

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

From Numinous to Sacred and Religious (*Magische Flucht*,
Magic Flight and ecstasy as experiences with the Sacred)

José Luis CARDERO LÓPEZ

Instituto de Ciencias de las Religiones. Universidad Complutense de Madrid
jluiscardero@hotmail.com

1. DE LO NUMINOSO A LO SAGRADO: EL CAMINO DE LAS EXPERIENCIAS DE LA MUERTE

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

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

El propósito principal de éste trabajo es subrayar los pasos de una hipotética evolución conceptual ocurrida desde lo Numinoso hasta lo Religioso a través de conceptos intermedios como el de lo Sagrado. Dichos conceptos, en mi opinión, no han sido demasiado bien delimitados en su significación por los diferentes autores que los han utilizado. Ello se debe a la propia naturaleza del fenómeno que describen –que no es en definitiva más que una variante del eterno proceso de definición o autodefinición del ser humano frente al otro o a lo Otro– y también por la necesidad de proyectar ese proceso definitorio hacia un plano distinto de aquél que contiene al propio ser

proyectante, es decir, al ser humano. Un afán de distanciamiento, por tanto, que muy bien puede generar, por sí mismo y con ayuda de otros, la ilusión fantasmática conocida por algunos como la huída o la sombra del dios¹.

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

Necesitamos ser conscientes de un hecho crucial, al menos para el establecimiento de las coordenadas de la presente discusión: afirmar que el hombre puede construir la religión supone pensar en un plano distinto al representado por aquellos sistemas y autores que consideran al *homo religiosus* como un aspecto esencial del ser humano. El *homo religiosus* no deviene: funda el mundo. Lo que hay más allá no forma parte de él ni de su cosmos, ni tan siquiera se puede considerar como mundo en sentido estricto. Por ejemplo, según Eliade, ser –o más bien, hacerse– “hombre” significa ser religioso².

¿Pero, entonces, por qué la huida? ¿Por qué el hecho de escapar de la Muerte-arquetipo, posee tanto vigor en los seres humanos de todos los tiempos? ¿Es que cada vez que leemos uno de estos cuentos o escuchamos una de esas leyendas repartidas por doquier, escapamos con ello –idealmente, metafóricamente– de los dioses, de su manifestación, de alguno de sus pedazos o fragmentos, que todavía conservan algo de lo Numinoso, de lo absolutamente ajeno?

Los seres humanos construimos, cada uno, nuestra propia religión, calladamente, a escondidas quizá, siempre que, por ejemplo, escuchamos la terrible historia de la *Tlantepuzilama*, con la que se horrorizaron y conmovieron hasta los duros conquistadores cuando tuvieron noticias acerca de la diosa canibal y de sus hazañas, igual que hoy sigue espantando su recuerdo a los niños y no tan niños de Tula, Tezcoco y otros territorios mexicanos³. O cuando se nos ponen delante algunos de los iconos contemporáneos –Alien, Gozilla, tal vez el Drácula de Stoker– que han sustituido a los viejos temores por otros miedos más cercanos. Y entonces, cuando arrecian esos terrores, no deseamos caminar demasiado lejos de los cultos oficiales, que, al fin y al cabo, nos proporcionan una infraestructura más o menos probada, pero segura, y la bastante cierta comodidad de lo ya establecido.

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

¹ El dios es algo originado en nosotros mismos, pero proyectado hacia el infinito y hecho residir allí, desde donde actúa (en reflejo) sobre nosotros. He tratado este tema en otro trabajo, (J.L. Cardero, *El miedo del dios*. En “A Parte Rei”, *Revista de Filosofía*, 31, (2004) pp. 1-10. Madrid.

² M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. I. Payot, Paris, 1979, p. 15.

³ Guilhem, Olivier, *Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica*. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol. 36, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Sin fecha de edición.

