

Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas¹

JOAN PRAT CARÓS
Universitat Rovira i Virgili

Introducción: el mito del Génesis

El gran mito de origen de la cultura judeocristiana es, indudablemente, el Génesis, que narra los orígenes del mundo y de la humanidad en dos relatos distintos: uno atribuido a la escuela sacerdotal, y el otro, a la escuela javhista. El primero comienza diciendo:

Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.

En este estadio de caos y oscuridad, Yavhé se pone manos a la obra y durante seis días trabaja febrilmente: separa la luz de las tinieblas, y las aguas del cielo de las de la tierra; engendra las estrellas, los animales y las plantas; y el sexto día crea la pareja humana:

Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: «procread y multiplicaos, y henchid la tierra».

Feliz y contento del resultado, en el séptimo y último día descansó. En este punto comienza el segundo relato de la creación, el de la escuela javhista, en el que al menos se introducen tres nuevos temas: 1) la vida idílica de la pareja en el jardín del Edén, 2) la prohibición de comer del árbol del bien y del mal, la tentación y la consiguiente caída, y 3) el castigo por la desobediencia cometida y sus consecuencias.

¹ Agradezco a Inés Tomàs, Yolanda Bodoque y José Antonio Moreno la lectura atenta del texto y sus sugerencias. También Albert Garrit, Natalia Alonso y Pedro F. Marta me ayudaron en distintos momentos del proceso. A todos mi agradecimiento sincero.

En mi opinión, de esta narración se desprende una configuración que puede formularse también en tres momentos: el de plenitud, el de catástrofe y el de la esperanza en un retorno a la situación inicial. En el primer momento, el de la plenitud, predominan imágenes y símbolos que expresan armonía, orden y equilibrio. Adán y Eva viven en un jardín una existencia feliz, caracterizada por un vagabundeo agradable, permanente y eterno, ya que las criaturas, hechas a imagen de Dios, son, como este, inmortales. La armonía también se evidencia en las relaciones del hombre con el mundo animal, con la naturaleza y con su creador, lo que hace que en todo momento predominen las ideas de unicidad, plenitud y completitud.

En el segundo momento, cuando se produce la catástrofe, fruto de la desobediencia y la caída, todo cambia de forma abrupta y radical: Yavhé expulsa a Adán y Eva del paraíso, y la naturaleza, antes pródiga, deviene ahora hostil:

Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos [...], con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás.

El trabajo aparece asociado a la maldición y la muerte, y la mujer es castigada con los dolores del parto y la subordinación al marido. La expulsión del paraíso tiene, por tanto, una triple y nefasta consecuencia: la separación violenta de la criatura de su creador, el fin brusco de la vida paradisíaca (una especie de cielo) para caer en la dura tierra (valle de lágrimas donde se arrastran los desterrados hijos de Eva) y el fin de la inmortalidad, que trae como consecuencia la entrada en el tiempo de la finitud, la degradación y la muerte. En síntesis: un cambio radical, nefasto y definitivo.

¿Definitivo? Es en este punto donde surge una duda: ¿todas estas desgracias son para siempre? Los exégetas y hermeneutas del Génesis apuntan que del mismo texto bíblico se infiere la posibilidad, mejor dicho, la fe confiada en que es posible el retorno a la plenitud inicial. Creo que he leído bien el Génesis, y la verdad es que no atisbo a descubrir el origen de esta ilusión; lo que sí es cierto es que las tres religiones del libro, la judía, la cristiana y la musulmana, se han apuntado al «porvenir de esta ilusión» (Freud *dixit*, 1998) y han hecho suya la creencia en unos espacios paradisíacos de felicidad e inmortalidad que, al menos para los cristianos y musulmanes, constituyen el eje fundamental de sus creencias y esperanzas escatológicas.

Está claro que el mito del Génesis pertenece a nuestra tradición, pero el argumento subyacente —la existencia de una edad dorada, su pérdida y la posibilidad de recuperarla— constituye casi una estructura arquetípica que se puede rastrear en las culturas más diversas y que se encuentra en la base de los milenarismos, los movimientos mesiánicos, los profetismos y las innumerables utopías que hablan de la existencia, en algún lugar más o menos recóndito, de la Tierra sin mal, de El Dorado, del reino del Preste Juan, de la Arcadia, Shambhala, Shangri-la y otros muchos paraísos perdidos a los que una humanidad en horas bajas intenta regresar, movilizándolo todos los medios que tiene a su alcance.

La hipótesis que voy a desarrollar a continuación es que, a nivel global, existen cuatro grandes vías para regresar a los orígenes: la vía chamánica, la vía gnóstica (del conocimiento), la vía monástica y la vía mística, cada una con su figura arquetípica: el chamán, el gnóstico, el monje o la monja y el místico o la mística, respectivamente. Es evidente que se trata de caminos y sendas distintas, de culturas y civilizaciones también distintas (especialmente el chamanismo respecto de las otras tres), pero todas ellas se orientan a un objetivo único: la búsqueda de la plenitud inicial, el reencuentro con aquella época feliz de la que nos hablan los mitos de origen y, en definitiva, la nostalgia compartida para ensayar una «aproximación al origen», en palabras de Salvador Paniker (1982).

En mi caso, intento abordar esa *nostalgia de los orígenes* (título no sé si provisional o definitivo de la investigación) recorriendo las cuatro vías mencionadas y adoptando una doble perspectiva: teórica y práctica. La primera incluye las lecturas, publicaciones y bibliografía especializada en los cuatro ámbitos. A este respecto, he de decir que he quedado aturrido por la cantidad de material al que he tenido que acceder y parte del cual —pienso ahora de forma muy concreta en la bibliografía gnóstica— apenas conocía.

La segunda forma de acercamiento ha sido la práctica, es decir, el trabajo de campo, que se concreta en entrevistas, el diario de campo, las observaciones participantes y, sobre todo, lo que de ahora en adelante denominaré «experiencias participantes». En otro lugar (Prat, 2012) he intentado explicar la a veces sutil diferencia entre observación y experiencia participante. El ejemplo es el siguiente: si un día asisto a la conferencia de una neochamana, discípula de Michael Harner, tomo notas sobre todo lo que veo y escucho, y después elaboro un pequeño informe etnográfico, estoy haciendo, pura y simplemente, una *observación participante*. Ahora bien, si a la mañana siguiente inicio un taller de fin de semana con la misma neochamana titulado «La senda del chamán» y participo en todas las actividades, ejercicios y rituales propuestos, como cualquier otro neófito, estaré desarrollando una *experiencia participante*, pues mi implicación personal y vivencial será mucho más intensa que la derivada de la observación mencionada.

Desde el año 2006 he realizado diversas experiencias participantes que han dado pie a la confección de lo que, siguiendo a V. H. Adami (2014), denominaré *microetnografías*. Inicialmente pensaba incluir aquí las dos modalidades —teórica y práctica— que he manejado; pero visto el espacio limitado del que dispongo, tanto para escribir como para hablar, he preferido desarrollar la parte más teórica en este escrito y reservar las explicaciones relativas a las experiencias participantes para la disertación oral.

La vía chamánica

Chamán o *saman* es un término tungús que se utiliza para designar una categoría particular de fenómenos observados en las regiones siberianas del Asia Central, en las tribus indias de América del Norte, en la cordillera de los Andes o en la cuenca del Amazonas. También hay chamanes en África, y en ciertas partes de Asia y Oceanía. El chamanismo constituye, pues, un conjunto de creencias que giran en torno a un personaje central, el chamán —que algunos han designado como «el que sabe», «el que ve» o «el que se excita»—, al que se atribuye el poder de comunicar con los espíritus.

Mircea Eliade, en su ya clásico libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1986, orig. 1951), diseña un primer retrato robot del personaje inspirándose en el paradigma del chamán siberiano tungús. De acuerdo con la tradición de esta etnia, cualquier persona, hombre o mujer, puede convertirse en chamán, siempre que pertenezca a un clan alguno de cuyos antepasados haya gozado de este don. La tendencia general es que dicha capacidad pase de generación en generación, pero de forma alterna, es decir, de abuelo o abuela a nieto o nieta. Ser chamán implica una vocación/elección: un espíritu elige al nuevo candidato y le envía signos para hacérselo patente; a menudo, no obstante, la elección no es vivida como un honor, sino más bien como una carga, difícil de eludir.

Cuando el sujeto sabe que ha sido escogido desaparece en la taiga y se somete a un riguroso ayuno hasta que, en sueños, recibe a su espíritu protector, habitualmente en forma de animal de poder. También son frecuentes los signos externos del chamanismo, que los primeros

estudiosos consideraron como una enfermedad, como un estado psicopatológico con síntomas claros de neurosis profunda, histeria o epilepsia, que recibió el nombre genérico de «histeria ártica».

Investido de tales atributos, el chamán debe desarrollar sus funciones en el campo de la medicina, curando, restableciendo el orden social y controlando el universo de los rituales simbólicos a través de los cuales establece su mediación con los espíritus, para así poder asegurar una buena relación con lo sobrehumano. De esta forma, el chamán se muestra como un ser liminal, que vive en el umbral de los dos mundos, lo que le capacita para ir más allá de los límites de lo que se considera culturalmente la norma.

