan los funerales reales y el papel fundamental que en ellos desempeña la llamada «mujer sabia», encargada de su correcta aplicación.

Tampoco resulta sencillo, dada la complejidad de los textos, determinar la ubicación concreta del paraje al que conduce dicho camino. El destino final del rey hitita se dibuja claramente como una pradera, un pastizal cuya transferencia tiene lugar en el curso del propio ritual funerario, así como ganado vacuno, ovino y caballar²⁸. La localización de dicho prado se presta, empero, a más discusión. Existe una relación entre el otro mundo y el mar, pero igualmente es posible acceder al mundo subterráneo por un camino, que siguen no sólo los males expulsados a la 'negra tierra' —de ahí que se le conozca con ese nombre o también de la diosa Sol de la Tierra—, sino por el propio sol, que pasa la noche en el mundo inferior. Probablemente las referencias dispersas guardan relación con la creencia en corrientes subterráneas, bien documentadas en el país de Hatti²⁹. Y acaso no pueda descartarse una concepción similar a la corriente griega del Océano, que rodea la tierra.

No sería ése el único punto en común. Desde hace tiempo se ha llamado la atención sobre las similitudes y diferencias entre los ritos necrománticos llevados a cabo por Ulises en el canto undécimo de la *Odisea* y textos rituales hititas, fechados entre 1400 y 1200 a. C.³⁰

Nos referíamos antes a la «mujer sabia» a propósito de los ritos funerarios, también en éstos las funciones están encomendadas a sacerdotisas. A este respecto no puede pasar desapercibido el papel desempeñado por Circe. Hija del Sol y de Perse, la hija del Océano, habita una isla, donde Ulises y sus compañeros llevan una vida regalada y muelle, semejante a la de los dioses, durante un año entero. Al cabo de éste Ulises solicita a Circe que le cumpla su promesa de mandarle de vuelta a casa. Mas ella le advierte que antes ha de emprender un viaje a la morada de Hades y de la veneranda Perséfone. Es la propia Circe, quien entre otras artes domina la

²⁷ *El paisaje del más allá*, cit., p. 228 y s.

²⁸ H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, cit., pp. 58 y s.; 44 y ss.; M.º H. Velasco López, *El paisaje del más allá*, cit., p. 212 y ss.

²⁹ E. Masson, *Les Douze dieux de l'immortalité*, cit., p. 34 y ss.; V. Haas, «Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien» *Orientalia* 45 (1976), pp. 197-212, aquí 200 y s.

³⁰ G. Steiner, «Die Unterweltsbeschwörung des Odyseus im lichte hethitischer Texte» *UF* 3 (1971), pp. 265-283.

invisibilidad, la que instruye a Ulises sobre la forma de llegar al Hades. En verdad su isla, ubicada bien en el extremo Occidente, bien en Oriente, está en los umbrales del otro mundo, por ella han de pasar en el camino de ida y de vuelta.

Ulises se pregunta: «¿Quién nos guiará en ese viaje, ya que ningún hombre ha llegado jamás al Hades en negro navío?» (*Od.* 10, 501-502). Las instrucciones de Circe son precisas: «No te dé cuidado el deseo de tener quien guíe el negro bajel; iza el mástil, descoge las blancas velas y quédate sentado, que el soplo del Bóreas conducirá la nave. Y cuando hayas atravesado el Océano y llegues a donde hay una playa estrecha y bosques consagrados a Perséfone y elevados álamos y estériles sauces, detén la nave en el Océano, de profundos remolinos, y encamínate a la tenebrosa morada de Hades. Allí el Piriflegétón y el Cocito, que es un arroyo del agua de la Estigia, llevan sus aguas al Aqueronte, y hay una roca en el lugar donde confluyen aquellos sonoros ríos. Acercándote, pues, a este paraje, como te lo mando, ¡oh héroe!, abre un hoyo que tenga un codo por cada lado; haz en torno suyo una libación a todos los muertos, primeramente con aguamiel, luego con dulce vino y a la tercera vez, con agua, y polvoréalo de blanca harina...» (*Od.* 10, 505 y ss.).

Ulises sigue punto por punto sus instrucciones y su travesía revela más datos: al llegar a los confines del Océano, encuentran a los Cimerios, en un lugar entre nieblas y nubes, donde jamás resplandece el sol. Allí sacrifica tal y como le aconsejara Circe, y obtiene de Tiresias la información que precisa para regresar a Ítaca.

Es posible, por tanto, llegar al Hades, llegar con vida y regresar. Se precisa conocer la ruta y atesorar valor. Ulises tuvo el suficiente para conversar con su madre y con otros héroes caídos en Troya, contempló impertérrito a las múltiples heroínas que habitan tal morada e incluso vio a Minos ejerciendo de juez entre los muertos, a Orión persiguiendo fieras, hasta tuvo ocasión de presenciar los castigos de Titio, Tántalo y Sísifo, así como la huida de los muertos espantados por Heracles. Mas el griterío³¹ inmenso del sinnúmero de difuntos que se congrega a su derredor hace que el pálido terror se apodere de él, teme que la ilustre Perséfone le envíe la cabeza de Gorgo. Decide volver al bajel y ordena a sus compañeros embarcar y soltar las amarras.

Si seguimos nosotros las huellas de ese viaje, observamos cómo al inicio del último canto de *Odisea*, se nos narra un segundo viaje al Hades. Aquí es Hermes

³¹ Compara Ulises ese griterío con el de las aves y, ciertamente, la representación del alma como un pájaro es con seguridad una de las más antiguas (E. Vermeule, *op. cit.*, p. 125, llama la atención sobre ejemplos micénicos y señala también antecedentes egipcios) y de las más reaprovechadas por las distintas tradiciones. Piénsese, por ejemplo, en las almas como palomas bebiendo de las aguas de la vida en los capiteles románicos. En los textos medievales irlandeses es una imagen muy frecuente, que además ha sobrevivido hasta nuestros días. Así en el bellissimo poema que Seán Ó Ríordáin (1882-1939) dedica a su madre *Adhlacadh Mo Mháthar* (la traducción inglesa del poema junto con un estudio sobre este autor puede consultarse en S. Ó Tuama, *Repossessions. Selected Essays on the Irish Literary Heritage*, Cork University Press, 1995, p. 13 y s.), cuya referencia agradecemos al Dr. Seán Ua Súilleabháin.

quien conduce las almas de los pretendientes. Tiene en su mano «la hermosa vara de oro con la que adormece los ojos de cuantos quiere o despierta a los que duermen. Empleábala entonces para mover y guiar las almas y éstas le seguían, profiriendo estridentes gritos. Como los murciélagos revolotean, chillando en lo más hondo de una vasta gruta, si alguno de ellos se separa del racimo colgado de la peña, pues se traban los unos con los otros, de la misma suerte las almas andaban chillando, y el benéfico Hermes, que las precedía, llevábalas por lóbregos senderos. Traspusieron en primer lugar las corrientes del Océano y la roca de Léucade, después las puertas del Sol y el país de los Sueños, y pronto llegaron a la pradera de asfódelos donde residen las almas» (*Od.* 24, 2 y ss.). Allí se encuentran con los guerreros que combatieron en Troya e intercambian noticias.