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

“No sabíamos que por estos contornos hubiera gentes tan audaces. Salgan pronto a buscarlas. Vivas o muertas, tráiganlas, que queremos conocerles la cara. Si vienen vivas jugaremos con ellas el juego ritual y si pierden podremos castigarlas como se merecen sin que nadie nos crea injustos.”⁴

2. EL CONCEPTO DE LO NUMINOSO Y LO SAGRADO EN RUDOLF OTTO Y EN MIRCEA ELIADE

Tal vez uno de los primeros problemas que encontramos al abordar el estudio de estos conceptos –Numinoso, Sagrado, Santo, Religioso– sea la escasa decisión con la que ciertos autores se prestan a establecer distinciones netas y precisas entre ellos, de manera que puedan ser llevados más allá de su empleo coyuntural o circunstancial en determinados contextos. Esto puede observarse, por ejemplo, cuando intentamos seguir las explicaciones de R. Otto en torno a lo Santo y a lo Numinoso⁵, pese a que, finalmente, y aun manteniendo esa imprecisión en el empleo de dichos términos, sea posible llegar a una conclusión más o menos explícita en lo que al examen de tales conceptos se refiere, así como a su posible empleo singularizado para justificar los diversos aspectos que ellos –o sus denotadores– pudiesen presentar en el camino seguido a lo largo de un hipotético *continuum* teórico-metodológico que los abarcase en todas sus expresiones posibles.

En mi opinión, Sagrado y Santo no sólo son términos que deberían mantener su singularidad semántica, sino que además podrían representar tal vez la proyección desde el lenguaje de dos fases singulares –aunque, desde luego, no irremediablemente separadas, o al menos sólo separadas a efectos de comprensión y entendimiento– en un hipotético proceso o *continuum* de transformación que pueda subentenderse entre Numinoso de un lado y Sagrado de otro y que intentaré poner de relieve en el discurso y en la argumentación de nuestros autores.

En Otto ambos conceptos aparecen vinculados entre sí y como surgidos o crecidos a partir del concepto de lo Numinoso. Cuando se refiere a Lo Santo, argumentando que es una categoría explicativa y valorativa que... como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa⁶, indica también que el sentido que el propio uso del término implica no alcanza su sentido primigenio, es decir, ese aspecto casi siempre oculto que representa un excedente de significación junto al que no se puede considerar en ningún caso el sentido moral, que viene a ser el que tapa o disimula tras los velos del imperativo categórico la auténtica realidad, corporeidad o masa de *eso* que nos observa desde las sombras.

⁴ E. Abreu Gómez (ed.), *Las leyendas del Popol Vuh*. Espasa Calpe, S.A., México, 1964, p. 66.

⁵ R. Otto, *Lo Santo. Lo Racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

⁶ R. Otto, *o.c.* p. 15.

Otto quiere analizar Lo Santo desprovoyéndolo de su componente moral, lo mismo que desea desproverlo también de cualquier otro componente racional⁷. De esa manera, tal vez quede al descubierto lo que yace en la oscuridad de lo terrible y de lo inefable y que en ocasiones se proyecta hacia el Cosmos humano –es decir, hacia el universo ordenado, clasificado y entendido culturalmente– presentándose en toda su majestad o, cuando menos, en toda la que los seres humanos podemos soportar.

El mecanismo mediante el cual los humanos adaptamos a nuestras posibilidades –o a nuestra capacidad de resistencia frente a lo que se presenta como absolutamente Otro– el verdadero aspecto de aquello que se nos aparece como lo Santo es el siguiente, según Otto: lo vinculamos con lo absolutamente bueno. Sin embargo, el significado completo de los términos clásicos con los cuales identificamos lo Santo (por ejemplo, los que él mismo cita: *qadosch*, *hagios*, *sanctus*, o *sacer*) no se reduce sólo a esa parte. Hay algo más. Algo que es indiferente a la ética. Y lo más importante, reconocido por el mismo Otto y que justifica, al menos en parte, nuestra investigación: eso que se oculta posee dentro de sí algunas especies inferiores que podrían llenar, por su cuenta, el concepto de lo que luego dicho autor llama lo Numinoso, lo cual es algo que no se puede definir en sentido estricto y solo cabe dilucidarlo, acotando su significado o tal vez, buscando –provocando– su presencia, hasta que se manifieste y se ofrezca por sí mismo al testigo⁸.

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

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

⁷ *Ibid.*

⁸ R. Otto, *o.c.* p. 16.