Los poderes sobrehumanos del chamán para contactar y comunicar con el mundo de los espíritus se manifiestan a través del trance, que implica un desdoblamiento de personalidad durante el cual el chamán rivaliza con los espíritus o con los dioses, los combate o los seduce; para ello viaja al mundo celestial o a las esferas subterráneas e inferiores donde aquellos habitan. En cualquier caso, la misión o el objetivo del chamán es arrancar a los espíritus los secretos para la curación, la seguridad o el bienestar de los pacientes para los que trabaja y cuida.

La bibliografía especializada sobre chamanismo y sus diversos modelos o variantes es inmensa, de modo que aquí no puedo ocuparme de ella. Ahora bien, un somero recorrido por las diversas concepciones chamánicas muestra la existencia de una cosmovisión caracterizada por su integración. El mundo mineral, el vegetal, el animal, el humano y el sobrenatural son absolutamente interdependientes, y los vínculos entre ellos constituyen el entramado de lo que los viejos antropólogos denominaban el *animismo* y que Aldous Huxley expresa con precisión cuando escribe: «hay un oscuro conocimiento de que Todo está en todo, de que Todo es realmente cada cosa» (1956: 33).

También las facultades humanas están interconectadas. Por ello se valoran por igual la vigilia y el sueño, el mundo exterior y el mundo interior, la realidad objetiva y la realidad mítica, el macrocosmos y el microcosmos. Los estados alterados o expandidos de consciencia —y en este punto juegan un papel fundamental las plantas de poder y los múltiples alucinógenos (llamados también enteógenos), como el tabaco, el yagé, la ayahuasca y, en otras latitudes, el peyote, el mezcalito, la datura, los hongos alucinógenos, el cactus san Pedro o la *salvia divinorum*— son fundamentales para que el chamán pueda penetrar en el *mysterium tremendum et fascinans* de la unidad primigenia, el universo completo e integrado tan próximo al mundo paradisiaco de los orígenes. La película *Avatar* (2009), de James Cameron, antropólogo de formación, describe bien las energías cósmicas que fluyen en el universo de Pandora y que aseguran la interconexión de los nativos con el mundo mineral, vegetal, animal y sobrenatural, conexión que lo vivifica todo y los protege de las amenazas y agresiones que proceden del exterior.

Los neochamanismos

Entenderé por *neochamanismo* aquellas prácticas chamánicas desarrolladas fuera de su contexto tradicional y que, por consiguiente, difícilmente pueden cumplir las funciones sociales y colectivas que se asignan al chamán.

Según mi parecer, hay diversas modalidades de neochamanismo. La primera fue inaugurada por Carlos Castaneda, un estudiante de doctorado de la Universidad de Los Ángeles que después de conocer el chamanismo yaqui a través de Don Juan (su libro más famoso se titula, como es bien sabido, *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, 1974,

orig. 1968) colgó los hábitos de antropólogo para convertirse en «hombre de conocimiento». Siguieron su misma senda Michael Harner y, entre nosotros, Josep M.^a Fericgla. Una segunda modalidad vendría representada por aquellos chamanes indígenas «reciclados», que organizan sesiones terapéuticas o rituales para un público no nativo. El ejemplo más relevante es el de María Sabina, una sabia chamana mazateca que organizó una velada con los «niños santos» (es decir, los hongos alucinógenos) para un banquero y micólogo norteamericano llamado R. Gordon Wasson. Este, poco después, lo publicó en la revista *Life*, de gran tirada, con el título de «Seeking Magic Mushroom» (1957).

Finalmente, cabría hacer referencia a la llegada masiva, desde hace unos pocos años, de una variada gama de personajes, fundamentalmente latinoamericanos —he conocido peruanos, ecuatorianos, mexicanos, guatemaltecos, venezolanos y brasileños—, algunos con formación universitaria, que siguen diversas tradiciones chamánicas, entre las que destaca el llamado «chamanismo esencial», impulsado por M. Harner a través de *The Foundation for Shamanic Studies*, el Camino Rojo o tradición Lakota o los numerosos seguidores del chamanismo amazónico y sus plantas de poder, entre las que destaca con brillo propio la ayahuasca. Los citados personajes viajan a España o a Cataluña (donde yo los he conocido) una o dos veces al año para cultivar su «tribu» y dar sus cursos e impartir la iniciación a los neófitos locales. Transcurridos los meses o los años de aprendizaje, algunos de ellos se han convertido, a su vez, en maestros chamanes con capacidad para enseñar e iniciar a sus propios seguidores.

Desde el año 2006, en mis libretas de campo aparecen descripciones detalladas de las diversas actividades neochamánicas en las que he participado. En ellas se han practicado diversas técnicas, como la iluminación o la adivinación, la visualización o el alineamiento energético. También he experimentado diversas *limpias*, fuegos chamánicos variados, una sesión individual de sanación y al menos tres temazcales colectivos. En otra ocasión, participé junto con mi mujer en una mesa y despacho llevado a cabo por unos *quero's* peruanos con el fin de hermanar los «apus» (espíritus de las montañas) de Prades y del Montsant con los de los Andes, o en la activación de un tótem para que la energía cósmica fluyera por los cuatro puntos cardinales. Por otra parte, he seguido un curso de iniciación titulado «La senda del chamán», otro sobre «Estados modificados de consciencia: psicoterapia y conocimiento», varios talleres de ingesta de ayahuasca (uno con el nombre de «Jarabe amazónico» y el otro denominado «Las tres vías del corazón»), y me he esforzado por conocer, a través de la experiencia participante, la cosmovisión, no sé si chamánica, pero sí neochamánica, desde dentro.

La vía de la gnosis

Si el chamanismo y el neochamanismo centran el camino hacia los orígenes a través de la unificación o fusión de los diversos mundos que configuran la realidad, la vía de la gnosis enfatiza el conocimiento como el camino real para llegar al mismo fin.

Etimológicamente, *gnosis* significa en griego 'conocimiento'. El gnóstico, por consiguiente, es aquel que conoce, del mismo modo que el agnóstico (tanto en castellano como en catalán suenan casi igual) es el que carece de conocimiento, el que no sabe. Ahora bien, de inmediato hay que aclarar que el conocimiento del gnóstico no es un saber cualquiera, sino que tiene un significado claramente religioso, espiritual o sobrenatural, mucho más cercano a la *pistis* (fe) que al conocimiento científico. Para los antiguos gnósticos, su doctrina era el conocimiento profundo y perfecto, opuesto al conocimiento superficial y ordinario de los hombres comunes.

Otra característica fundamental de la gnosis es su carácter esotérico, entendiendo el esoterismo como el conocimiento o enseñanza conservada en el interior de un grupo, de una escuela, y reservado a unos discípulos escogidos (Laurant, 1993). De forma complementaria, ahora según F. Lenoir (2004), *esôterikós* significa ‘camino’ o ‘vía hacia el interior’, y se opone a *exôterikós*, ‘lo que va hacia el exterior’. Desde esta perspectiva, el esoterismo es más una forma de mirar y de concebir la realidad que una doctrina propiamente dicha.

Una buena manera de entrar en el mundo de la gnosis es a través del libro de Hans Jonas titulado *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño en los comienzos del cristianismo* (2000), que va precedido de un prólogo de Josep Montserrat, uno de los mejores especialistas de nuestro país sobre el tema. Para Jonas, filósofo alemán discípulo de Heidegger, el origen de la gnosis debe buscarse en la conquista de Oriente por parte de Alejandro Magno (años 334 a 323 a.C.) y en la amalgama o simbiosis de conocimientos que este hecho propició: la helenización de Oriente, por una parte, y la orientalización de la cultura griega, por otra.

A lo largo de su libro, Jonas insiste, incansablemente, en estos dos aspectos sincréticos y en el trasfondo de hibridación máxima que reflejan las doctrinas gnósticas. En ellas se mezclan las mitologías orientales, las especulaciones astrológicas de Babilonia, la teología persa o irania del zoroastrismo, la tradición judía bíblica —ya fuera en su versión rabínica ortodoxa o en la más ocultista de la Cábala—, la escatología salvífica de los cultos místéricos helenísticos y del cristianismo y toda esa mezcla expresada con terminología platónica, principalmente del Timeo, y después con el lenguaje neoplatónico de Plotino.

Las doctrinas gnósticas, en las que se pueden distinguir la teología, la cosmología, la antropología, la escatología y la moralidad, son de una complejidad tremenda y no voy a abordarlas aquí. Únicamente quiero señalar la existencia de un dualismo feroz que se traduce en pares de opuestos del tipo Dios / el mundo, el Espíritu / la materia, el Alma / el cuerpo, la Luz / las tinieblas, el Bien / el mal, la Vida / la muerte, etc., y con unos planteamientos muy similares a las corrientes maniqueas posteriores.