Más allá de las similitudes y diferencias entre ambos viajes, interesa llamar la atención sobre un hecho, en un caso el trayecto es marítimo, en el otro terrestre. También Ulises cuando, nada más cumplir los ritos, espera que se acerquen las inanes cabezas de los muertos, ve avanzar en primer lugar a Elpénor, el compañero que se desnucó al caer desde una terraza del palacio de Circe el mismo día de la partida y al que dejaron sin sepultar, exclama entonces: «Tú has llegado a pie antes que yo en la negra nave» (*Od.* 11, 57-58)³². Podríamos recordar aquí las chanzas de Aristófanes en su comedia *Las Ranas* (v. 120 y ss.) sobre la forma más rápida de llegar a tal reino en lugar de recorrer las posadas y lupanares que visitó Heracles cuando descendió en busca del can Cerbero. De hecho, Dioniso se embarca con Caronte, pero el esclavo que le acompaña hace el recorrido a pie (*Ran.* 190 y ss.).

Pero quizás convenga más volver la vista a la vía sagrada de la lámina de Hiponio, reparar en la expresión puesta en boca de otro de los portadores de las laminillas, la conocida como Turios 1: «La anhelada corona he alcanzado con pronto pie», o la fórmula de bienvenida recogida en Turios 4: «Bienvenido, bienvenido, mientras recorres (el camino) derecho, las praderas y bosques de Perséfone»³³.

Igualmente interesa llamar la atención aquí sobre la costumbre de depositar zapatos en las tumbas. Existen referencias en los textos hititas así como en el ámbito griego, en el nórdico y en Irlanda³⁴.

En la verde Erín diríase que a veces tan sólo una tenue niebla separa este mundo del más allá, del mundo de los muertos, del mundo de las hadas, de las for-

³² Otro tanto ocurre en el relato irlandés *Gilla Decair*, donde un grupo considerable de hombres, treinta o cincuenta, más el protagonista son trasladados a la grupa de un caballo al «País de la Promesa», mientras quienes acuden en su búsqueda han de construirse un barco (*El paisaje del más allá, cit.*, pp. 306, 335 y 256 n. 24 para referencias al texto).

³³ En nuestra edición, *Las lamellae órficas. Edición y comentario, cit.*, pp. 11, 315 y 539. Además los textos pueden consultarse en el estudio de G. Zuntz, *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Grecia*, Oxford, 1971, o en G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milán, 1993. El lector encontrará además referencias bibliográficas más precisas en A. Bernabé / A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá, cit.*

³⁴ Vid. con referencias *El paisaje del más allá, cit.*, pp. 228, 105 n. 68, 264 n. 56 y 472 n. 112.

talezas subterráneas donde habitan los antiguos dioses relegados después de la llegada de los últimos invasores, los hijos de Míl, procedentes de España, de los que descienden sus actuales pobladores, si hemos de dar crédito a una tradición bien asentada en la pseudohistoria mítica. Tan es así, que un gran número de relatos irlandeses tienen como escenario principal *Samain*, el primero de noviembre³⁵, momento en que es posible la libre circulación entre los mundos. Tanto ellos pueden venir a visitar esta tierra como los héroes desplazarse al otro mundo, unos y otros lo hacen unas veces con ánimo amistoso, otras con intenciones más destructivas.

Dentro de la riquísima literatura irlandesa, cuya fase más antigua se fecha entre los siglos VII y XII d. C., dos tipos de escritos resultan especialmente interesantes para nuestros propósitos viajeros, los *immrama* y los *echtrae*. Ambos pertenecen a la literatura de viajes, viajes al otro mundo en cuanto oposición a éste real en el que se desarrolla nuestra experiencia, pero sin que sea siempre y necesariamente un reino de muertos, ya que se incorporan otros motivos más relacionados con las islas de los bienaventurados, islas de mujeres, mundos de la magia y de las hadas.

Los acontecimientos históricos que se rastrean en ambos géneros permiten remontar la fecha de algunos de ellos al s. VII, si bien no alcanzan su desarrollo hasta finales del s. VIII y s. IX y su máxima expansión durante los siglos XI y XII, de hecho se conservan en manuscritos medievales. No vamos a escudriñar aquí las similitudes y diferencias entre *immrama* y *echtrae*. Literalmente el primer término significa «vagabundeos», el segundo «salidas». Ya queda dicho que ambos comparten el pasaje a un país maravilloso. Añadamos que mientras el error de una isla a otra es la característica más destacada de los primeros, en el segundo caso interesa más la llegada al destino y no siempre es un tránsito marítimo. Hay que tener en cuenta además que, puesto que la transmisión de estos textos pasa por los monjes irlandeses, embebidos de las fuentes clásicas y cristianas, la influencia de unas y otras a veces es más que notable e incluso puede apreciarse una transformación alegórica de modo que la antigua tradición céltica es sometida a una reinterpretación eclesiástica³⁶. No hay que olvidar tampoco el peso de la tradición oral,

³⁵ La bibliografía generada a este propósito es amplísima y puede conseguirse un primer acercamiento a través de diccionarios como los de P. Mac Cana, *Celtic mythology*, 1968 (reimpr. Harmondsworth, 1983, Nueva York, 1985), S. y P. F. Botheroyd, *Lexikon der keltischen Mythologie*, Múnich, 1992 o D. Ó hÓgáin, *Myth, legend & romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, Londres, 1990. Repárese en cómo aún en nuestros días seguimos celebrando la fiesta de Todos los Santos y el Día de Difuntos en idéntica fecha.

³⁶ Si bien no nos parece oportuno entrar aquí en una cuestión sometida siempre a polémica, tampoco podemos obviarla. Nos referimos a la discusión sobre la naturaleza y origen de estos relatos, punto de choque entre los enfoques nativistas, defensores de la pervivencia pagana, y los antinativistas, que subrayan la impronta cristiana. Las últimas investigaciones en este terreno insisten en determinados episodios de las vidas de santos irlandeses como punto de partida de estas narraciones. El lector interesado encontrará las referencias precisas en el volumen editado por J. M. Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublín, 2000, donde aparecen recogidos numerosos trabajos dispersos, además de una bibliografía

viva hasta nuestros días, hasta el punto de hacer imprescindible el cotejo entre literatura y folklore, al que hay que sumar naturalmente la información proporcionada por los clásicos y los testimonios arqueológicos e históricos³⁷.

Basten estas palabras como breve presentación de la literatura irlandesa que interesa para nuestro propósito. Veámos en Grecia cómo se combinaban o coexistían los viajes por mar y por tierra. Otro tanto ocurre en las tradiciones célticas y desde la documentación más antigua.

Me refiero, naturalmente, a la proporcionada por autores griegos y latinos, ya que los antiguos celtas, que un día dominaron el continente europeo no nos han dejado más que breves inscripciones y no porque fueran unos bárbaros. El propio Julio César (*B.G.* VI, 14 ss.) es testigo de cómo muchos hombres, atraídos por los muchos beneficios que reporta, acuden a la instrucción de los druidas, aprenden un gran número de versos y permanecen allí algunos veinte años, mientras dura su aprendizaje. Mas también advierte que los druidas no consideran que esté permitido confiar esos asuntos a las letras, disposición para la que encuentra el romano dos causas: que ni quieren que la ciencia sea ofrecida al vulgo, ni que los que aprenden, confiados en las letras, renuncien a la diligencia y a la memoria.

