LILY LITVAK

MORSAMOR: UN VIAJE DE INICIACIÓN HACIA LA INDIA

«Et j'ai deux fois vainqueur traversé
l'Achéron»

Gérard de Nerval

Morsamor es una extraña y olvidada novela que Juan Valera publicó en 1899[1]. Allí aflora la atracción que el autor sintió durante años por la India[2] y por las teorías ocultistas[3]. A pesar de los muy buenos estudios que se han hecho de esta obra[4], aún no se ha analizado debidamente su temática iniciática, ni la significación que tiene en ella el país que se toma como meta del

[1] Cyrus C. DeCoster hace remontar la composición de esta novela a los años que van de 1887 a 1892. Véase «Un fragmento inédito de una versión más antigua de la novela de Valera *Morsamor*», en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes,* 27 (1956), 138-142.

[2] Valera escribió varias obras inspiradas en la India. Véase Sherman Eoff, «Juan Valera's Interest in the Orient», *HR,* 6 (1938), 193-205.

[3] Valera demostró siempre interés por el estudio de las religiones, desde la carta que escribe desde Rusia, fechada en San Petersburgo, 12 de febrero, 1857, en *Obras completas* (Madrid, 1958), III, 126-130. Había leído mucho sobre teosofía y ocultismo sobre todo en su estancia en la embajada de Viena. Véase la carta a Manuel Tamayo y Baus (Viena, 8 de junio, 1893), en Ramón Esquer Torres, «Para un epistolario Valera-Tamayo y Baus», *BRAE,* 39 (1959), 150. Véase sobre este tema E. Gómez de Baquero *(Andrenio)* («Crónica literaria», «La última novela de D. Juan Valera ¿Nuevo Persiles? El ocultismo en *Morsamor* y en otros libros del Sr. Valera», en *La España Moderna,* 9 [septiembre, 1889], 146-155) y el artículo necrológico de Emilia Pardo Bazán, «Don Juan Valera», en *La Lectura,* 6, núm. 3 (1906), 289. Sobre el ocultismo en España, véase Giovanni Allegra, «Ermete modernista. Occulttisti e Teosofisti in Spagna tra fine ottocento e primo novecento», *AION-SR,* 21, núm. 2 (1979), 357-415, y del mismo autor, «Sull 'influso dell'occultismo in Spagna (1893-1912)», Suplemento a *Vie della Tradizione,* 10, núm. 39 (1981), 3-47.

[4] Véase Germán Gullón, *El narrador en la novela del siglo XIX* (Madrid, 1976), págs. 149-173, y la introducción de Juan Bautista Avalle-Arce a su edición de *Morsamor* (Barcelona, 1970), págs. 9-35.

viaje: la India. Me parece que éstos son dos temas esenciales de esa novela que nos lleva, por medio de la alquimia, al Oriente en la época de la colonia portuguesa. Es un texto rico en datos históricos, descripciones geográficas, evocaciones pintorescas y recuentos de aventuras. Sin embargo, esas páginas se inspiran en la leyenda más que en la historia, más que en los acontecimientos verdaderos, en su significación mítica. Por ello se pueblan también de comentarios éticos y filosóficos, de consideraciones metafísicas, y de personajes que se convierten en formas fluidas e ilusorias.

La novela contiene múltiples errores. Valera ignora que en la India no hay bayaderas sino bailarinas sagradas, las *devadasi,* que no hay fakires sino *sâdhi*[5]. Como sus contemporáneos, a menudo confunde sistemas filosóficos diferentes; tomando el nirvana por la nada, tiñe de pesimismo romántico lo que escapa al pesimismo y al optimismo, en razón de que la metafísica escapa a las apreciaciones moralizantes. No importa; y tampoco empaña la creación la cantidad de elefantes, diamantes, vegetaciones exóticas, pintoresquismos ultraconvencionales. Lo que importa es la estructura iniciática que quiere dar Valera a su obra y el hecho de que por medio de ella logre expresar un mensaje espiritual personal, resumen de las polémicas que por entonces corrían por Europa.

Morsamor es esencialmente una novela basada en arquetipos de iniciación. Se une así a una larga cadena literaria que viene de *Las metamorfosis* de Apuleyo[6]. En el siglo XIX, encontramos muchas obras de esta estructura; *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis y *El vaso de oro* de Hoffman, por ejemplo. Incluso la concepción de la poesía del romanticismo alemán es netamente iniciática, al considerarla como expresión privilegiada de lo sa-

[5] Bayadera viene del portugués *bailadera* para designar a las bailarinas profesionales de la India. Fakir viene del árabe *faqir,* «pobre, hombre comprometido en una vía espiritual».

[6] Para la estructura iniciática en los cuentos consúltense Marc Soriano, *Les Contes de Perrault, culture savante et tradition populaire* (París, 1968); A. Van Gennep, *Les Rites de passage* (París, 1909); Aarne Thompson, *The Types of Folktale. A Classification and Bibliography* (Helsinki, 1961); Fernando Araujo, «Los orígenes de la Bella Durmiente del bosque y las princesas dormidas», en *La España Moderna* 20, núm. 232 (abril, 1908), 170-175; Mircea Eliade, *Naissances mystiques* (París, 1959). Es también obvia esa estructura en la literatura épica medieval, véase Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines* (París, 1969), páginas 238-239; P. Gallan, *Perceval et l'initiation* (París, 1972); T. Todorov, «La Quête du récit», en *Critique,* 25, núm. 262 (1969), 195-214.

grado. Lo mismo podemos decir de obras francesas como *Consuelo* de George Sand o *L'Homme qui rit* de Victor Hugo[7]. Emparenta además la novela de Valera con el pensamiento de Ballanche, *Les destinées* de Vigny, *La légende des siècles* de Hugo en el hecho de mostrar la búsqueda iniciática no sólo como empresa individual sino ligada a la historia de la humanidad.