Además de vía de conocimiento, la gnosis es un camino de salvación. H. C. Puech, otro de los grandes especialistas en la filosofía gnóstica, lo describe detalladamente. A modo de apunte, casi telegráfico, se podría afirmar lo siguiente:

- * El camino gnóstico de salvación no solo compromete a aceptar una determinada disciplina intelectual y unas doctrinas específicas, sino que alcanza la totalidad de la vida de quien lo sigue.
- * El gnóstico se siente extraño consigo mismo y forastero o extranjero en este mundo. Rechaza la condición humana, que percibe como maléfica, y desprecia su cuerpo, que compara con un cadáver o una tumba que aprisiona su alma y su *pneuma* o espíritu superior.
- * La imagen del mundo no es mucho más halagüeña: según Puech, el gnóstico lo imagina como «una fortaleza herméticamente cerrada, rodeada de muros o de fosos en apariencia infranqueables; una prisión [...] una cloaca, un desierto». De esta forma, la vivencia más profunda del creyente se podría traducir en aquel «estoy *en* el mundo pero no soy *del* mundo» (1982: 250-251).
- * Sumido en este intenso malestar existencial, el gnóstico se plantea huir, desvelar su verdadera naturaleza y regresar a su patria auténtica. Piñero y Montserrat describen así la aventura del gnóstico en busca de la tierra prometida: «el ascenso del alma superior del gnóstico al Pleroma o cielo, se concibe como un viaje del ‘espíritu’

(a veces denominado simplemente ‘álma’) a través de las esferas planetarias. Como sus arcontes, o jefes, son enemigos acérrimos del gnóstico y no desean verse privados de su presa se encargarán de poner las mayores dificultades al espíritu que asciende al Pleroma» (2011: 86). En efecto, el camino de ascenso a través de los eones, los cielos y los mundos intermedios guardados por ‘aduaneros’ y sellos está tan lleno de pruebas y riesgos que a menudo se asemeja a la fuga de Alcatraz protagonizada por Clint Eastwood o por el mismísimo Indiana Jones.

- La salvación es un acto eminentemente intelectual, pues lo que salva al creyente es el conocimiento que adquiere a través de una experiencia de metamorfosis profunda que le conduce a una suerte de iluminación interior. Con ella, el gnóstico goza de la absoluta certeza de su resurrección anticipada y también de su salvación definitiva en el *Pleroma*.

En síntesis, si el hombre corriente está inmerso en una especie de estado letárgico —similar a la embriaguez, la inconsciencia y el olvido—, el gnóstico, mediante el conocimiento secreto reservado a unos pocos, los denominados *pneumáticos*, se libera de las cadenas del cuerpo y del mundo y accede, como un nuevo Adán u hombre primordial al Paraíso, al *Pleroma*, en el que podrá gozar de la visión del Dios desconocido y extraño y participar con él de la paz y la vida eterna. En esta línea, Piñero y Montserrat, en su excelente introducción a *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, escriben:

[La gnosis] es como una nostalgia de los orígenes y procede del anhelo humano para alcanzar la unidad del conocer y del ser, del deseo de fusión del hombre con el Ser por antonomasia, del que cree proceder. (2011: 39)

Las nuevas gnosis

A partir del siglo IV, las doctrinas gnósticas clásicas fueron perdiendo fuerza, en parte por las persecuciones que sufrieron los gnósticos desde la ortodoxia —Ireneo de Lyon (siglo II), con su *Adversus haereses*, e Hipólito de Roma (siglo III), con su *Refutatio*, fueron sus máximos detractores—, pero también por el agotamiento del propio modelo, con unas especulaciones cada vez más barrocas, enrevesadas y difíciles de creer y seguir. Sin embargo, la huella y los vestigios del gnosticismo, a menudo mezclados y confundidos con el esoterismo, han continuado vivos a lo largo de la historia y hasta nuestros días.

Tres buenos especialistas, Antoine Faivre (1992), Frédéric Lenoir (2003) y, entre nosotros, Vicente Merlo (2007), diseñan bien esa historia en la que ahora no podemos entrar. Baste señalar aquí que, en Occidente, tanto la gnosis como el esoterismo han sido corrientes rechazadas tanto por la religión hegemónica como por las corrientes cientificista y materialista, si bien sus huellas y vestigios pueden rastrearse en el mundo de la literatura y del cine.

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

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

Pero, ¿cómo abordar la vía gnóstica a través del trabajo de campo? Después de darle bastantes vueltas, me decidí por tres microetnografías que he vivido a través de la experiencia participante. La primera se centra en la Cábala judía, la disciplina más antigua, que conocí a través de Mario Sabán, un cabalista laico, brillante y erudito, con quien viajé a Israel (2008) y, más concretamente, a Safed, la ciudad de los cabalistas desde su expulsión en 1492. Posteriormente, y ya buenos amigos, tutoricé su segunda tesis doctoral, titulada *Maasé Bereshit. El misterio de la creación*, publicada en 2013.

La segunda experiencia, realizada en los primeros años de la década de 1990, duró dos años y tuvo como finalidad el estudio de un grupo, Gnosis-Ageacac, fundado por un colombiano afincado en México que se hacía llamar Venerable Maestro Samael Aun Weor. En el momento del estudio, Gnosis era percibida dentro del contexto como un grupo sectario y, como tal, lo incluimos en una publicación colectiva que llevaba por título *Antropología de la religión: ortodoxos, heretjes y sectaris* (1990–1993). En cualquier caso, la pequeña monografía sobre Gnosis no la escribí yo, y mi extenso diario ha permanecido inédito hasta el momento.

La tercera experiencia, mucho más reciente, la he bautizado como «gnosis doméstica». En efecto, un grupo de cinco mujeres y un varón se reúnen quincenalmente en el pueblo donde vivo para tratar de los mensajes que han recibido del más allá o de otros mundos. Sibilla del Mar, nombre ficticio de la líder del grupo, me invitó a participar en sus reuniones y me autorizó a grabarlas. Asistí a doce encuentros, y en el decimotercero fui yo mismo quien les hizo una especie de devolución a través del extenso informe que preparé a partir de la citada experiencia participante.

La vía monástica

El monje, *monachós*, es el que vive solo y practica algunas de las modalidades de la *fuga mundi*. En el contexto cristiano, los primeros que huyeron del mundo recibieron distintos nombres, según la práctica de vida adoptada: estaba el *anachoretés*, anacoreta, el que vive apartado y en solitario; el *eremítes*, ermitaño o eremita, que, a su vez, vive en el desierto (*éremos*) y el cenobita, que convive con otros en comunidad (*koinós*).

Louis Dumont, en un apéndice de su ya clásico libro *Homo hierarchicus* (1970) titulado «El renunciamiento en las religiones de la India» señala la existencia de dos grandes categorías de individuos: los que viven en el mundo y los que renuncian a él. En efecto, los que renuncian a la vida mundana conforman un género de vida que hallamos en contextos religiosos variados

como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el cristianismo y el islam, pero no en otros, como es el caso del judaísmo. A pesar de ello, la mayoría de los expertos en la historia monástica señalan a los *esenios de Qumrâm* como los antecedentes más claros del monaquismo. Se sabe que practicaban la trilogía por excelencia del monje —la *lectio*, la *meditatio* y la *oratio*—, vestían de blanco, guardaban celibato, se sometían a purificaciones continuas y dedicaban por lo menos cuatro horas diarias a la lectura y el comentario de la Torá. Las comidas eran comunitarias, entregaban todos sus bienes a la comunidad y, después de un año de postulante y dos de noviciado, se integraban con plenos derechos y obligaciones a la comunidad esenia. Eran monoteístas, pero sustentaban una teología dualista.

En otros casos, los antecedentes históricos del ideal monástico se han visto en las comunidades que vivían en los templos de Serapis en Egipto, en la *anachoresis* filosófica de los pitagóricos o en la vida ascética de algunos filósofos cínicos, estoicos o neoplatónicos, siendo la vida de Plotino, contada por Porfirio (2008), la más cercana al modelo virtual del monje.

El monaquismo cristiano se desarrolla en Oriente y gira en torno a una serie de personajes como Antonio, el primer anacoreta en Egipto; Pacomio, padre del cenobitismo; Simón el Estilita, ejemplo de una de las modalidades más ascéticas de los desiertos de Siria; y Basilio, el primer legislador de la vida monástica. La tradición ortodoxa cristalizó en el famoso Monte Athos, una península abrupta cubierta de bosques de unos 70 km de largo por 15,5 km de ancho en la Calcidia, región de Grecia que durante siglos estuvo bajo el dominio de los turcos. En el año 963, Atanasio fundó allí su *laura* (colonia de ermitaños que rezan en común y están sometidos a la autoridad de un superior) y con el tiempo se crearon cerca de veinte monasterios, unos griegos y otros eslavos, que seguían bien el orden cenobítico, bien el llamado régimen *idiorrítmico*, según el cual cada monje vive aparte en el convento. Estos últimos, a pesar de «ir a su aire» (que es lo que significa *idiorrítmico*), se reunían en el coro para los oficios divinos o en el refectorio durante las grandes solemnidades religiosas.