Hemos de fiarnos, por tanto, de los autores clásicos y de entre sus noticias conviene mencionar aquí la relación que hace Procopio en el siglo VI d. C. Después de haber escuchado muchas veces a las gentes que viven frente a las costas de Britia (Gran Bretaña), pescadores y comerciantes, confía a la posteridad este relato:

Dicen los hombres de allí que por turnos pende sobre ellos el transporte de las almas... A deshora por las noches perciben que sus puertas son golpeadas y escuchan una voz invisible que los llama a la tarea. Se levantan de sus lechos, marchan a la costa sin comprender qué fuerza les conduce, pero obligados a ello. Ven entonces unas barcas preparadas, no las suyas, sino otras, suben a ellas y cogen los remos. Entonces sienten la gravedad originada por la multitud de pasajeros, de modo que el oleaje las hace sumergirse hasta las cubiertas y el emplazamiento de los remos. Ellos, sin embargo, no ven a

fia muy actualizada. A propósito del enfrentamiento entre nativistas y antinativistas, vid. K. McCone, *Pagan past and Christian present in Early Irish Literature*, Ma Nuad, 1990, autor también de *Echtrae Chonnlaí and the beginnings of vernacular narrative writing in Ireland: a critical edition with Introduction, notes, bibliography and vocabulary*, Maynooth, 2000, edición de uno de los relatos más importantes de este género, también uno de los más sujetos a controversias y que mejor se presta a la interpretación alegórica. A propósito de la pervivencia de relatos clásicos en la Irlanda medieval, vid. W. B. Stanford, «Towards a history of classical influences in Ireland» *PRIA* 70 C (1970), pp. 13-91 y del mismo autor, *Ireland and the classical tradition*, Dublín 1976; nosotros hemos seguido las huellas de Ulises en «Las aventuras de Ulises en la Vieja Irlanda» *Minerva* 15 (2001), pp. 189-206 y «*Merugud Uilix meic Leirix*. Traducción al castellano de la *Odisea* irlandesa» en B. Ortega Villaro / A. Ruiz Sola (eds.), *La recepción del mito en la literatura y el pensamiento*, (Cdrom), Burgos, 2002, pp. 374-390.

³⁷ Algunos investigadores han llamado la atención sobre dos usos bien atestiguados que pudieron contribuir al desarrollo de esta literatura de viajes: el castigo que suponía abandonar al reo en el mar, dejándolo en una barca a la deriva, un castigo al que aluden algunas narraciones, y la práctica de la *peregrinatio* irlandesa, relacionada también en origen con el deseo de alejar a alguien de una falta, confiándolo al juicio de Dios. Vid. *El paisaje del más allá*, p. 257 y ss.

nadie. A fuerza de remo llegan a Britia sólo en una hora, mientras a duras penas lo logran en una noche y un día, cuando navegan en sus propios esquifes. Desembarcan en la isla, descargan y vuelven de nuevo; las barcas, una vez trocada la gravedad en ligereza, marchan impulsadas por las olas sin sumergirse en el agua más que la quilla. No ven ellos a ningún hombre ni que navegue con ellos ni que vuelva desde la isla, mas oyen una voz, dicen, desde allí que parece traer noticias llamándolos por el nombre del padre y añadiendo los honores que han comenzado a disfrutar. (*Goth.* IV, 48-58).

Creencias similares se han mantenido vivas en el folklore actual. Por ejemplo, hay que contar con el testimonio de un empleado en el Ferry que cubre el trayecto entre el puerto de Cork, en el sur de Irlanda, y el continente. Contó éste cómo en una ocasión oyó una voz, aunque no vio a nadie, pensó que serían los muertos de una localidad que querían jugar al hurling, deporte típicamente irlandés, con los muertos de otra localidad cercana. Como en el caso referido por Procopio, pese a no ver a los ocupantes, éstos hacen sentir su peso en el barco cuando los transporta, si bien al día siguiente decidió variar ligeramente el curso de la travesía para evitarlos³⁸.

Aquí se trata de un viaje de ida y vuelta, el barquero de Cork sirve a los muertos en una de sus 'excursiones', mientras en el caso de Procopio se trasladaba a las almas al país de los muertos.

Las referencias a dicho país en Irlanda se concentran en torno a la «Casa de Donn». Donn en la pseudohistoria irlandesa es uno de los hijos de Míl, a los que ya nos hemos referido antes como protagonistas de la última invasión. Donn perece junto con otros acompañantes en las proximidades de una pequeña isla, que deben visitar todos sus descendientes, esto es, todos los irlandeses, después de su muerte. En las versiones más cristianizadas la creencia pagana se atenúa: las almas de los pecadores visitan la Casa de Donn antes de ir al infierno, mientras las de los justos o las de los penitentes contemplan el lugar desde lejos, pero sin extraviarse de su camino.

No parece oportuno discutir aquí en detalle los distintos testimonios literarios y folklóricos sobre Donn³⁹, mas sí que conviene llamar la atención sobre un dato: Donn es antepasado común y a la vez rey de los muertos, una contrapartida perfecta de la definición que diera César⁴⁰ de *Dis Pater* y muy cercana a la concepción indoiraniana de Yama o Yima, primer hombre, primer muerto, dios de los muertos.

Si quisiéramos indagar más en dicha figura, esto es, en la reconstrucción de un dios de los muertos a partir de las distintas tradiciones indoeuropeas, habría que

³⁸ S. Ó Súilleabháin, «Some folklore traditions of Imokilly» *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 50 (1945), pp. 71-82 y 78.

³⁹ Vid. un estudio mucho más pormenorizado en *El paisaje del más allá*, cit., p. 283 y ss.

⁴⁰ *Galli se omnes a Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus prodium dicunt* (*De bello gallico* IV, 18, 1).

prestar atención a los epítetos de los distintos dioses⁴¹, a los mitos que les conciernen, a sus atributos y poderes, así como a las características de sus reinos y los habitantes de los mismos. Fijémonos, por ejemplo, en las mujeres sobrenaturales, omnipresentes en la literatura irlandesa, y reemprendamos de ese modo nuestra travesía.

Si los muertos han de reunirse en la Casa de Donn, lugar donde disfrutaban de la música y el vino 'español', si algún lamento evoca el viaje de los difuntos en una barca de remos, no es menos cierto que también en vida puede visitarse su reino o acceder a otros países maravillosos.

A ese propósito la riqueza de los textos irlandeses es difícil de superar⁴². Cabe distinguir en ellos tres situaciones harto diferentes:

La primera se refiere a aquellos relatos en los que el protagonista emprende su viaje en pos de un ser del otro mundo, que actúa como 'psicopompo', ya sea una dama, un jinete, un difunto o un ángel.