Otto trata, no obstante, de no dejarse deslumbrar por esa luz que él mismo ha debido encender para iluminar los rincones más ocultos e intentar sorprender a *eso* que allí se esconde. Así, examina lo religioso –que, a mi entender, sería lo más próximo a nosotros, lo ya institucionalizado– y los sentimientos que puede despertar en el ser humano. Quiere que cada uno de sus lectores se acuerde del momento en que haya podido experimentar una fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa posible⁹. Aquí salen, como no podía ocurrir de otra forma tratándose de analizar emociones, objetos psíquicos de todo tipo: placeres estéticos, sentimientos instintivos, piedad, melancolía, incluso sensualidades diversas. Pero estamos persiguiendo una sombra escurridiza que se oculta detrás de todo eso. Y arribamos así a lo que nuestro autor llama el sentimiento de absoluta dependencia.

Lo que Otto señala como sentimiento de absoluta dependencia, si se da –que, desde luego, puede darse– nos reduce todo lo más al ámbito de lo sagrado. Es –según él mismo dice– lo que experimenta Abraham ante Dios: He aquí que me atrevo a hablarte, yo, que soy polvo y ceniza [Génesis, 18,27]. Tal vez, mejor que con este ejemplo, estaríamos más cerca de lo oculto y absolutamente ajeno en el caso que describe el sueño de Jacob, cuando ve a los ángeles subir y bajar al cielo por una escala y al despertar tiene miedo –tiembla ante la Presencia que se le ha insinuado mediante el sueño– y dice entonces: éste es un lugar terrible [Génesis, 28, 10-18]. O cuando –simbólicamente, a través del texto– acompañamos a Moisés en su primera visita a la zarza ardiente del monte Horeb o montaña de Dios¹⁰. Sin embargo, la propia deidad que allí se manifiesta, tampoco resulta ser demasiado explícita acerca de lo que ella misma representa, ya que, como sabemos, le dice a Moisés: Descálzate, porque el suelo que pisas es sagrado [Éxodo 3-5]. Pero tal vez, en lo desusado del fenómeno –un fuego que no quema, ni consume, ni se extingue– podamos entrever ciertos aspectos, todavía soportables, de lo sagrado, ya muy inclinado, eso sí, hacia lo Numinoso. (Véase en estos asuntos de delimitar lo sagrado también las reflexiones de Levinas¹¹ y en general Duque¹², Trias¹³ o Eliade¹⁴).

Otto insiste en la cualidad del pavor que lo Numinoso despierta cuando menciona *die religiose Scheu* (el pavor religioso). Dice, acertadamente en mi opinión, que de ese sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo, ha salido toda la evolución de la religión, donde echan raíces dioses y demonios¹⁵. En ese espacio cristalizan, por decirlo así, los diversos valores y estructuras que conocemos: hierofanías, teofanías e instituciones, entidades sobrenaturales, dioses y

⁹ R. Otto, *o.c.* p. 17

¹⁰ La zarza –o el espino– y el fuego, juntos o en asociación, son importantes elementos dentro del complejo mítico de la *Magische Flucht* o Huida mágica (véase Pancritius 1913, 854).

¹¹ E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Éditions de Minuit, Paris, 2003.

¹² F. Duque, *En Lo santo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1993.

¹³ E. Trias, *El símbolo y lo sagrado*, en “Lo santo y lo sagrado”. F. Duque (ed.). Madrid, Trotta, 1993.

¹⁴ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965-1994.

¹⁵ R. Otto, *o.c.*, p. 25.

todas las demás creaciones de la percepción mitológica (Wundt¹⁶) o de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes, tal como afirma Otto¹⁷.

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

¿Tal vez por eso aparezcan por todas partes relatos de la Creación del Mundo? Esos relatos convienen —y tranquilizan— al *homo symbolicus*, porque justifican su necesidad de tenerlo todo bajo control. Sin embargo, las armas de grueso calibre de las que antes hablamos —fenomenología y hermenéutica— no sirven para mucho más que para explicar el mundo, clasificándolo. Pero en algunos casos —y nos enfrentamos entonces a todo ese inquietante corpus escatológico que narra la destrucción de aquél mundo y, por ende, la aniquilación de la humanidad— esas herramientas o instrumentos, nacidos directamente de la necesidad del Plan y de la necesidad de su cumplimiento, no pueden impedir que vuelva a verse, una vez más y cada vez más cerca —como en el Ragnarök o como en el Enuma Elish— el rostro oscuro, inquietante y rabioso, de lo absolutamente otro, de lo Numinoso primordial. Como afirma Julien Ries¹⁸, mientras que con las categorías cosmogonía, origen, *renovatio* estamos en la *Urzeit*, los mitos escatológicos nos orientan hacia la *Endzeit* del cosmos.