El monaquismo del Monte Athos ha seguido la tradición bizantina y la práctica de la *vía hesicasta* y la *filocalia*. Ambas, descritas en un libro anónimo titulado *Relatos de un peregrino ruso* (1981), tienen por objetivo fundamental la unión del alma con Dios a través del sosiego, el silencio, la contemplación y, por encima de todo, la oración perpetua. Para ello, el seguidor de estas vías comienza rezando, acompasado por una respiración adecuada, 3.000 veces diarias la oración «Señor Jesucristo, tened piedad de mí», a veces con la pequeña variación «tened piedad de mí, pecador». Después aumenta el número de veces hasta 6.000, siendo el hito final las 12.000 jaculatorias diarias rezadas ininterrumpidamente. Se trata, pues, de fijar la atención en el nombre de Dios, en el misterio de la fe y vaciar el pensamiento de cualquier interés que no sea este.

Personalmente viví una modalidad de la *vía filocalia* cuando en 1997 viajé a la India con unos devotos de Hare Krisna. Mi amigo Yadunandana, en aquel momento brahmachari y actualmente swami, se levantaba —y yo con él— a las tres y media de la madrugada y, cuando apenas había entreabierto los ojos, comenzaba a rezar con devoción el *maha mantra*: «Hare Krisna / Hare Krisna / Krisna, Krisna / Hare, Hare / Hare Rama, Hare Rama / Rama, Rama / Hare, Hare». Al preguntarle el porqué, su respuesta fue contundente: la mejor manera de empezar el día era conectando su mente y su ser entero con la energía divina de Krisna, que era el objetivo primero y último de su existencia terrenal.

Si ahora dirigimos la mirada al monaquismo en Occidente, las primeras noticias proceden de Jerónimo, Evagrio Pónico (siglo iv) y Juan Casiano (siglo v), que apuntan algunas de las principales características de la condición de monje: la renuncia al matrimonio y la familia;

el desprecio de la riqueza y de la violencia; y la práctica del ayuno y la ascesis para conseguir la purificación del corazón, camino que conduce a la perfecta *apatheia*, es decir, la verdadera paz y la contemplación de la belleza divina. También en el siglo v, Benito de Nursia redacta su famosa Regla (1989) aprovechando otras regulaciones que ya estaban en el ambiente, como la anónima Regla del Maestro.

Como aquí no puedo referirme con detalle a la historia del monaquismo occidental, remito a algunos autores de referencia obligada, como García M.^a Colombás (1998), Alexandre Masoliver (1978–1981, 3 vols.) y, con un énfasis claro sobre los monasterios catalanes, Antoni Pladevall (1978). En general, el esquema que siguen es el de los grandes hitos marcados por la fundación de Cluny (siglo x), la reforma de san Bruno (siglo xi), con la nueva orden de los cartujos, Robert de Molesme y Bernardo de Clairvaux, que en el siglo xii impulsan el Cister y, finalmente, el abate de Rancé, que en el siglo xvii funda la estricta y estrecha observancia con la Trapa. En otra dirección se situarían las órdenes militares, los trinitarios y mercedarios, y las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, carmelitas, etc.), hasta llegar a los jesuitas y otras órdenes religiosas más modernas.

Si en los epígrafes anteriores eran Mircea Eliade y Hans Jonas (o Charles Puech) quienes, respectivamente, nos diseñaban los retratos robot del chamán (siberiano) y del gnóstico antiguo, ahora será García M.^a Colombás, autor del ya clásico texto *El monacato primitivo* (1998), quien nos servirá de guía y conductor.

El itinerario monástico se inicia por la voluntad de un sujeto de renunciar y apartarse del mundo, consecuencia de una llamada de Dios —la vocación— que arranca al designado de su mundo habitual. La vocación corre pareja a la compunción interior, es decir, la vivencia de la miseria de la propia condición humana, que genera un enorme vacío que solo Dios puede remediar o llenar. De ahí que el elegido esté dispuesto a seguir el dictado evangélico de «si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tengas, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo». La vida monástica, pues, exige la renuncia radical de todo y a todo, incluida la propia persona.

El retiro, la ruptura, la *anachoresis*, es la condición *sine qua non* para obtener el objetivo último, es decir, la salvación lejos de un mundo corrompido. La forma más explícita y pública de dicha renuncia tiene reflejo en los tres votos de la «profesión» o iniciación monástica: la pobreza, la obediencia y la castidad. Si en el mundo convencional ser rico, poderoso y seductor son los valores más envidiados por el común de los mortales, el monje renuncia a ellos y opta por todo lo contrario. En ciertas órdenes religiosas, el voto de silencio es un cuarto valor, que se suma a los anteriores.

Con estos presupuestos, la vía monástica es un camino de perfección, áspero y penoso, pero practicable, que parte de la conciencia de pecado para iniciar un ascenso espiritual y que puede conducir a buen puerto gracias —valga la redundancia— a la gracia de Dios y al esfuerzo humano. La primera fase consiste en una dura etapa ascética de purificación, necesaria para seguir a Cristo, el supremo ideal del monje. Pronto este descubre lo que ya había intuido Evagrio Pónico: que el peor enemigo es su propio cuerpo. Hay que mortificarlo y hacerlo sufrir; de ahí las imágenes de los padres del desierto que, en cita precisa de Colombás, nos recuerdan:

La galería de ascetas mugrientos, de pelo hirsuto y miembros esqueléticos [...] aplicados de continuo a inventar nuevos modos de atormentarse. Viviendo unos como bestias salvajes, a la intemperie y sin otro alimento que el que les proporcionaba espontáneamente la naturaleza; atados otros con cadenas a una roca; o encerrados en cabañas de techo tan bajo que les obligaba a permanecer siempre encorvados; o enhiestos e inmóviles como peñascos en la cresta de los montes, desafiando el sol, la lluvia, la nieve y las tormentas (1998: 593).

La inquietante película de Buñuel *Simón del Desierto* (1965) nos acerca a este universo simbólico de soledades no desprovistas de tintes patológicos.

La soledad del monje, en la columna del desierto, en la ermita o en el monasterio, se medía a partir de tres grados: *fuge* («huye de los hombres»), *tace* («quédate en silencio») y *quiesce* («mantente en la quietud»). La soledad (o *anachoresis*) y el silencio corren parejos y constituyen el fundamento de aquellas sentencias que rezan «si guardas silencio [...] encontrarás el reposo» o aquella otra que insiste en que únicamente en un silencio profundo es posible escuchar la voz de Dios o conversar con él. La película *El gran silencio* (Phillip Gröning, 2007) sobre la vida en la Gran Chartreuse, la famosa cartuja fundada por san Bruno en los Alpes del Delfinado cerca de Grenoble, constituye un muy buen ejemplo al respecto.

Ahora bien, la permanencia en el estado de silencio, la deseada estabilidad, la castidad perfecta, la templanza, la continencia y la abstinencia chocan, según la tradición monástica, con los poderosos demonios de la lujuria y la gula, contra los que el monje debe luchar denodadamente mortificándose con ayunos, abstinencias y con la vela nocturna (la dura costumbre seguida en los monasterios más austeros, como la Gran Chartreuse recién mencionada, de despertar cada pocas horas al monje para impedir que duerma con continuidad, pues se cree que el sueño nocturno puede fomentar la indolencia y la pereza, así como activar las tentaciones y las bajas pasiones).

Si los primeros mártires y los padres del desierto fueron presentados por la historia posterior como los «atletas de Cristo», el monje será percibido como un soldado, un luchador por Cristo; y la mejor armadura para este soldado es la oración que, según Teresa de Ávila, es tan necesaria para la vida espiritual como el agua de lluvia lo es para los campos sembrados. Otras metáforas comparan la oración con el aceite para las lámparas o con la leña necesaria para que arda el fuego del hogar. Además, en su lucha contra las fuerzas diabólicas, el monje cuenta con buenos aliados, como son los santos, los ángeles (custodios), la Virgen y, obviamente, el auxiliar más excelso y poderoso, o sea, el mismo Jesucristo.

García M.^a Colombás titula el capítulo V de *El monacato primitivo* «La ascensión espiritual y la búsqueda del paraíso perdido» y el octavo como «El paraíso recobrado». En el largo trecho de ascensión y búsqueda hasta el reencuentro mencionado, el monje, además de los aliados celestiales, puede contar también con la ayuda de otros monjes más avanzados (el maestro de novicios, el confesor o el director espiritual acostumbran a ser figuras representativas en este sentido) que le enseñan y ayudan a examinar su propia consciencia y a vencer los llamados *logismoi* (los ocho vicios capitales, como son la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia o flojera espiritual, la vanagloria y el orgullo), que con toda seguridad le acecharán para entorpecerle su camino de purificación y ascenso. También el director espiritual enseñará al neófito o novicio cómo aplicar las virtudes de la fe, la esperanza, la caridad, y también la discreción, la humildad, la obediencia y la mansedumbre necesarias para no desviarse del camino marcado.

De nuevo una película, *Historia de una monja* (Fred Zimmerman, 1959) —basada en la novela autobiográfica del mismo título de Kathryn Hulme (1958) y protagonizada por una soberbia Audrey Hepburn—, describe con precisión casi quirúrgica los problemas y dificultades de los *logismoi*, que asaltan a la protagonista y la impulsan al abandono definitivo de su condición de monja.