Como adelantábamos, muy frecuentemente este papel es desempeñado por una mujer sobrenatural. Enamorada de un héroe, acude en su búsqueda para invitarle a su mundo. No siempre es aceptada su invitación la primera vez y es también importante reparar en el método de seducción. Bran, protagonista de uno de los *immrama* más antiguos, está sentado solo en las proximidades de su fortaleza, cuando se le aparece una mujer bellísima, llega precedida de una música adormecedora y deja como regalo una rama de plata con flores blancas. Poco después, se presenta en la corte, ante cuyos invitados canta unas cuartetas que contienen la invitación formal y la descripción del lugar que visitará Bran. Todos pueden verla y oírla. Insistimos en este punto porque no es el caso de la enamorada de Conla. Acude ésta a una colina donde se encuentra Conla con su padre, sin que éste pueda ver a la dama. Es más, consciente del peligro que acecha a su hijo, consigue del druida que nadie pueda oírla e incluso Conla deje de verla. La dama ultramundana deja a Conla una manzana y vuelve al cabo de un mes. En ese momento el poder del druida ha dejado de tener efecto y Conla, que en todo ese tiempo no ha probado más bocado que esa manzana, parte con ella.

No podemos detenemos ahora en todos los detalles de estos dos relatos. Nos fijaremos tan sólo en algunos. Llama la atención la manzana con un trasfondo místico riquísimo⁴³. Conviene reparar también en un concepto firmemente asentado

⁴¹ Son ejemplares en ese sentido los trabajos de M. García Teijeiro, «Posibles elementos indoeuropeos en el Hades griego» en J. L. Melena (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria, 1985, pp. 135-142 y «Escatología griega e Islas de los Bienaventurados», en *Seria gratulatoria in honorem J. Régulo*, La Laguna, 1985, pp. 271-280.

⁴² Las referencias concretas a los que nombraremos a continuación pueden encontrarse cómodamente en *El paisaje del más allá*, cit., p. 255 y s., así como bibliografía más actualizada en J. M. Wooding, *The Otherworld Voyage*, cit., p. XI y ss.

⁴³ En la antigüedad clásica su entrega equivalía a una declaración de amor. Recordemos tan sólo que en el juicio por la belleza de las diosas Paris da una manzana a Afrodita, quien le ha prometido la más hermosa de

do en Irlanda, aquel que entiende que el poder real procede del matrimonio celebrado entre el rey y la diosa que encarna la soberanía⁴⁴. Detrás de muchas de esas damas ultramundanas late esa figura de la soberanía y en el caso concreto de Conla, muy probablemente, el escriba está jugando con una interpretación alegórica del relato e identificando a esa dama con la Iglesia⁴⁵.

De otro lado, en cierto modo puede considerarse que el motivo de la mujer que acude en busca de su enamorado para llevarlo a su mundo ha pervivido hasta hoy en la tradición de la *banshee*, literalmente 'mujer del otro mundo', la mensajera de la muerte, cuyo grito precede al fallecimiento de los miembros de determinadas familias, alcanzando sus ecos incluso a los emigrados en tierras americanas⁴⁶.

Es más, el requerimiento femenino puede combinarse con otro tema, la petición de ayuda por parte de un rey sobrenatural que necesita el concurso de un héroe de este mundo para vencer a un rival. En los relatos folklóricos son las hadas quienes en ocasiones solicitan la participación de un mortal en uno de sus partidos de hurling⁴⁷. También es cierto que, por más que las invitaciones sean en general corteses, se da también el caso del héroe apaleado, que queda postrado y sin habla durante un año hasta que se repite la visita de dos mujeres ultramundanas: es su venganza por haberlas intentado cazar cuando tenían forma de cisnes⁴⁸.

entre las mujeres, Helena, es el origen de la guerra de Troya. Podríamos recordar también las manzanas del Jardín de las Hespérides, así como la relación etimológica de Avalón con el nombre de esta fruta o el robo de las manzanas de Idun en la mitología nórdica, por citar los casos más sobresalientes dentro de distintas tradiciones indoeuropeas. Naturalmente dentro de la mentalidad judeo-cristiana la manzana tiene también otras connotaciones, sabiamente apuntadas. Igualmente debemos mencionar la rama dorada que Eneas debe llevar ante Proserpina en el libro VI de la *Eneida* al penetrar en el Hades. J. M. Wooding, *The Otherworld Voyage* pág. xv subraya que en una de las vidas de santos más antiguas, de comienzos del s. VIII d. C., la *Vita Albei*, estudiada por M. Herbert («Literary Sea-Voyages and Early Munster Historiography», en R. Black / W. Gillies / R. Ó Maolalaigh [eds.], *Celtic Connections. Proceedings of the Tenth International Congress of Celtic Studies*, East Linton, 1999, pp. 182-189) el santo retorna de su visita a una isla ultramundana con una rama floreciente, lo que apoyaría la tesis del precedente cristiano de los *immrama*. A nuestro entender, sin embargo, la riqueza del motivo y los numerosos precedentes invitan a reflexionar más detenidamente sobre una cuestión tan compleja, vid. nuestras observaciones en *El paisaje del más allá*, cit., p. 346 ss.

⁴⁴ Es un tema que ha sido muy estudiado, porque los relatos irlandeses encuentran refrendo en la arqueología gala (vid. P. Mac Cana, «Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature» *EC* 7 (1955-56), pp. 76-114 y 356-413; 8 (1958-59), pp. 59-65 et *Celtic Mythology*, cit., p. 114 y ss.; M. Herbert, «Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland», en L. O. Fradenburg (ed.), *Women and sovereignty*, Edinburgo, 1992, pp. 264-275) y cuyas huellas pueden seguirse incluso en textos griegos, vid. M.ª H. Velasco López, «La généalogie grecque parmi les Celtes», en *Kernos. Supplement. Religion and Rationalism in Ancient Greece*, 15, 2002, pp. 297-307.

⁴⁵ Vid. el estudio de K. McCone, *Echtrae Chonlaid*, con amplia referencia bibliográfica, entre otros a los trabajos de J. Carey, quien ha dedicado también varios artículos a este relato, por ejemplo, «The Rhetoric of *Echtrae Chonlaid*» *CMCS* 30 (1995), pp. 41-65.

⁴⁶ P. Lysaght, *The Banshee. The Irish supernatural death-messenger*, Dublín, 1986.

⁴⁷ Este motivo considerado típico de los cuentos populares es antiquísimo, aparece ya en los textos hititas de la lucha contra el dragón e igualmente los dioses olímpicos han de recurrir a un mortal, Heracles, para poder vencer a los Gigantes.

⁴⁸ Nos referimos al argumento de *Serglige Con Culainn*, para este relato vid. con referencias *El paisaje del más allá*, cit., pp. 256 n. 19 y 304.

Bran y Conla realizan su viaje en barco, el primero solo, el segundo en la barca de cristal que le ofrece su dama. Pero no es la única posibilidad, en uno de los más famosos relatos irlandeses, *Laoi Oisín*, Niamh se lleva a su enamorado, Oisín, a la grupa de su caballo.