3. LO NUMINOSO COMO PRESENCIA Y COMO EXPERIENCIA

Lo Numinoso, como presencia y como experiencia, ha de entenderse por tanto manifestado a partir de unas fuerzas de naturaleza no sólo extraña, sino fundamentalmente ajenas a la humanidad y que fluyen hacia ella sin que sea posible interponerles obstáculo alguno. La única actuación concebible frente a tal monstruosidad —denominada así en el sentido pleno y asumido del término— es tratar de humanizarla por un lado, lo que no quiere decir en modo alguno, transformarla, sino contemplarla desde una perspectiva humana y, desde esa perspectiva, asumir su radical extrañeza, mientras que por otro, hay que esperar una adecuación del sentimiento de pavor que inspira y, también desde ahí, intentar la integración de ese sentimiento de huida necesaria y hondamente sentida mediante las energías aportadas por estructuras anímicas complejas como las que resultan, por ejemplo, de la mística y el éxtasis.

¹⁶ W. M. Wundt (1832-1920). *Völkerpsychologie II. Mythos und Religion*, Leipzig 1909, pp. 509 y ss. Ver en Kurt Hübner, *La verdad del mito*. México, Siglo XXI, 1996, p. 53.

¹⁷ R. Otto, o.c. p. 25.

¹⁸ J. Ries, “Tratado de antropología de lo sagrado” en J. Ries (coord.), *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico*, Madrid, Trotta, 1995, p. 47.

Dos caminos paralelos que pueden determinar, no una transformación de lo Numinoso, pero sí tal vez la aparición de formas aceptables de su expresión, que son las que conocemos –o se nos aparecen– como lo Sagrado en alguno de sus aspectos o, más adelante, lo Santo y lo Sagrado institucionalizado, es decir, lo Religioso.

La discusión acerca de la existencia de lo Numinoso como realidad exterior e independiente respecto al ser humano o, por el contrario, como producto de su cabeza y de la proyección al exterior de esas fantasmagorías, no carece de sentido en tanto vaya conducida hacia la constitución de un universo moral, que, según queda ya apuntado, será posiblemente lo que pueda salvar al sujeto pensante de un impacto directo de semejante entidad.

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

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

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

4. LOS CAMINOS DESDE LO NUMINOSO Y LO SAGRADO: *HOMO NECANS Y CRISIS SACRIFICIAL*

Cuando se instaura el *templum* en el anteriormente reservado y exclusivo espacio del *témenos*, nos encontramos ya muy cerca de la resolución de una crisis que parece acompañar a los seres humanos desde el despertar de su conciencia. Esa crisis está asentada en el desarrollo de una violencia que parece innata y recurrente y que ha sido casi inmediatamente ritualizada en innumerables estructuras mitológicas y culturales por todo el planeta. Walter Burkert¹⁹ y René Girard²⁰ analizan en sus trabajos ese componente mítico y mágico que, con mucha frecuencia, se ha querido neutralizar mediante el recurso a los aspectos más oscuros y misteriosos de lo Numinoso. Ese algo misterioso y provocador era, desde luego, aquello a lo que hemos denominado lo Numinoso y lo absolutamente otro, según expresiva terminología de Rudolf Otto y en cuya composición entraban sin duda numerosos y muy complejos factores de distinta procedencia. El ser humano, actuando como ser social, elaboró no sólo la cosmología y su propia *Weltanschauung* sino también una cosmogonía, es decir, una explicación *coherente* y asumible del universo y del espacio vital en cuyo seno desarrollaba su actividad. En ese universo tenía cabida lo Numinoso, desde luego, pero siempre y cuando fuese mantenido fuera de los límites simbólicos con los cuales quedaban señalados los recintos culturales humanos (véanse los planteamientos generales de Gómez Caffarena²¹).

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

Lo Numinoso —en lo Sagrado— parece, desde luego, querer reducirse a la medida y a la espera de lo humano. Pero quizá, lo humano, ha levantado el vuelo de sus expectativas primeras y ahora se encuentra en una postura, si no tan misteriosa como la que mantenía lo Numinoso antes de su transformación, si al menos casi igual de comprometida respecto de sí mismo y en relación con su posible entrega anhelante a la necesidad de matar para el sacrificio. Algo muy siniestro y poco tranquilizador

¹⁹ W. Burkert, *Homo necans, Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Letres, 2005 (*Homo Necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1972, 1997).