Pero quien consigue llegar al final descansa en «El paraíso recobrado» en un estado de *apatheia* y *gnosis*, la imperturbabilidad y el conocimiento auténtico, que a su vez facilitan al vencedor la unión cada vez más íntima con Dios. Es la llamada *parrhesia*, el estado en que vivía

Adán antes de la caída, cuando retozaba por el jardín del Edén y hablaba directamente con Dios o gozaba de su presencia «cuando [la divinidad] se paseaba por el jardín al fresco del día», según describe la Biblia.

Hasta aquí unas pinceladas sobre el monaquismo cristiano occidental. Cuando dirigimos la mirada hacia Oriente se nos aparecen imágenes distintas, pero que persiguen objetivos muy similares. Echemos una rápida ojeada al hinduismo y el budismo, a sus renunciantes y sus monjes, ya que tampoco disponemos de espacio para hacerlo con la calma que el tema requeriría (véase Hawkins, 2003; Shattuck, 2002; y Prats, 2001, en *Monestirs i lames del Tibet*; también la hermosa película de Pan Nalin, *Samsara*, 2004).

Desde tiempos inmemoriales, la India conoció dos categorías distintas de renunciantes: los *bhajanandis* y los *gosthyanandis*; los primeros encauzaban su vida espiritual de forma solitaria, mientras que los segundos lo hacían comunitariamente. La terminación de «anandis», que procede de *ananda*, alude al gozo espiritual o dicha divina. Unos y otros comparten, pues, el mismo interés por liberarse del sufrimiento que implica el *samsara*, la rueda o ciclo de reencarnaciones a las que todo mortal está sometido.

La vida monástica propiamente dicha fue instaurada por Shankara (788–820 d.C.) y desarrollada posteriormente por Ramanuja (siglo XI), quien creó las órdenes religiosas o *maths*. Ha sido en estos contextos específicos donde, históricamente, han brillado las grandes figuras espirituales del hinduismo: los *gurus*, maestros religiosos; los *sadhus*, reverenciados como santos; y los *yoguis*, expertos en técnicas ascéticas y de meditación.

También en las tres grandes vías budistas aparecen determinadas figuras religiosas propuestas como modelos a imitar. En la más antigua, la *theravada*, considerada la más cercana a las enseñanzas de Buda, el ideal es el *arhat*, aquel que después de superar las marcas negativas de la existencia (*anicca*, *dubka* y *anâtman*) accede al *nirvana*. En la segunda vía, la *mahayana*, el ideal es el *bodhisattva*, que después de llegar a la iluminación renuncia a ella para continuar ayudando al resto de los mortales a liberarse de las ataduras terrenas. Por último, la vía *vajrayana* o *tantrayana*, la típica del budismo tibetano y la que sigue con mayor fidelidad las tres joyas —la del *buda* (modelo), la del *dharm*a (la ley o canon) y la *sangha* (la congregación)— propone como yogui, gurú o maestro espiritual a un conjunto de figuras entre las que destaca el *lama* (monje), el *tulku* o *trulku* (lama encarnado o buda viviente) y el *bodhisattva* (iluminado), todos los cuales, además, pueden recibir diversos títulos honoríficos, como *gexe* o *getxe* (doctor), *rimpoche* (valioso, preciado) y, coronando la jerarquía, la figura más popular y conocida, el Dalai Lama (maestro oceánico) que siempre pertenece a la orden Geluk.

Una variante importante de la vida religiosa oriental, compartida tanto por el hinduismo como por el budismo, la constituyen los seguidores de las tradiciones tántricas, personajes cubiertos de cenizas, con largos cabellos enmarañados y a menudo completamente desnudos que buscan poderes sobrenaturales. Si alcanzar la iluminación en las diversas tradiciones puede costar varias vidas, el *tantrika* pretende iluminarse en una única existencia, a pesar de los peligros que tal intento le puede acarrear.

En síntesis, el objetivo final del monje, sea occidental u oriental, sea asceta renunciante o pertenezca a una comunidad monástica, es siempre el mismo, llámese *parrhesia*, *nirvana*, *shamadi* o *moksa*. Todos estos conceptos, con obvias variantes, refieren el estado de imperturbabilidad, iluminación y paz interior que caracteriza a todos aquellos que se han liberado del llanto de los desterrados hijos de Eva, o a aquellos otros que dejan atrás los padecimientos implícitos en la rueda del *samsara*. En cualquier caso, este deseo perentorio de alcanzar la plenitud o completitud iniciales constituye una nueva variante del tema de fondo: la nostalgia de los orígenes protagonizada por el monje, que en su caso persigue a través de la ascesis.

Monjes de ayer y de hoy

Mi interés por la vía monástica viene de lejos, y quizás esté vinculado a recuerdos conscientes o inconscientes de mi estancia en la Escolanía de Montserrat como niño cantor (monaguillo) desde los nueve a los catorce años. A pesar de que ha llovido bastante desde entonces, me doy cuenta de que a lo largo de mi vida profesional el tema religioso en general y el interés por las formas de vida monásticas han sido casi una constante (véanse algunos textos citados en la bibliografía final).

Para la presente investigación me he planteado tres experiencias participantes, con sus respectivas microetnografías: una antigua, otra reciente y una tercera por hacer.

La antigua corresponde al viaje de un mes de duración que realicé con tres devotos de Krisna a la India en 1997. Vivimos por mitad y mitad en los templos de Mayapur (en Bengala occidental) y en Vrindavan (a unos 150 km de Delhi), y durante todo el tiempo llevé un diario riguroso y detallado que, como en el caso de Gnosis, jamás he explotado en lo más mínimo. La segunda experiencia participante es reciente: la realicé en noviembre de 2013 en el monasterio cisterciense de Poblet. Procuré centrar mi interés —tanto la observación/experiencia participante como las entrevistas que amablemente me concedieron media docena de monjes— en responder a dos interrogantes básicos: ¿qué es ser monje? y ¿cómo funciona la vida común en un monasterio (del Cister)?

La tercera es la que está por hacer, y previsiblemente cristalizará en una nueva estancia en un monasterio budista. Por ahora son dos las alternativas que barajo: el situado en el antiguo palacio de Plana Novella, en el Garraf (Sakya Tashi Ling), y el de Panillo (Das Sang Kagyu), cerca de Graus, en Aragón.

La vía mística

El concepto de *mística* procede del adjetivo griego *mystikós*, que remite a algo oculto, no accesible a la vista y de lo que no se puede hablar (J. Martín Velasco, 2004). Otros autores, como la socióloga Françoise Champion (2003), enfatizan el carácter de experiencia íntima que vive el místico; en este sentido, la definición de mística podría ser «la experimentación íntima de lo sagrado».

En el contexto cristiano, la figura del místico y de la mística ha sido percibida a menudo como algo incómodo y a menudo subversivo, pues el camino ortodoxo para acercarse a Dios es, por definición, la vía de la institución, la de la Iglesia, con sus sacerdotes, obispos y papas y los sacramentos y rituales que las autoridades eclesásticas manejan. En este marco, los teólogos son aquellos expertos que trazan la cartografía precisa (los mapas) para acercarse a la realidad sobrenatural que cristaliza en la divinidad. Por el contrario, el místico (o la mística) es aquel personaje que va por libre: una especie de aventurero que traza su propia senda y explora caminos inéditos para acercarse a lo divino. De ahí que en las religiones muy jerarquizadas y dogmáticas —el cristianismo y el islam, fundamentalmente— los místicos hayan sido perseguidos e, incluso, ejecutados, como en el caso del sufí Hallaj, simplemente por apartarse de la norma; en efecto, desde la perspectiva del poder, han sido vistos como peligrosos y subversivos, que merecen ser eliminados.

Pero, ¿qué hace el místico?, ¿qué siente?, ¿cómo se comporta? En primer lugar, el místico percibe una realidad trascendental, inefable y numinosa que despierta en su ser un deseo inter-

no de poseerla, de fundirse con ella o de ser ella. El místico tiene la clara visión del Absoluto, del Uno, del Todo, de la Realidad divina, auténtica y esencial, que borra cualquier otro deseo; por consiguiente, se lanza a la búsqueda de esa perfección absoluta, como el amante apasionado que solo distingue, entre las mil cosas que le rodean, la faz, el rostro de su amada (o amado). La pasión mística es una explosión amorosa que no conoce límites.

No sé si el lector de estas líneas está familiarizado o no con la poesía mística, pero lo primero que llama la atención es que se halla impregnada de una sensualidad de primer orden. Cuando hace unos años leí el libro de Victoria Cirlot y Blanca Gari *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media* (1999), quedé sorprendido por la cantidad de imágenes de un erotismo descarnado que se podían encontrar en los escritos de Hildegard von Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Angela de Foligno o Juliana de Norwich. Posteriormente leí a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y la idea no hizo sino reforzarse. Supongo que también este aspecto aumenta el disgusto de las autoridades eclesiásticas, y no es difícil imaginar la reflexión de los confesores o inquisidores de turno: «Estas van por libre y más lanzadas que las palomas torcaces o las gatas en celo...»,

En resumen, el tema del amor, de la pasión y de la fusión con Cristo o con Dios (y en otras tradiciones con el Uno, Brahman, el Tao, el Absoluto, el Infinito, Allah o la Presencia divina) es algo categóricamente central y nuclear en la vía que nos ocupa.