Para abordar el estudio de *Morsamor* como novela iniciática y señalar el papel que en ella tiene la India, debemos precisar la significación etimológica de la palabra iniciación. Su origen latino indica que se trata de un comienzo. La palabra griega τελετή y el verbo τελεῖο muestran la meta de esta operación: «hacer perfecto». Resulta significativo que un verbo de la misma raíz τελετᾶν quiera decir «completar la vida», es decir, morir. Así se unen ambas etimologías en un mismo contexto: la iniciación es el comienzo de un estado que debe llevar al hombre a completar su vida y para ello debe antes morir.

Repasando los estudios etimológicos sobre pueblos primitivos y los que analizan los ritos iniciáticos de la francmasonería y de la alquimia[8], vemos que comparten un esquema de características generales que ofrece tres secuencias: la preparación, el viaje al más allá, y el nuevo nacimiento. La preparación conlleva el establecimiento de un lugar sagrado, alejado de las miradas y de los lugares profanos y adornado de símbolos que lo asimilan al más allá. El viaje supone la parte más compleja y larga; en su transcurso el novicio se somete a ritos que consisten en pruebas físicas y morales, y muchas veces, entre varias tribus, a torturas reales: entrada a alguna tumba o caverna, combate con una fiera, etc. Todo ello equivale a un descenso al infierno o retorno al caos

---

[7] Véanse Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme», *CIS* (Ginebra), núm. 4 (1964), págs. 22-40, y del mismo autor, «Chaos vaincu, Victor Hugo et le Roman initiatique», *BFLS,* 40, núm. 6 (1966), 320-339; S. Vierne, «Deux voyages initiatiques en 1864, *Laura* de G. Sand y *Le Voyage au centre de la terre* de Jules Verne», en *Hommage à George Sand* (París, 1969), págs. 101-114; también Léon Cellier, *L'Epopée humanitaire et les grands mythes romantiques* (París, 1971), y Vierne, *Jules Verne et le roman initiatique* (Genève, 1973).

[8] Véanse Eliade, *Naissances;* R. Fretigny y André Virel, *L'Imagerie mentale* (Ginebra, 1968); Robert Jaulin, *La Mort Sara* (París, 1967); también Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra* (Bruselas, 1913). Sobre la alquimia, Eliade, *Forgerons et alchimistes* (París, 1959); C. L. Burland, *Le Savoir caché des alchimistes* (París, 1969); R. Allan, *Aspects de l'alchimie traditionalle* (París, 1953); y C. G. Jung, *Psychologie et alchimie* (París, 1970).

primitivo. A la vuelta del viaje, el neófito ha renacido espiritualmente mejorado.

Morsamor obedece casi paso a paso al arquetipo iniciático. Empecemos por ver a los personajes que participan en la ceremonia alquímica: Morsamor, el neófito, no tiene valor verdadero sino cuando se le considera desde un punto de vista iniciático y no psicológico. No es el estudio de su carácter lo que importa, sino el equilibrio de sus fuerzas espirituales que le permitirá pasar a un estado superior. Poseedor de una personalidad gris y sin relieve, lo conocemos al principio con el nombre de Fray Miguel de Zuheros, un fraile en un convento sevillano que ve pasar su vida con tedio en espera de la muerte. Lo redime la inquietud que lo impele a buscar «fines más altos pero positivos y substanciosos»[9].

El siguiente personaje, el padre iniciático Fray Ambrosio de Utrera es, por el contrario, gran humanista, teólogo y erudito en magia, astrología y alquimia. Había descubierto «los grandes misterios y secretas propiedades y leyes de las cosas» (pág. 58).

Como en muchas obras iniciáticas, aparece un tercer personaje que acompaña al neófito en sus peripecias. Son a veces, como aquí, criados, y no para distinguir clases sociales, sino porque el papel que juegan debe mostrarlos ligados a las fuerzas naturales y a los instintos y no a una ciencia adquirida[10]. A Tiburcio lo conocemos con apariencia «de disfrazada andante damisela» (pág. 107) ligera alusión al hermafrodita que en el ocultismo representa al ser que posee las dos mitades del alma. Aparece asociado a fuerzas telúricas: «No sabemos si sólo por naturaleza o por virtud de la magia que había estudiado, gozaba de pasmosa aptitud para averiguarlo todo» (pág. 108). Hay a menudo en el relato indicaciones sobre su naturaleza mefistofélica que apuntan a poderes subterráneos puestos al servicio de la causa de Morsamor[11].

En la novela, como en las iniciaciones tribales, la ceremonia se caracteriza por su secreto, secreto acentuado temáticamente por motivos insistentes; criptogramas, manuscritos, lenguas her-

---

[9] Juan Valera, *Morsamor,* ed. Juan Bautista Avalle-Arce (Barcelona, 1970), pág. 56. Indico de aquí en adelante en el texto la página de la cita.

[10] Véanse ciertas novelas de Julio Verne de estructura iniciática: *Viaje al centro de la tierra, Viaje y aventuras del capitán Halteras, Veinte mil leguas de viaje submarino.*

[11] *Morsamor,* págs. 109, 143, 155, 223.

méticas. Valera menciona varias veces la impenetrabilidad de esas palabras, así como su procedencia antiquísima de civilizaciones orientales:

> la doctrina debe permanecer oculta y sólo transmitirse entre los iniciados por medio de misteriosos símbolos y para el vulgo indescifrables figuras... Todo está escrito hace más de sesenta siglos, pero son pocos, muy pocos, los que entienden lo escrito y lo interpretan. Hermes, tres veces grande, con un buril de diamante hecho ascua grabó todo lo substancial de la ciencia en una lámina de esmeralda y dejó escondida la lámina en la mayor de las pirámides de Egipto, en recóndito y estrecho aposento, adonde no podía llegarse sino por un revuelto e inextricable laberinto (pág. 80).