Enlazamos de esta manera con los jinetes que se presentan ante los vivos. Así lo hace a menudo Donn, rey de los muertos. Sin detenernos a examinar aquí la relación e incluso posible identificación de Donn con Manannán, rey del País de la Promesa, señalaremos que en el *echtrae* que lleva su nombre el rey Cormac parte en pos de un jinete, que porta, como la dama de Bran, una rama de plata con tres manzanas de oro, una rama que además provoca el sueño. Cormac alcanza al jinete y establece un pacto de amistad con él, consigue la rama a cambio de tres deseos. El jinete le reclamará sucesivamente a su hija, a su hijo y a su esposa. Sólo al final del relato descubrirá Cormac la identidad del jinete: no es otro que Manannán, quien no sólo le permite recobrar a sus seres queridos, sino que le entrega la rama y una copa de la verdad⁴⁹, que le devolverá el día de su muerte. La narración se embellece con el refinamiento de la cortesía medieval al tiempo que adquiere un tono de alegoría didáctica. De esa manera el antiguo material va incorporando nuevos elementos al tiempo que mantiene vigentes los antiguos.

Otro jinete, Lug, cuyo nombre está atestiguado en inscripciones halladas en Francia y en la Península Ibérica, se aparece en otra narración, *Baile in Scáil*, ante el rey y sus acompañantes en medio de la niebla. Les invita a su casa, donde le revela el tiempo de su reinado y le hace entrega de atributos específicos de la realeza. Aquí los personajes y el escenario sirven a una profecía, al tiempo que los antiguos dioses se transforman en personajes históricos. Pervive, no obstante, el viejo tema del otro mundo como fuente de la soberanía.

Citemos, para no alargarnos más, el caso de otro jinete, Laegaire, rey ultramundano, quien en su correspondiente *echtrae* acude a este mundo en busca de ayuda, un héroe. Se presenta en medio de una asamblea pidiendo que alguien le auxilie en una batalla que va a librar para recuperar a su esposa, raptada por otro de los reyes del más allá.

Volvemos a encontrar aquí el motivo del mortal que necesitan los dioses y salta a la vista la similitud con las aventuras de Pwyll en los *Mabinogi* galeses⁵⁰. Muestran éstos testimonios de una mujer ultramundana enamorada de un héroe, pero además atestiguan casos en los que el motivo de tal visita es el deseo de venganza, circunstancia que hay que poner en relación con aquellos relatos que

⁴⁹ Guarda relación ésta con otros conceptos abstractos como la videncia, la sabiduría, la soberanía cuya sede se sitúa en el más allá, cuestión a la que ya hemos hecho alusión más arriba. Y además naturalmente con los calderos, tan frecuentes en el ajuar funerario céltico como en los relatos, vid. *El paisaje del más allá*, cit., p. 356 y ss.

⁵⁰ Puesto que no nos hemos ocupado aquí de este importantísimo capítulo remitimos de nuevo a *El paisaje del más allá*, cit., p. 371 y ss.

refieren ataques, incursiones, bien por parte de los habitantes del otro mundo que irrumpen en el nuestro, bien por parte de los mortales, ahítos de los dones que atesora el más allá.

De este modo nos hemos deslizado a la segunda situación que puede identificarse en estas narraciones: el viaje se emprende no como consecuencia de una invitación o por persecución de un psicopompo, sino que la empresa surge por propia iniciativa. La diferencia es clara, como también varían bastante las causas que llevan a los protagonistas a embarcarse en tales viajes, pero la meta final no suele ser muy diferente a las ya examinadas.

Se parte generalmente tras una persona u objeto que se pretende traer a este mundo, generalmente una mujer⁵¹, un tesoro o atributos específicos de la realeza, bien una vara, bien un muchacho, nacido de una pareja noble y pura, cuyo sacrificio restablecerá la prosperidad del reino.

En tercer lugar, existen relatos en los que, en principio, no se pretende entrar en contacto con el otro mundo, sino que el motivo concreto del viaje guarda relación con hechos de la vida real. Sin embargo, ya sea el deseo de castigar a los saqueadores del país, que se han llevado a su mujer y a su familia, ya sea el ansia de vengar a los asesinos de su padre, los héroes visitan reinos maravillosos. De algún modo les ocurre como a Ulises, sin buscarlo se ven sumergidos en mil y una aventuras. Incluso hay casos en que no se especifica una causa explícita, sino que todo comienza de una forma un tanto azarosa: la asistencia al castigo de abandonar a unos hombres en el mar, la contemplación del sol en su curso hacia poniente. Bajo esos relatos late otra realidad ya plenamente cristiana: la peregrinación.

En las narraciones irlandesas que pertenecen a esta categoría casi siempre se trata de una travesía marítima, no faltan éstas en los *Mabinogi* galeses, pero se desarrollan en un clima que mezcla el escenario ultramundano y la localización real de la isla de Gran Bretaña, cosa que por cierto también ocurría en el relato de Procopio aludido más arriba. Mas, sobre todo, llama la atención la atmósfera cor-

⁵¹ En ocasiones esa mujer encarna la soberanía, pero no siempre es así. De otro lado, dicha búsqueda no se limita a esos reinos ultramundanos, cuya identificación con reinos de los muertos se ha difuminado un tanto, de modo que pudiera pensarse en un desarrollo particular. El hecho de que se conozcan episodios donde el protagonista acude con tal propósito a la «Casa de Donn», allá donde se reúnen los irlandeses tras su muerte, constituye un argumento importante para sostener la antigüedad del motivo. A ese propósito conviene tener en cuenta también los paralelos galeses, por ejemplo, tanto Pwyll como Culhwch, protagonistas de sendas narraciones de los *Mabinogi*, parten en pos de mujeres que tomarán por esposas (*El paisaje del más allá*, cit., p. 371 y ss.), por no mencionar el desarrollo posterior en el ciclo arúrico y naturalmente el refrendo en otras tradiciones indoeuropeas: los casos de Euridice y Alceste, por citar los más famosos entre los griegos, el de Sita en el *Rāmāyana*, si bien existe una clara diferencia respecto a los anteriores, se trata de mujeres arrebatadas por la muerte, cuyos esposos intentan recuperarlas, un tema bastante frecuente, por ejemplo, en el folklore bretón. Son de algún modo las dos caras de una misma moneda y en última instancia guardan relación con un tema antisuicida, el de la boda entre un vivo y un muerto, que da un extraordinario juego en la tradición griega (R. Rehm, *Marriage to death. The conflation of wedding and funeral rituals in Greek tragedy*, Princeton, 1994), y está perfectamente atestiguado en otras tradiciones indoeuropeas (vid. con bibliografía *El paisaje del más allá*, cit., p. 443 y s.)

tés, trasunto del mundo real, que rodea la salida de algunos de estos caballeros que parten a caballo por caminos desiertos y salvajes⁵².

Igualmente, al examinar los textos germánicos que puedan proporcionarnos datos sobre la tradición escatológica de este pueblo, hay que tener presente la datación relativamente tardía de los mismos y que llegan hasta nosotros a través de las manos de clérigos cristianos.