Evelyn Underhill, estudiosa de la tradición mística y mística ella misma, en un texto ya clásico titulado *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (2006), describe con precisión las fases del itinerario o iniciación en este tipo de experiencia. Primero los neoplatónicos, y después los místicos medievales, distinguían tres grandes etapas: *purificación, iluminación y unión*. Veámoslo con un poco más de detalle y siguiendo de cerca a la citada autora.

Según Underhill, el proceso se inicia con «el despertar del Yo a la conciencia de la Realidad Divina», despertar que puede ser brusco y que se acompaña de alegría y exaltación. Como en el caso del monje, también el místico se da cuenta de su finitud e imperfección, por lo que se aferra y esfuerza por purificarse y hacerse digno de la Belleza Divina que ha visualizado en ese primer momento. Después de un periodo más o menos largo, se inicia la segunda fase, la de la *iluminación*, caracterizada por un nuevo impulso ascendente que conduce a un estado de contemplación, que incluye los grados de oración, las visiones y aventuras del alma descritas por santa Teresa. El sentir cerca la presencia del objeto de deseo genera felicidad; pero cuando la dicha parece estar al alcance de la mano, suele aparecer un tremendo escollo que da al traste con todas las expectativas generadas. Es la denominada «muerte mística», la famosa «noche oscura del alma», también llamada «crucifixión espiritual», momento de terrible desolación en que el alma se siente abandonada por Dios. Pero es precisamente en este estado pasivo, de aparente abandono, cuando se produce la *unión*, según Underhill, «el verdadero objetivo de la búsqueda mística», es decir, la fusión plena, con o sin éxtasis, con el objeto del «deseo esencial», en la terminología de otro experto, el antropólogo y teólogo Xavier Melloni (2009).

Este autor desarrolla el mismo esquema —vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva— para analizar los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y cómo estos se desarrollan siguiendo un claro esquema iniciático que él prefiere llamar *mistagogia* (el camino seguido en los antiguos misterios del mundo helénico). El examen monográfico detallado del texto de san Ignacio no deja lugar a dudas.

En un determinado momento de la obra citada, *La mistagogia de los Ejercicios* (2001), Melloni hace un comentario que, no por obvio, deja de ser relevante. Lo cito en toda su extensión por el impacto que me causó:

El esquema de las tres vías se halla en la base del crecimiento humano. Pensemos, por ejemplo, en el aprendizaje de una lengua, o de un instrumento de música, o en la conducción de un vehículo. En efecto, todo aprendizaje tiene un comienzo difícil (*vía purgativa*); le sigue una etapa que comienza a ser más amable y gratificante, en la que se empiezan a dar los primeros pasos, las primeras creaciones (*vía iluminativa*); y un término donde se produce una asimilación espontánea y connatural de lo aprendido que es lo que se llama «virtuosismo» (*vía unitiva*). Desde esta perspectiva, las tres vías representan tres estadios sucesivos que tienden a ser irreversibles. (2001: 27-28).

Digamos, para ir finalizando, que la vía o experiencia mística, con ciertas variantes según la tradición o el contexto religioso, está ampliamente extendida por los *ashrams* hindúes, los monasterios budistas y los *dojos* zen. También hay mística en la cábala judía y, por supuesto, en las *tarikas* sufíes y en las congregaciones contemplativas cristianas. Se trata, pues, de un fenómeno ampliamente documentado. En este sentido, los expertos en el tema enfatizan las similitudes y las constantes estructurales de dicha experiencia dondequiera que se dé: la dificultad del místico o de la mística para expresar lo que siente y vive a través del lenguaje convencional, poco apto para denotar la inefabilidad de la experiencia; la vivencia del místico como experiencia cumbre que se acompaña de un estado modificado o expandido de consciencia; la frecuencia o no del éxtasis, y la sensación del llamado «sentimiento oceánico» de fusión del propio yo con el Todo, así como su carácter totalizador. El místico o la mística penetra en el reino del misterio a través del conocimiento y la vivencia de lo sagrado, y para ello cuenta con su irrefrenable pasión y amor por fundirse con Dios. En otros casos, sin embargo, no hay esfuerzo personal: «Acaecíame», nos dirá Teresa de Jesús.

Con o sin esfuerzo, «se atisba — escribe Melloni (2009) — que la realidad emana de un Fondo trascendente e inmanente al que todo retorna sin cesar». De nuevo, la nostalgia de los orígenes.

Místicas laicas

En las tradiciones religiosas comunes (quizás con la excepción del zen, donde la iluminación puede producirse de forma instantánea), la experiencia mística es el resultado final de un largo proceso. En otros contextos, cotidianos o inducidos (a través de drogas o sustancias químicas), en cambio, la experiencia puede ser más rápida. No me resisto a copiar un fragmento de una poesía que he visto reproducida en diversos ensayos sobre la temática. Se titula «La Luz» y su autor, Eloy Sánchez Rosillo, parece emular el «acaecíame» de Teresa de Ávila. Dice así:

No se puede prever. Sucede siempre / cuando menos lo esperas [...] Resulta imprevisible. Nunca sabes / cuándo ni cómo ocurrirá [...] «Un día más», te dices. Y de pronto / se desata una luz poderosísima / en tu interior, y dejas de ser el hombre que eras / hace sólo un momento. El mundo ahora / es para ti distinto. Se dilata / mágicamente el tiempo [...] Una acuidad insólita / te habita el ser: todo está claro, todo / ocupa su lugar, todo coincide, y tú, sin lucha lo comprendes. Tal vez dura / un instante el milagro; después las cosas vuelven / a ser como eran antes de

que esta luz te diera / tanta verdad, tanta misericordia. / Mas te sientes conforme, limpio, feliz, salvado, / lleno de gratitud. Y cantas, cantas.

(Reproducido por J. Martín Velasco, 2004: 23.)

En otra dirección bastante distinta se sitúa la tradición iniciada por los beatniks en la década de 1950, continuada después por los hippies. Es una tradición que ha recibido distintas denominaciones, entre ellas las de «mística química» y «mística salvaje», y que consiste en alcanzar estados alterados o expandidos de consciencia mediante plantas alucinógenas (ahora denominadas enteógenas) o a través de síntesis químicas obtenidas en el laboratorio, como es el caso del LSD.

En 1959, Aldous Huxley, escritor, novelista y ensayista, siempre a la vanguardia de los movimientos contraculturales de la California de esos años escribe su clásico *Doors of Perception* (1954), traducido poco después al español con el título *Las puertas de la percepción*. Otros pioneros fueron el etnobotánico Richard Evans Shultes, estudiosos de los hongos psicoactivos mexicanos; Weston La Barre, antropólogo y autor de *The Peyote Cult*; Albert Hofmann, farmacólogo que sintetizó el LSD; Robert Gordon Wasson, ya citado, descubridor de María Sabina; Robert Graves, escritor y ensayista que se apuntó rápidamente a tal tipo de experiencias... Desde los años sesenta hay una amplísima literatura sobre el tema en la que han participado los etnobotánicos, antropólogos y farmacólogos ya mencionados, y también arqueólogos, psicólogos transpersonales, psiquiatras, psiconautas y escritores malditos y padres de la contracultura.

Finalmente, ¿cómo abordar el tema de la mística desde la etnografía y el trabajo de campo? Desde el principio me pareció que no era un buen método abordar al personal con un «¿y tú/usted es místico?», lo que me llevó a pensar en formas alternativas o indirectas de aproximación. La primera microetnografía se centró en un curso intensivo de meditación *vipassana*, que consistió en once días de silencio absoluto y 11 o 12 horas diarias de meditación según el sistema de Goenka, un gurú indio que aprendió a meditar en Birmania; en la segunda viñeta me centraré en unos ejercicios espirituales de san Ignacio que realicé en la Cova de Manresa en el otoño de 2013. La tercera descripción etnográfica, por último, versará sobre una de las experiencias de mística salvaje que, no por vicio, sino por puro y duro deber antropológico, me he visto obligado a vivenciar en algún momento de la presente investigación.

A modo de conclusión

Hasta aquí las cuatro vías presentadas por separado. Si ahora dejamos de verlas una por una y las enfocamos desde una perspectiva más global, inmediatamente percibimos cierto aire de familia entre ellas, y también entre las cuatro figuras que las protagonizan. Estas últimas páginas tienen por finalidad comentar las similitudes observadas.

Una primera característica común de las cuatro es la firme creencia que tienen en la existencia de otro mundo, paralelo, superior o superpuesto al que nosotros conocemos, vivimos o padecemos. Por otra parte, siguiendo una ideación de claras resonancias platónicas, ese otro mundo —el de las Ideas en Platón y sus seguidores— es el auténtico, el verdadero, al que hay que aspirar desde la burda copia en la que nos ha tocado vivir. Así, chamanes, gnósticos, monjes y místicos son figuras paradigmáticas porque comparten el mismo «deseo esencial», en palabras de Melloni.