Habla también de la forma de llegar al conocimiento: «No había frase, ni giro, ni idioma capaz de expresar y de formular de modo sensible lo que el padre suponía haber aprendido o descubierto.» Y más adelante: «Quien anhelase poseer aquella ciencia... no podía adquirirla por la enseñanza oral o escrito de hombre alguno, sino descendiendo en su busca hasta los abismos donde quien la traía consigo la había alcanzado» (pág. 64). Estas citas prueban que la ciencia iniciática transmitida a través de los rituales es, antes que nada, un conocimiento íntimo, directo, y personal, sin relación con el conocimiento racional o lógico. Conocimiento realmente místico, respuesta a la gran pregunta que se plantea el hombre en su calidad de ser humano: su suerte después de la muerte.

La entrada en el dominio de la muerte ofrece, en las iniciaciones tribales, un tinte bastante dramático. A veces se acompaña por la pérdida del conocimiento, verdadera, simulada, o provocada de diversas maneras[12]. El shamanismo insiste en ello y la historia de Thepesios contada por Plutarco se acerca a estas técnicas. Así, en nuestra novela, el Padre Ambrosio explica que la muerte de Morsamor ha de ser aparente y no real, letargo profundísimo; deberá tenderse en el féretro y después de haber sido ungido con precioso bálsamo «así como la mariposa rompe la tela que la envuelve y sale convertida en mariposa, aparecerás tú, mozo robusto y capaz» (pág. 92). Usa aquel alquimista un símil ocultista, la mariposa como antiguo símbolo del alma. Así como la mariposa debe sufrir el estar encerrada en asqueroso

[12] Eliade, *Naissances*, págs. 44, 74-75.

gusano y después aletargarse (morir) en una crisálida, el alma debe sufrir el estar encerrada en el cuerpo y pasar por la muerte antes de conseguir la libertad en el reino del espíritu[13]. Por el poder de ciertas incomprensibles palabras —tenemos aquí el recurrente motivo de las lenguas impenetrables y su poder mágico—, Fray Miguel «muere» y vuelve a la vida remozado y fuerte como Morsamor.

En Lisboa pasa Morsamor por una serie de pruebas preparatorias. «Tú te has remozado», le dice Tiburcio, «para acometer grandes empresas que honren y glorifiquen a ti y a todo el linaje humano.» Le señala dos divisas que deberán inspirarlo: la de Fernando el Católico donde se rompe un nudo gordiano, y la de Carlos V con las columnas de Hércules y la frase *Plus ultra*[14]. En efecto, la iniciación de Morsamor deberá también pasar *plus ultra,* y esta frase queda inscrita como *Leitmotiv* en las acciones heroicas de la novela. Colón, con sus naves, había atravesado «el nunca surcado y tenebroso mar del Sargaso», y con sus descubrimientos hacía augurar «que la tierra... es mayor de lo que se pensaba y que todo lo oculto y misterioso que hasta entonces había habido en ella iba a revelarse» (pág. 53). Las acciones de Morsamor se inspiraban en las de los portugueses; ir hacia Oriente, a la cuna de la humanidad, y lograr la circunnavegación del globo: «preferiría yo... emprender... un propósito que me daría gloria nueva y sin rival entre los seres nacidos de mujer; la gloria de circunnavegar el planeta. Así probaría yo experimentalmente que no es enorme disco suspendido en el éter y asido por el eje de diamante a las cristalinas esferas que giran en torno suyo» (pág. 162).

Entre ambos pueblos el ir *plus ultra,* significaría «glorioso acontecimiento, el mayor y más trascendente de la historia humana después de la tempestuosa proclamación de la ley antigua en la cumbre del Sinaí, y después del tremendo drama del calvario que redimió a los hombres» (págs. 72-73).

El mismo deseo de traspasar los límites establecidos lo advertimos en las ideas religiosas del padre Ambrosio. Él no ve conflicto entre el ocultismo y el catolicismo. Su fe no era «para quedar en ella cobarde y ocioso», sino un apoyo «para más

[13] La identificación Psyche-mariposa proviene de la antigua Grecia, donde la palabra designaba tanto al alma como a una mariposa que giraba en torno a la luz y allí perecía.

[14] *Morsamor,* pág. 142.

atrevidas excursiones... y conquistas más gloriosas en las inmensas e ignoradas regiones donde el pensamiento humano ha de erigir un día su trono» (pág. 66). El interés del padre por el hermetismo muestra su aspiración por una revelación primordial que incluya no sólo a Moisés y la cábala, sino también a Platón, las religiones misteriosas de Egipto y Persia[15], y revela su insatisfacción con un «cristianismo provinciano», es decir, puramente occidental, así como su aspiración a una religión universalista, transhistórica, mítica.

El viaje iniciático comienza al embarcarse Morsamor y Tiburcio en Lisboa en dirección a Oriente. Los acompaña Donna Olimpia y Teletusa. Desde este momento abundan en el texto las referencias a mitologías de diversa procedencia. Lugares mitológicos, y cuán ricos: la Atlántida, los infiernos, el Gigante Adamastor (el Cabo de Buena Esperanza). Ambas mujeres quedan asociadas a figuras míticas, son «amazonas», «nereidas». Teletusa como nueva Herodías se aproxima con una bandeja con la cabeza del jabalí seguida de sus dos servidores Asmodeo y Belcebú; de Donna Olimpia se advierte que «como las deidades mitológicas, como los seres inmortales, su edad era casi un misterio». También se asocia con Venus, Circe, Medea, Minerva y Parabanú, emperatriz de las hadas. Tales referencias a mitos hacen que el viaje de iniciación se fundamente en una historia sagrada y quede fuera de las contingencias temporales y espaciales de la simple historia humana.