A punto ya de dar por concluido nuestro itinerario, no podemos por menos de señalar que también en la mitología nórdica coexisten las distintas maneras de acceder al otro mundo: en barco, en carro, a caballo, a pie⁵³. Tal y como vemos en Grecia, el otro mundo está rodeado por una barrera de agua (a veces también de niebla y muy frecuentemente de fuego), para cruzarlo hay un puente, cuyo paralelo más cercano habría que buscarlo en Irán, pero también es posible atravesar esas aguas sirviéndose de un barco. El mismo Odín, dios principal del panteón nórdico, puede ejercer de barquero, de esa forma «el de la barba gris» se asemeja al viejo Caronte griego. Pero, junto a esa tradición, está bien atestiguada la costumbre de depositar zapatos para el camino. De la misma forma en las tumbas se entierran tanto barcos como carros. No en vano, el camino al otro mundo pasa a veces a través de un bosque tenebroso, aspecto éste que invitaría a buscar comparaciones en la mitología eslava.

No vamos a seguir ese sendero, pero antes de concluir parece conveniente una pequeña reflexión sobre un aspecto muy interesante de los viajes ultramundanos. Acaso la representación más conocida del más allá nórdico sea el Valhalla donde Odín reúne a los bravos caídos en la batalla, allí prosiguen sus combates, tan sólo interrumpidos por los banquetes nocturnos. Es el destino reservado a los guerreros, recogidos por las Valkirias. Interesa llamar la atención sobre el papel desempeñado por ellas, porque el otro mundo nórdico no se agota en la sala del Valhalla. No puede obviarse el importantísimo papel asignado no sólo a Hel, diosa que da su nombre al reino de los muertos, también otras diosas como Freya o Rán, esposa del dios del mar, se llevan a los difuntos. Sus ámbitos de influencia apuntan a localizaciones distintas de dichos reinos, transmarina, subterránea, bajo un túmulo o una montaña, prolongadas en los relatos folklóricos en torno a Frau Holle, figura de marcado carácter ctónico.

Conviene tener presente que no es un hecho aislado, sino que ciertamente distintas figuras femeninas desempeñan un papel muy destacado en el ultramundo, ya sea la diosa de los muertos entre los nórdicos, las numerosas damas célticas, figuras como la *daēnā* irania, la diosa Sol de la Tierra entre los hititas, —ella y otras dio-

⁵² Para introducirse en el ultramundo de la literatura cortés medieval, vid. C. García Gual, *op. cit.*, y «Viajes al más allá en algunos relatos novelescos medievales» en *Descensus ad inferos*, *cit.*, pp. 75-87.

⁵³ Referencia obligada es la obra de H. R. Ellis, *The road to Hel. A study of the conception of the dead in Old Norse literature*, Cambridge, 1943. Vid. también un pequeño bosquejo en *El paisaje del más allá*, *cit.*, p. 472 y ss.)

sas aparecen invocadas en los ritos necrománticos, de otro lado, una denominación hitita para el óbito es precisamente «Día de la Madre», y en Grecia no sólo Perséfone, sino que existen resquicios de funciones similares en Calipso, Circe o las Sirenas⁵⁴.

Un epíteto como *Despoina*, la «Dueña», la «Señora», nombre de culto que recibe Perséfone⁵⁵, también su madre Deméter, una denominación que, de otro lado, aparece en las tablillas micénicas y contrasta con los dioses personalizados posteriores⁵⁶, así como determinadas características de algunas figuras femeninas vinculadas al más allá (así las Sirenas, híbridos de mujer y pájaro o pez, o los insectos que representan a las almas) invitan a una reflexión que nos llevaría a sobrepasar los límites aquí establecidos e indagar en los orígenes de estas diosas, ninfas o genios, en las posibles huellas que puedan detectarse de «La religión de la diosa en la Europa mediterránea»⁵⁷.

Habría que tener en cuenta las atinadas observaciones de A. Motte⁵⁸ cuando señala que los cultos antiguos que se mantuvieron estrechamente asociados con el simbolismo de la naturaleza contribuyeron a evitar la esclerosis de la religión griega e hicieron posible un renovación mística en época helenística y romana. Se refiere este autor sobre todo a Dioniso y Deméter, algunos de cuyos ritos tenían un marcado carácter arcaico y señala asimismo la cierta nostalgia que parecen sentir los griegos por divinidades de carácter más general, de ahí la revitalización del culto a la Gran Madre, identificada a menudo con Rea o Cibele.

De otro lado, J.-P. Vernant⁵⁹ ha subrayado la doble dimensión de seducción erótica y de tentación de inmortalidad que representan las figuras femeninas de la muerte, frente a la cual los griegos prefieren la simple vida humana, la elección de Odiseo entre Calipso y Penélope no deja lugar a dudas.

⁵⁴ Vid. en ese sentido, *El paisaje del más allá*, *cit.*, p. 442 y ss. Por su parte, L. Kahn-Lyotard y N. Loraux (*loc. cit.*, p. 171 y ss.) presentan un sugerente estudio sobre las relaciones entre la mujer y la muerte en Grecia, entendida ésta bien como seducción (Sirenas), bien como forma de subrayar su potencia, temible e intocable, todo pureza, semejante a la doncella, *Core*, otra de las denominaciones de Perséfone, raptada por Hades en un *leimón*, un prado plagado de ambigüedad.

⁵⁵ L. Kahn-Lyotard y N. Loraux (*loc. cit.*, p. 171 y ss.) llaman también la atención sobre otros epítetos e interpretaciones etimológicas de su nombre que subrayan la sabiduría (*daiphron*, *periphron*; cf. la etimología aventurada por Sócrates en Platón, *Cratilo* 404 d). La sede de la sabiduría en muchas tradiciones indoeuropeas es precisamente el más allá, de ahí los ritos adivinatorios ligados a genios ctónicos, las prácticas necrománticas y otras tradiciones de índole similar (vid. M.ª H. Velasco López, «Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa» *Minerva* 14 (2000), pp. 11-47 y «La piel adivina. Trasfondo mítico de un cuento popular» *MHNH* 3 [2003], pp. 107-116).

⁵⁶ Vid. con referencias B. C. Dietrich, «Religión, culto y sacralidad en la civilización creto-micénica» en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, *cit.*, pp. 63-86, aquí 80.

⁵⁷ Título de numerosos trabajos de Marija Gimbutas, en concreto éste aparece recogido en el volumen *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, p. 41 y ss., coord. J. Ries, Madrid, 1997 (original italiano, Milán, 1992).

⁵⁸ «Lo sagrado en la naturaleza y en el hombre», en *Tratado de antropología de lo sagrado 3*, *cit.*, pp. 225-252, aquí 226, 236 y 239.

⁵⁹ «Figuras femeninas de la muerte en Grecia» en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, *cit.*

Pero también hay que tener en cuenta que dicha elección está condicionada por las propias características de un Hades triste y oscuro que los poemas subrayan frente a la gloria inmarcesible de los héroes. Sin embargo, en el momento en que nos apartamos un tanto de esa tradición épica, los rasgos positivos de tales parajes cobran nueva fuerza. Si ya en ellos destaca el papel más activo de Perséfone, las esperanzas de los portadores de las laminillas, al menos en algunas de las versiones, parecen cifrarse en alcanzar «las praderas sagradas y los bosques de Perséfone». Los misterios eleusinos, ligados a la renovación de la vida, de la primavera, bajo el patronazgo de Deméter y Perséfone, las Diosas, al parecer hacían promesas semejantes a los iniciados. Ése es el terreno más fértil para proseguir una investigación en ese sentido, preguntándose hasta donde seamos capaces de indagar, por los antecedentes, en la manera en que una determinada concepción del mundo, basada en los valores heroicos, no ha marginado creencias que, de otro lado, permanecieron vivas en el mundo helénico⁶⁰. Otro tanto habría que hacer en las otras tradiciones indoeuropeas y, una vez agotado el análisis interno, proceder a la comparación.