Obsérvese que los cuatro personajes han sido elegidos y llamados para servir de intermediarios y han vivido o experimentado una vocación que los sitúa entre el más acá y el más allá, es decir, en el umbral. De ahí el carácter liminal que se expresa por medio de la afirmación que hemos escuchado o leído para definir a los cuatro arquetipos: «viven en este mundo, pero no son de este mundo». Tampoco es infrecuente que estos «seres del umbral», como los denominó Víctor Turner (1988), vivan su liminalidad de forma elitista y aristocrática, quizás por aquello de que «muchos son los llamados y pocos los escogidos». Sea como fuere, estos escogidos han sido adornados con los signos de la elección, de aquella llamada que siempre procede de seres o espíritus que moran en el más allá, en aquel mundo numinoso caracterizado por el «mysterium tremendum et fascinans», por citar de nuevo las palabras de R. Otto.

Por otra parte, este sentimiento de excepcionalidad se vincula muy estrechamente con la iniciación, aspecto absolutamente central en el tema que nos ocupa. Mircea Eliade, en su libro *Iniciaciones místicas* (1975), la definió de forma precisa:

Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas goza el neófito de una vida totalmente distinta de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*. (op. cit.: 10)

Ese dejar de ser lo que uno era para convertirse en otro es el objetivo esencial de la metamorfosis obligatoria que debe vivir y sufrir el iniciado. Gracias a ella morirá el hombre viejo que habita en él, para que pueda emerger el hombre nuevo que propicia el mismo rito de paso.

Es bien sabido también que en las iniciaciones tradicionales tribales el cuerpo del neófito juega un papel importantísimo, pues en buena medida las transformaciones sociales y simbólicas que deberá experimentar se inscriben y encarnan en su propio cuerpo. La primera condición es que el cuerpo del neófito sea sometido, dominado y controlado sin contemplaciones. Es ahí donde aparecen una serie de prácticas comunes que van del chamán al místico, pasando por el gnóstico y el monje, como los ayunos, abstinencias, vigiliadas, soledades, retiros, purificaciones múltiples y automortificaciones más o menos severas. El objetivo es siempre el mismo: habituar el propio cuerpo a tolerar el dolor y el sufrimiento, e incluso a desearlos. Este paso previo, el de domar y esclavizar el cuerpo, es imprescindible para afianzar el control de las emociones y de la mente, lo que se consigue a través de técnicas más sofisticadas como el yoga (y todas sus variedades), los modos de respiración, la puesta en marcha de formas diversas de meditación, el estricto control del habla y del silencio, la adopción de posturas corporales específicas, las técnicas de la oración perpetua o el canto, individual o colectivo, así como la danza extática que hemos visto en chamanes y monjes (los Hare Krisna principalmente) y en los sufís, con sus danzas giróvagas y su música mística.

La proliferación de estas técnicas de control corporal y psicológico, aplicadas en ciertos casos con mucha dureza —entrarían aquí las disciplinas, los cilicios y otros mecanismos de autotortura—, pueden dar lugar a esos cuerpos enfermos y desfallecidos de chamanes, monjes y monjas y místicos de todos los tiempos. Solo hay que echar una ojeada a la pintura o escultura católicas protagonizadas por mártires, monjes y monjas, santos y santas, o el mismo Jesucristo, para observar con toda su crudeza que los cuerpos torturados, sanguinolentos o crucificados no son la excepción, sino más bien la norma de la santidad.

Otros aspectos corporales directamente vinculados con la iniciación son la sexualidad, la alimentación y la indumentaria. Veámoslo a vuelapluma. Por lo que respecta al sexo, lo más

frecuente es su prohibición —el voto de castidad y el celibato—, pero también pueden darse variantes de homosexualidad ritual en las iniciaciones chamánicas y tribales —seguramente también en las no tribales—; en otros casos se apunta hacia la orgía y el libertinaje. Es sabido que algunos gnósticos antiguos optaron por este último camino. Convencidos de haber nacido *pneumáticos* (espirituales), consideraban irrelevante lo que hicieran o pudieran hacer con su cuerpo y su sexualidad. Otra variante, seguramente más conocida, es la representada por las corrientes tántricas —principalmente el tantra de la mano izquierda—, que permite o impulsa al *tantrika* a conculcar los preceptos más elementales de la ética brahmánica y tener sexo con una prostituta en período menstrual, y, ya en el colmo de la impureza ritual, fornicar en un cementerio o en un crematorio de cadáveres, es decir, en los espacios más polucionantes que se puedan imaginar.

También la alimentación y la indumentaria poseen características específicas en los contextos de iniciación, o una vez finalizada esta. En los ámbitos que nos ocupan, el vegetarianismo puede ser norma común, así como la prohibición de la ingesta de ciertos alimentos o bebidas. De todas formas, siempre me ha llamado la atención la especialización de determinadas órdenes o conventos en bebidas alcohólicas de alta o altísima graduación, como es el caso de la Gran Chartreuse, los licores elaborados en la Trapa o los mismos monjes de Montserrat, con sus Aromas. Asimismo, los trapenses se han convertido, al menos en Francia, en los abanderados del mundo de los quesos artesanales. También las monjas de clausura de distintas órdenes son las reinas de un variado repertorio de dulces, galletas, postres, mermeladas y otras *delicatessen* gastronómicas. Por último, y en la misma línea, es difícil olvidar que la cartuja de Scala Dei dio nombre a la comarca del Priorat, que posee, y no por casualidad, algunos de los mejores viñedos del país.

También la indumentaria. Gracias a una magnífica exposición del Musée du Quai Branly —*Les maîtres du désordre* (2012)— llevada al CaixaForum de Madrid con el título de *Maestros del caos: artistas y chamanes*, pude contemplar la vestimenta de los chamanes yakutos y tunguses, así como un amplísimo abanico de objetos y adornos, distinciones, símbolos y máscaras utilizados en los rituales y ceremoniales chamánicos del mundo entero. En el caso de monjes y monjas, el hábito ha sido, y en muchos casos continúa siendo, un elemento fundamental de su identidad. Pensemos en Francisco de Asís, que vestía túnicas pobres; la palabra «sufti», por otra parte, significa «lana», un tipo de vestido que en su contexto era signo de austeridad, pobreza y desapego (Bárcena, 2008).

En toda iniciación juega un papel fundamental el maestro iniciático, es decir, aquel sujeto experimentado que acompaña al neófito a lo largo del proceso ritual. De forma general, se puede afirmar que nadie se convierte en chamán, gnóstico o monje por sí mismo, sino gracias a otro chamán, gnóstico o monje que previamente ha pasado por el mismo proceso de formación e iniciación. En otras palabras, es el maestro iniciático quien legitima la ordenación y el camino que deberá seguir el aprendiz, ya sea el viejo chamán que controla a sus jóvenes discípulos, el maestro de novicios que conduce los pasos de los futuros monjes o el *sadhu* hindú que vive en su *ashram* rodeado de sus devotos. En cualquier caso, lo que se busca es un guía instructor, un maestro o gurú competente que garantice la filiación auténtica en la transmisión de los conocimientos. El aprendizaje de esos conocimientos a menudo se acompaña de pruebas y rituales específicos de sumisión y obediencia que el neófito debe aceptar sin rechistar. Un ejemplo que a menudo se cita para ilustrar el poder omnímodo del maestro sobre su discípulo es el de Marpa y Milarepa. El primero fue el maestro tibetano que exigió unas pruebas durísimas y extremas

a su discípulo Milarepa, que había emprendido el camino de la iluminación yóguica (Preciado, 1994, en *Vida de Milarepa*).

En síntesis, el maestro, director espiritual o confesor, también el *gurú*, el *swami* o el *sannyasi*, al igual que el *bodhisattva*, el *getxe* o el *rimpoche*, poseen una autoridad (casi) ilimitada sobre sus discípulos, ya que, según se cree, esta deriva directamente de dios, de los dioses o de los espíritus. Recuérdese que, al comentar los caminos arquetípicos concretos, aparecían también los aliados sobrenaturales en forma de animales de poder, espíritus elementales de la naturaleza, seres de luz y espíritus varios, ángeles, santos y otros entes celestiales, que, si bien moran en el más allá, están atentos a los deseos de los seres del umbral que aspiran a transitar hacia esas mismas dimensiones, y acuden para ayudarlos.