Las pruebas que deberá pasar Morsamor tienen un simbolismo patente. Se trata de purificar al neófito por los cuatro elementos[16]: el agua, la tierra, el aire, y el fuego. Como en los ritos arcaicos, el agua lo desembarazará de la pesadez de sus pasiones sensuales (es en el mar donde Morsamor «muere» ahogado por Donna Olimpia). El fuego purificará su alma (en un incendio hallará y perderá a Urbasi-Beatriz, la mujer espíritu), el aire lo librará de sus creencias intelectuales (tras la última tormenta que destroza su nave hallará Morsamor respuesta a sus interrogantes metafísicos, dejando de lado el razonamiento y confiando en su

[15] Véase Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

[16] Se encuentra este simbolismo en los ritos arcaicos. Véase Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (París, 1960), pág. 286. Eliade, *Naissances*, pág. 48. Es la masonería la que más estructurado tiene este ritual; posiblemente es una simbología totémica del desarrollo de la vida a través de entidades elementales tradicionales. Véase P. Manaon, *La Franc-maçonnerie* (París, 1967).

fe). La tierra por fin es el retorno a las formas elementales (tan sólo al salir del hipogeo podrá acceder a la prístina región de los Mahatmas).

La tierra y el agua son elementos principales en la novela. La tierra representa el volver al seno de la madre. Paracelso dijo: «quien quiera entrar en el reino de Dios debe primeramente entrar con su cuerpo en su madre y allí morir»[17]. En la alquimia la tierra es el lugar donde maduran los metales, labor que el alquimista trata de imitar. El oro añejo es el más puro, símbolo de inmortalidad y libertad absoluta[18]. En las iniciaciones tribales, hay una fosa, tumba o túnel por donde el neófito debe pasar. Papel fundamental desempeñan también las grutas, por donde los shamanes emprenden su viaje iniciático. Los lugares del culto de Mitra son subterráneos, como lo son los de Demeter, Dionisios, Atis y Cibeles[19]. El hipogeo enorme y laberíntico por donde entra Morsamor es un verdadero descenso a los infiernos con sus cámaras sepulcrales y habitaciones repletas de tesoros, ofrendas y estatuas de las divinidades de aquellos parajes[20]. Este lugar viene descrito como sitio de maravillosa belleza, conservada por privilegio especial de la tierra, y da sensación de protección por su bóveda rocosa, silencio, solidez y dureza. Alude al seno maternal de la tierra, y a un lazo de unión con el más allá[21].

El agua figura en la novela como otro de los elementos importantes. Un barco (alusivo a la barca de Caronte) lo hará atravesar el mar dos veces. La descripción del trayecto marino presenta al mar como espacio sin límites, imagen sensible del vacío del abismo y con la constante vecindad de la muerte[22]. Allí acontecerá un episodio arquetípico, la lucha con el monstruo marino cuando Donna Olimpia hace que Morsamor perezca. Recordemos que en muchos mitos el monstruo es femenino y acuático[23], generalmente una serpiente marina. Morsamor se

---

[17] Eliade, *Naissances,* págs. 121-123.

[18] Michel Caron y S. Hutin, *The Alchemists* (Nueva York, 1961), pág. 161.

[19] Eliade, *Naissances,* págs. 76-77 y 141, Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase* (París, 1951), pág. 420.

[20] *Morsamor,* pág. 212.

[21] Bachelard, *La Terre et les réveries du repos* (París, 1945).

[22] Bachelard, *L'eau et les rêves* (París, 1942); G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (París, 1967).

[23] En el caso de que el monstruo sea femenino, el rito indica netamente un *regressum and uterum;* véase Eliade, *Naissances,* págs. 109-110. Eliade destaca que los ritos y leyendas han conservado bien el mito como en el Kalevala, Jonás y la ballena, el Leviatán, etc.

ahoga en las aguas, líquido amniótico por excelencia. El pensamiento primitivo concibe un simbolismo acuático que se conserva en el bautismo cristiano; el entrar en las aguas supone integrarse al estado precósmico[24].

Además de los otros dos elementos con los que lucha Morsamor hay en la novela imágenes también arquetípicas e iniciáticas. La isla (Madeira en este caso) como lugar privilegiado, es la tierra que aflora en medio del mar y ello le da su misterio, su valor sagrado; simboliza el más allá. Píndaro cantó ya la felicidad del alma iniciada cuando llega a las islas de los bienaventurados, y el gozo descriptivo de Valera no desmerece del de su antecesor: «Mil lozanos y frondosos árboles subían hasta la cima del cerro que en el centro de la isla se alzaba... en cuya punta, destacándose sobre el limpio fondo del aire, resplandecía un blanco santuario de la Virgen, dorado ya por los casi horizontales rayos del sol naciente» (pág. 156).

La imagen del viaje sigue los arquetipos de las iniciaciones reales[25], así como el sentido geográfico del viaje, siempre hacia el Oriente[26]. El valor de esta dirección lo ha demostrado Jung: toda iniciación deberá repetir de una u otra forma esa generación primordial, el nacimiento del sol que hace salir al mundo del caos. Por fin, también como constante en las iniciaciones tenemos el encuentro del tesoro, que a veces en leyendas, cuentos y epopeyas aparece ligado o sustituido por el encuentro de la princesa. Jasón conquista el vellocino y a Medea[27], el vellocino gracias a Medea. Para Morsamor —recordemos que a la vuelta del viaje él hace llamar a su barco Argo—, Urbasi será el tesoro.

En las obras iniciáticas se suele llegar a lugares excepcionales e inexplorados, donde el sentimiento de lo edénico marca el final de la busca y un nuevo principio. Éste es el Cenobio de los Mahatmas en el Tíbet, y allí Morsamor recibirá la revelación suprema en las palabras del himno védico que escucha a su llegada. La iniciación cumple entonces sus tres propósitos: dar al neófito la renovación de sus fuerzas, el nacimiento a la vida social y la esperanza de la vida eterna. Una revelación de este tipo tan

---

[24] Eliade, *Mythes, rêve et mystères* (París, 1957), págs. 288-289.

[25] Eliade, *Naissances*, pág. 48.

[26] C. J. Jung y K. Kerenyi, *Introduction à l'essence de la mythologie* (París, 1968).