²⁰ R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 2002.

²¹ J. Gomez Caffarena, *La religión como universo simbólico*. *Revista de Filosofía* 85, (1996) pp. 62-87.

ocurre entonces. Walter Burkert ilustra su teoría del *Homo Necans* –que no es más que un rodeo expectante por esos contornos donde trabajan los cuchillos y arden las hogueras para satisfacer el hambre de los dioses– con la historia de los *lycaones* o licántropos de la Arcadia feliz.

Existe aquí, según él, un escenario de tres niveles: los ritos preliminares, el núcleo central del terror, y la reconstitución final ²². ¿Quién se asoma, finalmente, a ese escenario? ¿El rostro numinoso de los dioses que se deleitan con el humo y con el olor de la grasa quemada en los altares o la cara, deformada y ansiosa, de los licántropos que esperan su turno en el banquete sacrificial? Difícil será decirlo. Porque los relatos que nos llegan desde el fondo de los siglos ya no distinguen entre criaturas míticas o divinidades oscuras. ¿Qué podemos pensar de todo esto? Walter Burkert nos ilustra sobre cómo el sacrificio a los dioses, el hecho de intentar la contención de esa parte de lo Sagrado que todavía continúa conservando un amplio aspecto numinoso, cambia también a los devotos.

5. EL HECHO RELIGIOSO Y SU INSTITUCIONALIZACIÓN

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

Lo que suele ocurrir cuando estamos en presencia de lo sagrado institucionalizado residente en uno de sus avatares espacio-temporales sin que en el mismo se hayan observado cambios durante mucho tiempo, es que los devotos han transformado lo ocasional en certidumbre; al no ver nunca al númen ni ser testigos de sus manifestaciones directas, sólo pueden tomar como referentes de su creencia los símbolos mejor o peor autenticados de la deidad y a quienes se hacen pasar por representantes y ministros suyos. Este es el momento en que los colegios sacerdotales conquistan y adoptan el poder de los dioses, derivado a su vez de la presencia terrible de lo Numinoso, actuando y hablando en su nombre. El Templo se ha convertido en una carnicería sagrada²³.

²² W. Burkert, *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 117.

²³ J. Soler, *Sacrifices et interdits alimentaires dans la Bible. Aux origines du Dieu unique*. Tome 3. Paris, Hachette, 2006. p. 87.

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

6. EL HECHO CHAMÁNICO

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

Entre las modalidades o formas que los seres humanos han desarrollado con ese fin, es decir, habilitándose para reaccionar ante las manifestaciones muchas veces extrañas y hostiles que acarrea la división del continuum espacio-temporal en dos fracciones – lo sagrado y lo profano– el chamanismo resulta ser, quizá, una de las más antiguas y también una de las más originales, pues, según apunta la psicóloga Jean Houston, a pesar de los milenios que llevan desarrollándose las actividades, rituales y prácticas chamánicas y de la extensión de ellas a casi todas las culturas antiguas y modernas, el chamanismo siempre ha sido y continúa siendo hoy, allí donde todavía se conserva, una forma posible de vivir experiencias religiosas sin pasar por las estructuras impuestas de una iglesia o de una doctrina²⁴. No la única, desde luego, pero si una de las más importantes.

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

Pero ese mundo se perdió. O mejor dicho, se transformó completamente a raíz de una especie de cataclismo o conmoción general de la que han guardado memoria todas las tradiciones. Interrumpida la comunicación con los dioses, la oscuridad y la muerte se enseñorearon de la existencia humana. Desaparecido por completo ese

²⁴ J. Houston, *L'esprit et l'âme du chaman*. En "Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité". Paris, Le Mail – Du Rocher, 2003, p. 9.

mundo ideal del principio, el cosmos quedó fragmentado o separado en tres niveles: el mundo inferior o reino de los muertos, el plano intermedio que corresponde a nuestro mundo cotidiano y el ámbito superior, morada de los dioses y de cierto tipo de entidades espirituales que no siempre resultan ser benignas o estar bien dispuestas hacia los seres humanos. Sólo el chamán –después de una larga, metódica y compleja preparación– puede atravesar las barreras que separan estos mundos tan dispares y, sobre todo, sólo él es capaz de regresar a nuestro mundo con éxito, tras haber realizado en los reinos del Más Allá diversos tipos de misiones y tareas impuestas por su oficio.