En este sentido, otra metáfora frecuente en los cuatro ámbitos presentados es la que compara la iniciación y la consiguiente profesionalización posterior con un largo viaje, con un camino que conduce a una exploración de largo alcance. Las descripciones más comunes indican que se trata de un recorrido áspero y penoso, plagado de riesgos y peligros de todo tipo. El chamán, por ejemplo, deberá superar los ataques de otros chamanes envidiosos o de los espíritus maléficos que pueblan los alrededores; recuérdese que el gnóstico, en su dura huida por los siete mundos en busca del *pleroma*, era perseguido sin tregua por el demiurgo o sus secuaces, los arcontes. El monje, a su vez, en su ascensión ascética, será atormentado hasta lo indecible por el Diablo y sus huestes diabólicas, celosas de su camino de perfección, tema que ha dado pábulo a una literatura piadosa inagotable. Por último, el místico deberá superar la «negra noche del alma», esa bajada a los infiernos que se le presenta precisamente cuando pensaba que tenía al alcance de la mano la fusión con la divinidad. Por supuesto, muchas de estas pruebas recuerdan las imágenes de la desmembración del cuerpo del chamán, del viaje o bajada a los infiernos, las ideas de muerte y resurrección, o la caída al pozo, al precipicio o el abandono en el desierto de buena parte de la literatura iniciática universal.

Pienso que de todo lo dicho no será difícil inferir que la iniciación no es un puro aprendizaje —como el que uno puede hacer en la escuela, en el instituto o en la universidad— y que en buena medida no se puede controlar; por el contrario, va acompañada de unas connotaciones existenciales profundas que afectan a la totalidad del ser, que debe dejarse llevar y abandonarse en y por la misma dinámica del proceso. Por supuesto, no hay iniciación posible si uno no desea iniciarse; pero, incluso así, el sujeto deja de ser dueño del proceso, y en este sentido no es exagerado decir que es la misma iniciación la que lo envuelve y domina.

Por último, quien llega al final del camino —el «camino del guerrero», en el caso del chamán— es quien se ha convertido en «hombre de conocimiento»; el gnóstico, por su parte, gracias al espíritu —el *pneuma*— que lo animaba y caracterizaba, se diferenciaba de los *psíquicos* (compuestos de alma y cuerpo, y solo de un pequeño destello de *pneuma*) y de los *hilicos*, los materialistas descartados de cualquier forma de salvación. En cambio, el *pneumático* se sentía un ser privilegiado y salvado de antemano. El monje, por su parte, es el atleta, el soldado o guerrero de Cristo que debe velar sus armas hasta el final de sus días y no cejar en la batalla. En Oriente, la senda del monje se ha calificado de «camino con corazón». También el místico debe batallar con su propio yo para extinguirlo y hacerse merecedor de la recompensa final.

Todos aquellos que superan tales pruebas y dificultades tienen acceso a un saber distinto y especial que hace que el iniciado pueda contemplar el mundo con unos ojos distintos al común de los mortales. Ha aprendido a ver, a intuir y a conocer un corpus de sabiduría no ordinaria, diferente, sagrada y reservada en exclusiva a los que, como él, han superado los escollos del camino. A través de los sueños y visiones, escuchando el silencio que habla, mediante la

iluminación, la imperturbabilidad, el trance o el éxtasis, accede a un mundo exterior o interior sobrecargado de mensajes y símbolos que le hablan y que difícilmente pueden ser leídos o comprendidos por el hombre común. Finalmente, mediante los estados modificados o expandidos de consciencia, el iniciado penetra en una realidad inefable que puede experimentar directamente. En otros términos, chamanes, gnósticos, monjes y místicos tienen el acceso abierto para comunicarse con otros mundos, con otras dimensiones, incluido el propio interior, y por encima de todo, para dialogar o fundirse con Dios, el Uno, el Absoluto, el Tao, el Único y, poder alcanzar, así, el retorno definitivo al Principio, al Origen, al Paraíso perdido, causa primera y última de su Nostalgia de los Orígenes.

Bibliografía

- ADAMI, V.H. (2014) *O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais*. Tesis doctoral. URV, DAFITS.
- ANÓNIMO (1981) *Relatos de un peregrino ruso*. Madrid: Taurus.
- ARNTZ, W.; CHASSE, B. y VICENTE, M. (2006) *¿Y tú qué sabes!?* Madrid: Palmyra.
- BÁRCENA, H. (2008) *El sufismo*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Biblia* (1968) *Sagrada Biblia* (versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga). Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos).
- CASTANEDA, C. (1974) [1968] *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaquí de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAMPION, F. (1993) «La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésoteriques», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 82: 205–222.
- CIRLOT, V. y GARÍ, B. (1999) *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca.
- COLOMBÁS, G. M. (1998) *El monacato primitivo*. Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos).
- DUMONT, L. (1970) «El renunciamento en las religiones de la India» (Apéndice B). En: *Homo Hierarchicus. Ensayos sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- ELIADE, M. (1975) *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.
- (1993) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESTRADA, A. (1977) *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, España, Argentina y Colombia: Siglo Veintiuno Editores.
- FAIVRE, A. (1992) *L'Ésoterisme*, Paris: PUF.
- (1996) *Accès de l'ésoterisme occidental* (2 vols.). Paris: Gallimard.
- FERICGLA, J. M. (2000) *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- FERICGLA, J. M. (ed.) (2008) *Textos. Nivel 1. X Seminario Internacional Estados Modificados de Consciencia, Psicoterapia y Conocimiento*. Societat d'Etnopsiquiatria Aplicada i Estudis Cognitius.

- FREUD, S. (1998) [1927] «El porvenir de una ilusión». En: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XXI.
- HAWKINS, B. K. (2003) *Budismo*. Madrid: Akal.
- HULME, K. (1958) *Historia de una monja*. Barcelona: Éxito.
- HUXLEY, A. (1956) *Las puertas de la percepción*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1948) *La philosophie éternelle*. Paris: Plon (trad. catalana: (2008) *La filosofia perenne. Una interpretació dels grans místics d'Orient i Occident*. Lleida: Pagès Editors).
- ; WASSON, R. G. y GRAVES, R. (2003) *La experiencia del éxtasis 1955–1963*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- JONAS, H. (2003) *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- KORNFELD, J. (2006) *Camino con corazón. Una guía a través de los peligros y promesas de la vida espiritual*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- LAURANT, J.-P. (1993) *L'ésoterisme*. Paris: Cerf.
- LENOIR, F. (2003) *Les Métamorphoses de Dieu*. Paris: Plon.
- LOISY, J. de (ed.) (2012) *Les maîtres du désordre* (catálogo de la exposición). Paris: Musée du Quai Branly.
- MARTÍN VELASCO, J. (2004) *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.
- MASOLIVER, A. (1978, 1980, 1981) *Història del monaquisme cristià* (3 vols.) Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MASSIGNON, L. (2000) *La pasión de Hallaj. Martir místico del Islam* (edición de Herbert Mason). Barcelona, Buenos Aires, México (orientalia): Paidós.
- MELLONI, J. (2001) *La mistagogia de los ejercicios*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae.
- (2009) *El deseo esencial*. Santander: Sal Terrae.
- MERLO, V. (2007) *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.
- MERTON, T. (1972) *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.
- MONTERRAT, J. (1983) *Los gnósticos* (2 vols.). Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Nouvel Observateur, Le* (2004) «Le grand retour de l'ésoterisme. De la kabbale au soufisme, de l'astrologie à la franc-maçonnerie, du spiritisme au New Age» (*dossier*), *Le nouvel observateur*, 2091. (Entrevista a Frédéric Lenoir).
- PANIKER, S. (2001) [1982] *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- PIÑERO, A.; MONTERRAT, J. y GARCÍA BAZÁN, F. (eds.) (2011) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I* (Tratados filosóficos y cosmológicos). Madrid: Trotta.
- PLADEVALL, A. i CATALÀ ROCA (1978) *Els monestirs catalans*. Barcelona: Destino.
- PRAT, J. (1990-91) «Lorde benedictí», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la Religió: ortodoxos, heretges i sectaris), 8: 12–29.
- (1992-93) «Fundadors religiosos: Reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la Religió: ortodoxos, heretges i sectaris), 9: 66–99.

- (1997) «Siguiendo los pasos de los Hare Krisna» e «Iniciación, liminalidad y experiencia sectaria». En: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- (2007) «El modelo providencial». En: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- (coord.) (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- PRATS, R. N. (ed.) (2001) «L'univers religiós tibetà». En: *Monestirs i Lames del Tíbet* (catálogo de la exposición). Barcelona: Fundació «la Caixa».
- PORFIRIO (2008) *Vida de Plotino* (en Plotino (2008) *Enéadas I-II*) Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- PUECH, H.-C. (1982) *En torno a la gnosis*. Madrid: Taurus.
- Regla de sant Benet* (1989) *Regla de sant Benet* (con prólogo y glosas para una relectura del abad Cassià M. Just). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SABÁN, M. J. (2013) *Maasé Bereshit. El misterio de la creación*. Buenos Aires: Ghione Impresores S.R.L.
- SCHATTUCK, C. (2002) *Hinduismo*. Madrid: Akal.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- UNDERHILL, E. (2006) *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la consciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- VIDA DE MILAREPA (1994) *Vida de Milarepa* (edición y traducción del tibetano de Iñaki Preciado Ydoeta). Barcelona: Anagrama.
- WASSON, R.G. (1957) «Seeking Magic Mushroom», *Life*, 13/05 (versión castellana: <www.imaginaria.org/wasson/wasson.htm>).