[27] C. J. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (Ginebra, 1967); Jean Pierre Richard, *Poésie et profondeur* (París, 1955), págs. 98-100.

sólo podía recibirse en la India: la India, con sus junglas y sus templos de oro, sus desiertos y sus ríos, sus accidentes geológicos y sus climas extremos, sus desmesuras y sus dioses multiformes; la India, con su polvo y su ceniza, sus tres mil castas, treinta y dos ciencias y sesenta y cuatro artes, sus ciento cincuenta lenguas y su lengua sagrada (el sánscrito), sus princesas rutilantes de perlas y sus leprosos, sus danzas, ritos, éxtasis, fue el gran hallazgo de la Eurgopa del siglo XIX[28]. El acontecimiento empieza con los descubrimientos lingüísticos, y se puede llevar hasta 1771 cuando Anquetil Duperron publica el *Zend avesta.* Es la primera vez que se logra forzar una de las lenguas maduras de Asia; treinta años más tarde, William Jones funda en Bengala la sociedad asiática y traduce los primeros textos sánscritos auténticos. Después, los acontecimientos se suceden vertiginosamente. En 1869 sale *Histoire de la linguistique* de Benfey; en 1875, los *Sacred Books of the East* editados por Max Müller; en 1870, la fundación de una biblioteca oriental en París; en 1875, la historia de la arquitectura hindú de Fergusson. En ese mismo año nace la Sociedad Teosófica de Mme. Blavatsky.

El mundo intelectual europeo se da cuenta inmediatamente de la importancia de los sucesos. «La Rennaissance Orientale» es el título que Edgar Quinet da en 1841 a un capítulo esencial de *Le Génie des religions.* Allí compara el papel de Lascaris con el de Anquetil y Jones, y el hallazgo de los manuscritos hindúes a *La Iliada* y *La Odisea.* Señala cómo en ellos encontraron los orientalistas una antigüedad profunda, filosófica, más poética que la de Grecia y Roma, y que surgía, esta vez, del fondo del Asia. El joven Hugo sigue el camino marcado por Eckstein, quien invitaba a los poetas románticos a inspirarse en dos fecundas fuentes, la Edad Media y el Oriente. Eckstein a su vez había recibido la consigna de Schlegel: «Es en Oriente donde debemos buscar el supremo romanticismo.» Aún no sabía sánscrito, pero cuando lo aprendió, fue él quien tomó la bandera de la cruzada oriental. Diez años más tarde Schopenhauer ratificaría: «la influencia de la literatura sánscrita en nuestro tiempo no sería menor que la del renacimiento de las letras griegas en el siglo XV»[29].

En España el interés por los diversos aspectos de la India es

---

[28] Véase Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (París, 1950).

[29] En *El mundo como voluntad y representación,* trad. A. Zozoya y E. González Blanco (Madrid, 1896-1902), I, 12.

intenso. Pompeyo Gener, en *Joventut,* estudia la evolución del pensamiento en el siglo XIX señalando la deuda hacia la India[30]. Soler y Rovirosa constituyen hermosos escenarios hinduizantes para la obra de Moraga, *Lohokeli*[31]. Alfredo Opisso, en su libro *Viajes a Oriente* (Barcelona, 1898), hace la apología de la extraña arquitectura de aquel país. En *La lectura,* Julián Juderías habla sobre el desarrollo del budismo y en esa misma revista se comenta la poesía védica[32]. No falta el nombre de Kipling, como en *Hispania,* donde aparece «Nanegay Doola» en traducción de Gargallo[33].

Hay que mencionar aquí el papel que tuvo la India (junto con el Japón y el Islam) en la revaluación de las artes antes llamadas bárbaras. Las publicaciones españolas revelan la querella teórica que suscitó una estética tan ajena a la visión imperante. Recordemos que en literatura el primer ataque a la estética clásica aparece en el prefacio a *Cromwell;* allí, y más tarde en *Les Orientales,* se da el golpe de gracia al helenismo, pidiendo que se le sustituya por la Edad Media y el Oriente. Se descubría en esas nuevas perspectivas un arte y una literatura basados en otros valores antes inexplorados por el Occidente. Pompeyo Gener califica a los poemas primitivos de la India de extraños y anormales, «literatura fabulosa y difícil, como lo es para el europeo el entrar a los bosques seculares del Himalaya». En la India, dice, el análisis es tan difícil como el apostolado y la conquista, es inútil tratar de abordar esas obras intelectualmente: «Pretender explicar esas mitologías colosales... es lo mismo que querer fijar las formas de las nubes en el cielo acumuladas en día tempestuoso. La inteligencia queda desconcertada... En la India la historia se ahoga en el mito. Ante el anillo de sandrococtus, el de los nibelungos es de una sencillez transparente»[34].

Pero de todas las causas de atracción a la India, la más poderosa era considerarla una página de los orígenes del mundo,

---

[30] «De Kant à Nietzsche», *Joventut,* núm. 9 (12 abril, 1900), págs. 328-329.

[31] Salvador Vilaregut, «En Soler i Rovirosa», en *Joventut,* núm. 42 (6 diciembre, 1900), págs. 678-681.

[32] «Revista de revistas», en *La Lectura,* 4 (enero, 1903), 156 y (marzo, 1903), 163.

[33] *Hispania,* 5, núm. 5 (15 marzo, 1903), 102-112, con dibujos de Frank Bramgwin.

[34] Pompeyo Gener, «Crónica europea», en *Pel y Ploma,* 1, núm. 12 (15 noviembre, 1900), 17.

de la historia primitiva del género humano[35]. Esto interesaba a la vez a teólogos, escritores, poetas, artistas, arqueólogos. Morsamor en su viaje, descendía por la escala de los tiempos para remontarse a más allá de lo primitivo, a los comienzos. Era entre esos pueblos «donde persistían y florecían aún la poesía y el saber y el arte de las edades divinas, cuando entendían los hombres que estaban en comunicación y trato con los dioses y con los genios». Esos pueblos, «combinando y fecundando esas aspiraciones y revelaciones primitivas... habían creado una portentosa cultura» (pág. 56). Desde que llega a la India, encuentra rastros del origen común de la humanidad. Le dice Narada: «Sin duda, eres puro y legítimo descendiente de egregios hermanos nuestros que en edad remota emigraron hasta las últimas regiones de Occidente desde la verde falda del Paropamiso» (pág. 204).