El chamán es por tanto, entre otras cosas, un mediador entre nuestro mundo y los mundos superior e inferior, donde moran las divinidades, los demonios, ciertas entidades de naturaleza poco conocida y también las almas de los muertos y los espíritus desencarnados. Probablemente es de esos mundos de donde provienen las manifestaciones de lo Numinoso primordial que los chamanes deben controlar mediante sus técnicas. Y el desempeñar con acierto ese papel fundamental determina no sólo la tranquilidad del grupo humano que tiene depositada su confianza en dicho especialista, sino también la integridad y la salud psíquica del propio chamán. Si hemos de hacer caso a Eliade, el chamán es sobre todo un especialista particularmente acreditado en el viaje extático –dentro de cuyo campo de acción se cuentan, entre otras funciones, tanto el vuelo mágico como la *magische Flucht* o huida mágica sobre los que hablaré en los próximos epígrafes– y también en las relaciones con el mundo de los espíritus y de los dioses²⁵. No es por tanto un sacerdote ni un hechicero en sentido estricto, aun cuando pueda desempeñar tales funciones en determinadas circunstancias. Por las mismas razones, tampoco los hechiceros y sacerdotes pueden considerarse incluidos dentro del rango de los chamanes, si bien pueden coincidir a veces en las mismas funciones o en el tratamiento y control de sus consecuencias.

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

Tal posibilidad de actuación en la que lleva a cabo una conexión entre poderes de rango semejante, produce asimismo modificaciones sobre lo Numinoso, igual que ocurre en el plano de acción de lo religioso. El paso desde lo Numinoso hacia lo sagrado es consecuencia de un proceso cultural que puede manifestarse, al menos, en

²⁵ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1951, pp. 112 ss.

esas dos formas singulares –lo religioso y lo chamánico– sin que ello implique la satisfacción de ninguna necesidad de comparación ni de competición entre dichas formas. Cada una de ellas se expresa a su modo y en sus condiciones históricas o en su continuum espacio-temporal concreto. El chamán representa una realidad alternativa y también una convicción que aparece íntimamente vinculada con ella: la de que es posible acceder a una conciencia ampliada de la realidad que nos envuelve. Dentro de las posibilidades que proporciona dicha conciencia ampliada se cuentan las que permiten actuar en el terreno de lo Numinoso primordial con una cierta seguridad y con la desenvoltura proporcionada por la posesión y el dominio de un conjunto complejo de técnicas y de procedimientos.

7. LA *MAGISCHE FLUCHT* O HUÍDA MÁGICA EN LA TRADICIÓN

El tema mítico de la *magische Flucht* o Huida mágica, según M. Eliade, se clasifica entre los motivos folklóricos más antiguos y se le encuentra universalmente repartido y en los estratos culturales más arcaicos²⁶. Es necesario distinguir dicho tema del otro gran conjunto mítico y mitopoético relativo al vuelo mágico, al que me referiré más adelante, aunque como veremos entre estos dos conjuntos de elementos míticos, simbólicos y significantes se guarda cierta relación si lo consideramos desde la perspectiva de las manifestaciones de lo absolutamente otro.

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

Autores como Eliade sostienen que, en realidad, la huída mágica es el relato arquetípico de una evasión, de una fuga ante la muerte, de un esfuerzo desesperado para apartarse de una Entidad monstruosa y de la asfixia que supone la presencia abrumadora de una pesadilla aplastante de la cual el héroe intenta librarse²⁷. En su escape, el protagonista suele ser ayudado por algunos personajes de naturaleza misteriosa o cuando menos, ambigua, a medio camino entre nuestro mundo y el otro.

²⁶ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 2005. p. 131. También M. Pancritius, “Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen”; *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde*, 8, Wien (1913), pp. 854-879 y 929-943.

²⁷ M. Eliade, *o.c.* p. 132.