Son muchos los caminos y las sendas⁶¹. Tal y como hemos ido apuntando, varía también la ubicación del más allá, incluso en una misma tradición y hasta en un mismo relato. Repetidas veces se ha llamado la atención sobre el hecho de que Ulises tiene que abrir un hoyo en la tierra para invocar a los muertos, después de haber realizado una larga travesía para arribar a sus costas. No se trata simplemente de que se combine el relato de un viaje al otro mundo de larga prosapia, una catábasis un tanto peculiar, con la descripción de un rito necromántico.

Más allá de esa explicación tal episodio revela una realidad verdaderamente compleja: conviven en Grecia, como en las tradiciones de otros pueblos indoeuropeos, dos concepciones, aquella que sitúa el Hades bajo tierra, de modo que se puede acceder a dicho reino a través de cuevas o conductos bien localizados en la geografía griega, normalmente en relación con manantiales de agua caliente, y aquella que supone que si uno se dirige en una determinada dirección, hacia el oeste, siguiendo la marcha del sol⁶², llegará a los confines del mundo y allí, tras

⁶⁰ Habría que tener en cuenta también que, como señala M. Brioso Sánchez («El concepto del más allá entre los griegos» en *Descensus ad inferos*, cit., p. 16 y s.), los relatos sobre catábasis están especialmente ligados a los círculos místicos y, a través de ellos, a estratos muy antiguos de la religiosidad griega, ajenos en buena medida al ámbito de los Olímpicos.

⁶¹ Platón a propósito de un pasaje de Esquilo en que se menciona «un simple camino» discurre de la siguiente manera: «El tal camino no se me muestra a mí ni simple, ni único, que en tal caso no habría necesidad de guías, pues no lo erraría nadie en ninguna dirección, por no haber más que uno. Antes bien, parece que tiene bifurcaciones y encrucijadas en gran número» (*Fedón* 107e-108a). Platón comenzará a servirse de esa posibilidad para distinguir destinos diferentes (vid. *El paisaje del más allá*, cit., p. 151 y s.; M. Brioso, loc. cit., p. 48 y ss.), siglos más tarde Virgilio en su *Enéida* sacará partido a tal idea estableciendo una sucesión de ámbitos, reservados a las distintas clases de difuntos, a lo largo del camino que va recorriendo Eneas. Sobre señalar el aprovechamiento ulterior en figuraciones medievales, en Dante y en tantos otros autores, vid. por ejemplo los distintos trabajos de *Descensus ad inferos*, cit.

⁶² Se explica así que conforme avanzó la colonización griega hacia Occidente también fue desplazándose la ubicación de la Tierra Roja donde Heracles va a buscar los rebaños de Gerión hasta situarla al otro lado

atravesar la corriente del río Océano, penetrará en los umbrales del otro mundo. Aparentemente existe una contradicción, pero en el momento en que se tiene en cuenta la idea arcaica de que las aguas del río Océano, que ciñe la plataforma terrestre⁶³, acaban por precipitarse allí donde se esconde el sol⁶⁴, dicha contradicción se atenúa considerablemente, ya que una vez que se ha llegado al límite occidental parece que es obligado descender⁶⁵.

Conviene no olvidar que nos movemos en los parámetros de una geografía mítica⁶⁶ y que pueden aducirse otros casos en los que las inconsistencias aparentes se desvanecen⁶⁷. Además, *mutatis mutandis*, si nos paramos a pensar en nues-

de las Columnas a las que dio nombre. Es un tema bien estudiado por J. H. Croon, *The Herdsman of the dead. Studies in some cults, myths and legends of the ancient Greek Colonization-area*, Utrecht, 1952.

⁶³ Así aparece representado a lo largo del borde más extremo del escudo que Hefesto fabrica para Aquiles (Il. 18, 607-608). La justificación cosmogónica reside en un mundo concebido como fruto de la separación entre Urano «Cielo» y Gea «Tierra», que después de la acción de Crono no vuelven a unirse más, y del mismo modo que hay un Cielo por encima de la Tierra existe también un mundo subterráneo. Dice Hesíodo (*Teogonía* 721-725) que nueve días y nueve noches tarda un yunque de bronce en caer desde el Cielo a la Tierra, el mismo período que de la Tierra al Tártaro. Parecen superponerse en dicho poema Hades y Tártaro (767-773), si bien la diferencia suele ser muy clara, el Hades es el lugar donde están recluidos los difuntos, meras sombras de los vivos, el Tártaro constituye la parte más inferior, allí están encerrados los Titanes, inmortales, pero derrocados por Zeus (Hesíodo, *Teogonía* 730 y ss.). Allí amenaza Zeus con enviar a cualquier dios que desobedezca sus órdenes y vaya a socorrer a los troyanos o a los dánaos «lo cogeré y lo arrojaré al tenebroso Tártaro bien lejos, donde más profundo es el abismo bajo tierra, allí las férreas puertas y el broncaceo umbral tan dentro de Hades están como el Cielo dista de la Tierra» (Il. 8, 13-16).

⁶⁴ Ya más arriba indicamos que Hermes, cuando conduce a las almas de los pretendientes, traspone primero las corrientes del Océano y la Roca Blanca, después las Puertas del Sol y el País de los Sueños, poco después llega a la Pradera de Asfódeos donde residen las almas, imágenes de los difuntos (*Od.* 24, 11-14).

⁶⁵ Entre las referencias más antiguas pueden citarse para el Hades subterráneo las de *Ilíada* (20, 61; 22, 482; 23, 50) y para el Hades al otro lado del río Océano otras procedentes de *Odisea* (10, 508; 11, 13; 24, 11). Sófocles describe en estos términos las consecuencias de la peste entre los tebanos: uno tras otro, cual pájaros alados se precipitan con más fuerza que el invencible fuego hacia la costa del dios del Ocaso (*Edipo Rey* 179). Anticlea se asombra al contemplar a Ulises: «¡Hijo mío! ¿Cómo has bajado en vida a esta oscuridad tenebrosa? Difícil es que los vivientes puedan contemplar estos lugares, separados como están por grandes ríos, por impetuosas corrientes y, principalmente, por el Océano, que no se puede atravesar a pie, sino en una nave bien construida» (*Od.* 11, 155-159). Sus palabras son un magnífico testimonio de la coexistencia de distintas concepciones sobre el más allá, subterráneo o transmarino.

⁶⁶ Probablemente el mejor estudio en este sentido sea el de A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, París, 1986. También incluye reflexiones en ese sentido en su artículo «La topografía de los infiernos en la literatura griega arcaica y clásica» en Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías*, vol. II, cit., p. 180 y ss. Vid. también las observaciones y referencias de M. Brioso, loc. cit., p. 24 y ss.