Como Müller, o Champollion, Morsamor trata de romper el secreto de lenguas herméticas y primitivas. Advierte su valor mágico, el poder que les viene de su pureza inicial pues no se encuentran, como nuestros idiomas modernos, gastados por el uso y limados por la razón: «las invenciones primitivas son las que no se pueden explicar humanamente... ¿Quién inventó el habla? ¿Quién la escritura? Estas y otras cosas por el estilo son las que no se comprenden ni se explican sin acudir a la enseñanza y a la revelación de Dios mismo, de los ángeles o de los genios» (pág. 168). Esos idiomas incorruptos tienen un poder que se va perdiendo poco a poco a través de los siglos. El ensalmo del alquimista eran unas palabras:

> que se han ido conservando por tradición oral... palabras del idioma primitivo que se hablaba mucho antes de Abraham, en Ur, de los Caldeos, y aun antes... La clave de este idioma se perdió ya... Un antiguo rey de Nínive, llamado Asurbanipal, formó una biblioteca de libros escritos en esta lengua, que era ya una lengua muerta, como el latín hoy entre nosotros, pero los libros... eran ya de una época de gran decadencia, cuando el mencionado primitivo idioma estaba corrompidísimo... En cambio, las palabras que yo he dicho son del idioma primitivo y puro, y no son signos arbitrarios, sino que tienen relación íntima y sustancial con los objetos que expresan o designan. De aquí el alboroto, la agitación y el tumulto de todas las cosas creadas cuando tales palabras se pronuncian (pág. 96).

[35] Fue Herder quien extendió la noción de la India como la cuna de las divinas infancias humanas.

La palabra se eleva a la categoría de mantra que transmitida por la cadena ininterrumpida de los maestros representa una fiel aproximación a las vibraciones creadoras. Una lengua normal no tendría ese poder, es idioma profano, gastado, inapto al juego de correspondencias, extranjero a los valores numéricos de las letras, cerrado a especulaciones metafísicas.

Al llegar al Cenobio, el viejo Mahatma se dirige a Morsamor en una lengua que nunca ha oído y que sorprendentemente entiende (¿el sánscrito?). Es porque el significado de las revelaciones le permite penetrar el misterio de los sonidos más allá de los niveles elementales de las lenguas. Las palabras en este episodio dejan de ser instrumentos de comunicación horizontal, brotan de los labios del Mahatma en su pureza original, en una lengua venerable y sabia, revestida de un sacralismo hermético.

Como hemos visto en la India se llega al origen de la humanidad, al de la lengua, al de la escritura, al de la música:

> Nadie me quitará de la cabeza... que si bien la música, como todas las demás artes, ha adelantado mucho en estos últimos tiempos, todavía hay en ella secretos misteriosos, descubiertos en las edades primitivas... Al oír estas trompetas se entrevé y se adivina la relación conocida en lo antiguo y desconocida hoy, entre la música y la arquitectura... No parece... milagro, lo que se cuenta de Anfión erigiendo al son de la música las murallas de Tebas, y lo que se cuenta de Josué derribando las murallas de Jericó a trompetazos... Sin duda aquella música profunda y sabiamente bárbara no estaba sólo en relación con la arquitectura, no era sólo una fuerza motriz, material, sino que era asimismo un pasmoso vehículo de la fuerza psíquica, transmitiendo con el aliento vital por el retorcido tubo de bronce el deseo imperioso del espíritu (págs. 182-183).

Valera comparte con sus coetáneos una obsesiva búsqueda de los orígenes. En unas notas que anteceden a la publicación de «El bermejino prehistórico», en *La Vanguardia,* en 1895[36], Valera mismo declara que entre las ciencias que más le gustan está la prehistoria, sobre todo aquella rama fundada en el estudio de los primitivos idiomas y en los documentos. Comenta las diversas teorías europeas sobre el nacimiento y el origen de la humanidad y del idioma primitivo, acotando: «Mi prurito a curiosear, me induce a leer cuantos libros nuevos van saliendo sobre esta materia, que no son pocos.» Discute a continuación las teorías de

[36] *La Vanguardia,* 15, núm. 4408 (17 agosto 1895), 3.

diversos investigadores de lenguas primitivas ibéricas: Luis José Velázquez, Manuel de Góngora y Martínez, Fita y Colomé.

Tenía razón Valera: en España abundan las noticias sobre estas materias; Fita y Colomé da su discurso en la Real Academia de la Historia sobre «El Gerundense y la España primitiva»[37]; *Nuestro tiempo* reporta las investigaciones de Pablo Patrón comparándolo con Max Müller y Champollion ([1902], pág. 929); el Cardenal González escribe en *La España Moderna* sobre «El lenguaje y la unidad de la especie humana» (2, núm. 23 [1890], 81-102).

Posiblemente el investigador español más interesante de aquellos años es Estanislao Sánchez Calvo, autor de los libros *Filosofía de lo maravilloso primitivo* (Madrid, 1899), y *Los nombres de los dioses. Indagaciones acerca del origen del lenguaje y de las religiones a la luz del éuskara y de los idiomas turanios* (Madrid, 1884). Sánchez Calvo plantea el problema de la lingüística en términos similares a los de Valera: «las palabras que hoy empleamos son monedas desgastadas por el roce de los siglos pero que habiendo sido acunadas en aquellas épocas remotas en donde no alcanzan ningún otro monumento histórico, nos permiten descifrar en su carcomida leyenda lo que pensaron, filosofaron y creyeron las primitivas gentes». En las lenguas está el archivo del pensamiento humano y las primitivas creencias; así, investiga las antiguas civilizaciones éuskara y turania, «gente de la que sólo quedan restos de monumentos megalíticos y su lengua. Por medio de estas lenguas y la lingüística comparada Calvo pretende llegar a la lengua primitiva de la cual brotan los nombres de los dioses»[38].