Estos personajes proporcionan al –o a la– protagonista de la fuga una serie de objetos mágicos con apariencia de simples objetos de la vida diaria, aunque en ocasiones, tales elementos hayan adquirido por su propia cuenta y en virtud de un uso específico, ciertas propiedades características extraordinarias o una determinada representación simbólica, tal como ocurre, por ejemplo, con los peines –casi siempre vinculados a experiencias relacionadas con el Ultramundo o con seres feéricos²⁸– con las tijeras y cuchillos o con instrumentos vinculados a ciertas actividades que, de por sí, ya poseen desde siempre connotaciones especiales en casi todas las culturas, como hilar, fundir o trabajar metales, sembrar y arar la tierra, etc..

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

En realidad, la huída mágica consiste, según nos dice Pancritius, en un viaje al Otro Mundo, donde el protagonista se apodera de algo o de alguien –puede tratarse de objetos, generalmente de tipo mágico o prodigioso, pero también de personas– y, como consecuencia, es perseguido por algún monstruo o entidad maléfica capaz de adoptar múltiples formas y apariencias, aunque también resulta auxiliado por otros personajes que, o bien le proporcionan objetos o fórmulas para ayudarle a escapar, o bien intervienen directamente ellos mismos contra el perseguidor. Igualmente puede originarse debido a un rapto o secuestro previo de un alma o incluso de una persona que todavía dispone de su cuerpo físico, hacia el Otro Mundo, episodio cuya resolución se pretende mediante una huida o un rescate del afectado²⁹.

8. LA *MAGISCHE FLUCHT* Y LA MUERTE COMO ARQUETIPOS

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

²⁸ Según es posible observar en muchas leyendas, relatos y cuentos de la tradición popular, peinarse o repasar el pelo con un peine es una forma de presentación para muchos seres extraordinarios del Más Allá e incluso un método utilizado para traspasar las fronteras que existen entre este mundo y el Otro.

²⁹ M. Pancritius, *o.c.* pp. 858 s.

La muerte oculta un misterio o tal vez camufla la presencia de ciertas entidades terribles que nos acechan al otro lado de la frontera tendida entre nuestro mundo y el otro. F. Díez de Velasco³⁰ describe tal vez algo así cuando menciona esa escena pintada en un lécito del siglo V. a.n.e. del Louvre (CA 1264), centrada en una estela funeraria en la que un personaje alado (imagen quizá de Caronte, o del etrusco y desagradable Charun) alza sus brazos y se abalanza sobre una mujer, que huye horrorizada. Con independencia de las explicaciones que una escena de este tipo pueda recibir por los diversos especialistas y respetando, desde luego, sus fundamentados criterios, percibo un impresionante parecido con las circunstancias de la huída mágica que hemos descrito: la fuga frente a un perseguidor que provoca un terror incoercible, por lo que es o tal vez, por lo que representa. También me recuerda a las Gorgonas aladas, representadas con brazos y piernas en la llamada postura sigmoidea, que simboliza el movimiento veloz, el cambio rápido y repentino. Movimiento similar el que se produce en los seres que atacan furtivamente y se aparecen de pronto ante su presa con la velocidad del relámpago, de manera que ésta no pueda reaccionar y haya de permanecer inmóvil, aterrada y fascinada, golpeada en su sensibilidad por ese fulminante acoso. Tales características son también, como sabemos, las que exhibe lo Numinoso en sus hierofanías.

9. CONCLUSIONES

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

Desde una perspectiva general, creo que hasta cierto punto es indiferente especular sobre el origen de tales hechos. ¿Derivan la religión y todos sus procesos concomitantes del pensamiento humano? ¿Son los dioses y diosas, los héroes y personajes sobrenaturales vinculados al hecho religioso puros fantasmas del cerebro de hombres y mujeres, atrapados a su pesar por circunstancias políticas, económicas, sociales o psicológicas concretas? Si consideramos la cultura, en el sentido general y antropológico del término, como un sistema en permanente evolución dinámica, habremos de suponer que dichas manifestaciones de ese Algo desconocido y considerado, en principio, como alejado de lo humano, han podido obtener, en algunos casos, explicaciones más o menos coherentes y aceptables según iba discurriendo el tiempo. Pero en otras ocasiones, el misterio ha permanecido, y permanece, al parecer, sin explicación. Es a eso inexplicado, terrible, tremendo y fascinante a lo que denominamos –interpretando con cierta libertad a Rudolf Otto– lo Numinoso-primordial.

³⁰ F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Valladolid, Trotta, 2005. Ver n. 209, con más bibliografía.

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

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

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