⁶⁷ Así la isla de Calipso se sitúa en los confines del mundo, pero es a la vez «ombligo del mar» (*Od.* 1, 50), de otro lado, un adjetivo prácticamente idéntico al nombre de la isla, Ogiqia, es utilizado por (Hesíodo, *Teogonía* 806) para designar las aguas de la Estigia, que fluyen bajo tierra en lo hondo del Tártaro. También sitúa allí Hesíodo al padre de Calipso, Atlas, quien en otras tradiciones aparece en el extremo occidental. Por tanto, en su función de pilar cósmico, en la ubicación de Atlas hay una aparente contradicción. Para Vernant («Figuras femeninas de la muerte en Grecia», p. 143 n. 40) no son sino dos formas diferentes de señalar que está fuera de los límites del mundo conocido. Como en el caso de la localización del Hades son procedimientos distintos para marcar una alteridad intrínseca. Cf. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, cit., p. 90 y ss. Parecidas contradicciones han sido estudiadas en la localización del más allá céltico (transmarino, bajo las aguas, subterráneo) por J. Carey («The location of the Otherworld in Irish tradition» *Éigse* 19 [1982-83], pp. 36-43; «Ireland and the Anúpodes: the heterodoxy of Virgil of Salzburg» *Speculum* 64 [1989], pp. 1-10) y nosotros hemos llamado la atención sobre numerosos pasajes en los que el mar, escenario de las aventuras de los héroes irlandeses, es al mismo tiempo una llanura (*El paisaje del más allá*, cit., p. 330 y ss. y 131 para Ogiqia).

tra propia figuración de la vida que nos aguarda al término de este viaje, repararemos muy pronto en cómo coexisten imágenes harto diferentes: se superponen unas a otras la herencia grecolatina, el trasfondo bíblico, la aportación musulmana que impregna incluso la figuración de Dante. Hay una verdadera 'Historia del Cielo', como la hay del Infierno⁶⁸. En la antigüedad, en las tradiciones de los pueblos indoeuropeos, en la medida que podemos acercarnos a ellos, convivía la idea de un regreso a la tierra⁶⁹, pues al cabo es el lugar donde se depositan los cadáveres y las cenizas, donde se vuelve para celebrar el banquete o conmemorar a los muertos en fecha fija haciéndoles llegar ofrendas, con la concepción de un reino de los muertos separado de este mundo muy frecuentemente por una barrera de agua que es necesario cruzar.

Interesa destacar justamente esa materialidad, el viaje es posible justamente porque el más allá está concebido como otro mundo real, *orbis alius* decía Lucano (*Ciu.* I, 454-62) para referirse a las creencias célticas. Al examinarlas nos referimos a otra posibilidad, la visita de seres ultramundanos o de simples difuntos, almas en pena a nuestro mundo. Elementos tan cotidianos como un camino, un caballo, un barco, una cuerda⁷⁰ permiten acceder a tal reino o transitar hacia el nuestro. Curiosamente tales términos se mantendrán incluso cuando la especulación filosófica se imponga, Platón o los textos indios postvédicos son ejemplos bien elocuentes⁷¹.

Además resulta verdaderamente llamativo el hecho de que, cuando se analizan cuidadosamente las descripciones de tales parajes, se cotejan los datos arqueológicos con los documentos escritos, se tienen en cuenta los testimonios folklóricos y se presta atención a las designaciones del más allá, así como a los epítetos de los dioses, el investigador dispone de indicios suficientemente seguros para bosquejar siquiera cómo era, al menos, una de las representaciones escatoló-

⁶⁸ Sendos libros con amplia bibliografía llevan esos títulos: C. McDannell / B. Lang, *Heaven, a History*, 1988, traducción española, Madrid, 1990; G. Minois, *Histoire des enfers*, París, 1991, traducción española, Barcelona, 1994.

⁶⁹ Las grutas y cuevas han quedado asociadas con posibles entradas al otro mundo, la Cueva de Montesinos de El Quijote puede ser el ejemplo más significativo, pero igualmente pueden rastrear otros en los libros de caballería, en la poesía y naturalmente en el folklore. Vid. los estudios de J. M. Cacho Bleuca, «La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites», Chr. Wentzlaff-Eggebert, «Habitáculos, grutas y cuevas en los poemas épicos renacentistas» y J. Canavaggio, «Don Quijote baja a los abismos infernales: La cueva de Montesinos», en *Descensus ad inferos*, cit., pp. 99-127, 129-154 y 155-174 respectivamente; también hemos contribuido con alguna referencia en ese sentido en «Ecos indoeuropeos en cuentos castellanos de tradición oral» *Revista de Folklore* (en prensa). Tampoco podemos olvidar que hasta fechas relativamente cercanas los cementerios eran escenario habitual de comidas y meriendas, viejo recuerdo de banquetes y ofrendas funerarias, repetidas en fechas fijas.

⁷⁰ M.ª H. Velasco López «La cuerda como vínculo entre los dos mundos. Consideraciones sobre escatología indoeuropea», en *III Jornadas de Filología Clásica. El País de la Memoria*, Madrid, Asociación Aletheia, 1994, pp. 139-45 y *El paisaje del más allá*, cit., p. 460 y ss.

⁷¹ Incluso esa característica se mantiene en Dante, los nueve cielos que hay que atravesar antes de llegar al Paraíso están formados por quintaesencia, sólo el Empíreo es inmaterial. Vid. M. Carrera Díez, «Dante y el viaje a los mundos de ultratumba», en *Descensus ad inferos*, cit., pp. 89-97.

gicas que podemos reconstruir para el sistema religioso indoeuropeo, sin desdoro de hallar otra semejante en las tradiciones de otros pueblos.

Puesto que planteamos esta exposición como un viaje, debemos detenernos aquí, en los umbrales del más allá, quedándonos con la miel en los labios. Así lo haremos, no sin antes evocar algunos de los rasgos que adornan tales parajes. Ricos pastizales sirven de alimento a diversos ganados, caballos y toros especialmente. Agua en abundancia recorre verdes praderas, tachonadas de flores. Se levantan hermosos árboles, cargados de frutos, cuyas ramas se agitan melodiosas compitiendo con los pájaros. No es un *locus amoenus* sin más. Allí se reúnen las familias, festejan en banquetes, disfrutan del canto, del baile, de la música, incluso cazan y guerrean. En definitiva, una existencia plena, rica en elementos materiales sublimados y perfectos, acordes con el grado de civilización de las sociedades que les dieron el ser.

No es extraño entonces que muchos de estos pueblos celebraran suntuosos y prolongados funerales, que en sus plegarias y rituales tuvieran bien presentes a sus difuntos, conscientes de los fuertes lazos que les unían a ellos, ni tampoco que desearan el miedo a la muerte a la hora de lanzarse al combate. Ni siquiera cabe sorprenderse de que ansíen adentrarse en las entrañas de la tierra o partan rumbo hacia lo desconocido, seguros de acercarse al más allá. Su actitud formaba parte de un todo, de una mentalidad concreta que sostenía su peculiar concepción ultramundana.

Confió en que, al intentar acercarnos a ella, haya sabido inspirar en el lector una nota distinta, capaz de iluminarle, cuando se vea envuelto en esas andanzas y travesías. Quizás, cuanto más tarde mejor.