No podemos explanar aquí este tema, pero debemos señalar cómo las aspiraciones de la nueva literatura estaban muy próximas a lo que estaban haciendo la lingüística, la mitología comparada y la ciencia. Al leer estas líneas de Sánchez Calvo, nos damos cuenta de por qué Valle Inclán habla del encanto que tiene el vasco por traerle ecos de la edad de piedra; comprendemos los intentos de Mallarmé de devolver un sentido más puro a las palabras de la tribu, y las frases de Gregorio Martínez Sierra: «Las palabras... han caído de su primitiva nobleza y están villa-

[37] Fidel Fita y Colomé, *El Gerundense y la España primitiva. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia el 6 de julio de 1879* (Madrid, 1879).

[38] Cit. por Julio Cejador en «El mitógrafo, D. Estanislao Sánchez Calvo», en *Helios*, 1 (1904), 100.

namente oscurecidas y deformadas... y la misión de esto que llamamos modernismo literario... imagino que está en el trabajo de restauración, de regeneración, de reennoblecimiento de las palabras»[39]. Así exclama Rubén Darío: «Las voces que oigo, la música que me penetra y las formas y colores que veo con los ojos del alma, vienen del fondo de los siglos, y me llegan ahogadas, esfumadas y desteñidas por el largo viaje a través de muchas generaciones. Tengo la sensación de ser un alambique de esa belleza anciana»[40].

La constitución de una ciencia de los orígenes se logra en el siglo XIX, y la erudición no se contenta con las ciencias accesibles; se anexa la iconografía, la epigrafía, la paleografía; se fundan escuelas de arqueología. Llega el momento en que el país y la cultura no interesan sino por su raíz y su origen y mientras más alejado en los siglos, mejor. Es el momento de Frazer cuya *Rama dorada* se difundió mucho en la época[41]. En España se divulgan las teorías de Creuzer sobre el mito discutidas en *La Vanguardia* por J. Vidal y Jubert[42]. Esas ideas prolongaban y completaban la busca naturalista del origen de las especies, el sueño del biólogo por llegar al origen de la vida, el esfuerzo del geólogo y del astrónomo para entender el origen de la tierra y el universo. Desde un punto de vista psicológico revela la nostalgia de lo «primordial» que termina a veces en un materialismo absoluto. Es significativo que la historia comparada de las religiones empiece a mediados del siglo XIX, momento en que la propaganda materialista y positivista llega a su máximo. Comte publica su *Catechisme positiviste* en 1852 y su *Système de politique positive* entre 1855 y 1858. En 1855 aparece *Kraft und Stoff,* de Büchner, donde se demuestra que el alma y el espíritu son funciones orgánicas. Al año siguiente Max Müller saca sus *Essays in Compara-*

---

[39] G. Martínez Sierra, «El poble gris de Rusiñol», en *Helios,* 1, núm. 2 (1903), 386-387.

[40] Cit. por Sonya A. Ingwersen, «Light and Longing. Occultism, Heterodoxy and Modernism», Dis. Universidad de Texas, 1982.

[41] Véase John B. Vickery, *The Literary Impact of the Golden Bough* (Princeton, 1973).

[42] Frederic Creuzer fue el autor de la monumental *Religions de l'antiquité considerées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* (trad. del alemán en 1825). Para la discusión de estas ideas véase *La Vanguardia,* «La ciencia mitológica», 18, núm. 5287 (21 enero, 1898), 3; núm. 5297 (2 febrero, 1898), 4; núm. 5306 (6 febrero, 1898), 4; núm. 5313 (16 febrero, 1898), 4; núm. 5333 (8 marzo, 1898), 4; núm. 5351 (26 marzo, 1898), 4; núm. 5344 (19 marzo, 1898), 4.

tive Mythology, primer libro de religiones comparadas. En 1859 se publica *The Origin of Species,* de Darwin, y en 1862 *First Principles,* de Spencer, donde se explica la evolución del universo por la transformación misteriosa de una materia primordial desde un estado de homogeneidad indeterminada. Unos años después, un *best seller* de la época, *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* de Ernst Haeckel, donde se expresa una concepción mecanicista de la naturaleza, inspirada en Darwin. Mientras tanto, en la historia de las religiones, Müller en sus *Lectures on the Science of Languages,* presenta sus teorías sobre la mitología solar de los arios. En 1871 Edward Burnett Taylor publica su *Primitive Culture,* brillante reconstitución de los orígenes de las creencias religiosas. Sincronización significativa entre las ideologías materialistas y el creciente interés de la época por las formas arcaicas y orientales de aquellas religiones que orientan la necesidad de penetrar en el misterio de la materia para llegar al comienzo de todas las cosas. Desde un punto de vista se podía llegar a una conclusión estrictamente positivista, considerando al alma humana producto de la materia, no de Dios. Ésta es la opinión de Teletusa: «Nadie me quitará de la cabeza que la materia prima es única, sin que sean menester elementos distintos para producir las mil distintas cosas... Cierta fuerza que hay, reside o se pone en la materia prima, agita y ordena sus partecillas infinitamente sutiles, y de los diversos movimientos y coordinaciones de dichas partecillas, que los sabios llaman átomos, resulta la infinita variedad de los seres» (pág. 169).

Los positivistas, partiendo de conclusiones de este tipo, llegaban a cierto optimismo mesiánico en el que se combinaban el materialismo y la creencia en una evolución ilimitada. Ello no sólo era evidente en *L'Avenir de la science,* que Renan escribió a mediados del siglo XIX, sino también en los movimientos pararreligiosos de la segunda mitad de ese siglo, como el espiritismo (debuta en Nueva York en 1848), a la Sociedad Teosófica[43], que expresaban el mismo *Zeitgeist* que las ideologías evolucionistas.

Valera no acepta la solución positivista, y llega, por el contrario, a la idea del universo. Hay en su novela ecos de Schlegel

[43] La Sociedad Teosófica fue fundada en Nueva York en 1875 por Helena Petrovna Blavatsky. En su libro *Isis Unveiled* (1877), y sus otras voluminosas obras, esta visionaria ofrecía al mundo moderno una revelación ocultista en términos comprehensibles, una teoría de la evolución espiritual infinita a través de la metempsicosis y la iniciación progresiva.

y de Schelling sobre la incorporación de los elementos de tradiciones mitológicas de toda la humanidad en una santa humanidad primitiva. Llamaban la atención por entonces en Europa los parecidos doctrinales y legendarios entre el budismo y el cristianismo, y no faltan las comparaciones entre esas dos técnicas espirituales en las páginas de *Morsamor* —en Melinda, al hablar de la religión de Zoroastro, en Ceilán, donde Valera encuentra restos de un budismo primitivo. Habla Narada a Morsamor: «Tu pensamiento y tu creencia coinciden en el fondo con lo que nosotros pensamos y creemos, son radicalmente iguales, flores de la misma planta, frutos del mismo árbol. O ideas análogas nacidas de espíritus de idéntica condición y alta nobleza» (pág. 204). Para Valera, estas semejanzas apuntan siempre a la concepción de un Dios único, verificando a través de ellas la unidad fundamental de tradiciones, de ritos, de escritos y de cantos.

Valera señala que la religión de esos pueblos, pura en su condición más primitiva, se había corrompido con el tiempo, «la primitiva y sencilla religión que los *richis* habían formulado en sus himnos, vino a convertirse en complicadísimo sistema y en sutil teología» (pág. 201). Al llegar Morsamor al Cenobio, encuentra lo único auténtico y primitivo: la canción de los Vedas; la revelación de su viaje iniciático, unas palabras que, provenientes de la oscuridad de los siglos loan a un único Dios, como principio de todo. «Áureo germen de luz apareciste al principio, soberano del mundo. Llenaste la tierra y el cielo. ¿Eres tú el Dios a quien debemos ofrecer holocausto? Sobre todos los números te elevas cual Dios único» (pág. 254).

Morsamor se hace eco de las teorías de Max Müller al pensar que el *Rig Veda* reflejaba una frase primordial en la religión aria[44], y por ello uno de los estados más arcaicos de las creencias religiosas. Rechaza con horror las teorías de Sankaracharia, tomando partido en la polémica religiosa de fines del siglo XIX. Las palabras del mahatma son la base de la teoría preanimista desarrollada por entonces por el antropólogo británico Maret. Valera parece concordar más bien con las ideas de Andrew Lang, quien, en *The Making of Religion,* tomaba una posición antievo-

[44] Sin embargo, ya en 1870 Abel Bergaigne demostraba que los himnos védicos eran obra de una casta de sacerdotes extremadamente refinados y cultivados. Véase Max Müller, *Origine et développment de la religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde* (París, 1879).

lucionista y consideraba posible la presencia de un gran Dios no al fin, sino al principio de la historia humana[45].

Tras la revelación del Veda, aún le queda a Morsamor emprender el camino de vuelta, atravesar nuevamente el mar donde «muere» por el beso de Donna Olimpia. La frase de Valera, «Bien podemos asegurar que no murió Morsamor» (pág. 317) lo hace renacer en su convento, donde terminará sus días como Fray Miguel de Zuheros en un mísero estado de salud física pero mejorado espiritualmente tras haber encontrado las respuestas que buscaba en su iniciación. «Yo no dudo de mi inmortalidad individual y consciente... Y ahora, cuando mis ojos débiles y enfermos, apenas perciben la luz material... luz clarísima[46], procedente de foco increado, penetra e inunda mi mente, ilustrándola y enseñándole la verdad.» «Siento que se ha mejorado y casi transformado mi alma.» «Por cima de todo está Dios, y con Él y en Él la fe y la esperanza.» Fray Miguel descubre que toda su búsqueda iniciática había sido interior, una exploración a los abismos de su conciencia para luchar contra sus monstruos, el orgullo, la sensualidad, el descontento, a quienes por fin ha vencido: «Así yo en mi interior... vine yo a resignarme y a buscar y hallar dulce quietud y algo a modo de bienaventuranza en mi plena conformidad con los designios divinos» (págs. 328-330). Después de haber cumplido su iniciación, «pasa de réprobo a santo» y muere en el seno de la iglesia católica como Fray Miguel de Zuheros.

A pesar de esta muerte dentro de la ortodoxia católica, tal vez se podría resumir la búsqueda iniciática de Morsamor con una cita alquímica. Dice Salmon en su *Bibliothèque des philosophes chimiques* escrita en 1678:

> No es sino entre espinas que cortaremos esa rosa misteriosa. No podríamos entrar en ese rico jardín de las Hespérides... mas que después de haber derrotado al dragón que vigila siempre y que defiende la entrada.

---

[45] Lang había escrito dos obras que tuvieron gran éxito: *Custom and Myth* (1883) y *Modern Mythology* (1897); allí desacredita las teorías de Müller. Sin embargo, en 1898 publicó *The Making of Religion* donde rechaza el animismo y considera posible la creencia primitiva en un Gran Dios. Como Nietzsche veinte años antes, constataba la muerte de ese Dios al descubrir que su culto era débil y modesto y había sido reemplazado por el culto a divinidades menores.

[46] Véase en toda la novela la significación de la luz, imagen gnóstica. Aquí la luz clarísima lo ilumina, al principio de la novela, en la misma celda monástica: «La luz hería y lastimaba sus ojos, sin dejarle ver con distinción, claridad y deleite. Y aun esta amarga luz...» (pág. 88).

No podemos llegar a la conquista de ese vellocino de oro sino por las agitaciones y los escollos de ese mar desconocido, pasando entre rocas que chocan y combaten, y después de haber vencido a los terribles monstruos que lo guardan[47].

[*Hispanic Review,* 1985, 53, n.° 2, págs. 181-199.]

[47] Caro y Hutin, *The Alchemists,* págs. 133-134.