

RESEÑA DE / REVIEW OF: Jiménez Cid, Alejandro, *Paisajes del inframundo. La leyenda del agua de la vida en la Novela de Alejandro*. Madrid – Sevilla: UAM Ediciones – Editorial de la Universidad de Sevilla, 2023, 338 pp.

El presente libro es una adaptación como ensayo literario de uno de los temas más fascinantes para el autor que se derivó de su tesis doctoral, *Pervivencia y transmisión de elementos grecolatinos en el mito de Alejandro en la literatura Indo-Persa*, leída en la Universidad Complutense de Madrid en 2020.

El libro tiene como objetivo desentrañar el origen de un conglomerado de mitos que encontramos en las literaturas del Oriente Próximo Antiguo y la Tardoantigüedad, que cristalizan posteriormente en las literaturas siríacas, árabe y persa, que tiene que ver con la leyenda de Alejandro Magno y su viaje al País de las Tinieblas en pos del agua de la vida.

El libro se estructura en veinticuatro capítulos relativamente breves, que se leen con facilidad y que van desgranando el razonamiento y las hipótesis del autor de manera encadenada. Comienza narrando el complejo y vertiginoso proceso de mitificación de Alejandro y su perfil psicológico, centrado en un ansia infinita por lo desconocido: en la Antigüedad tardía ese anhelo propio de la tragedia, ese *pothos*, pasa a teñirse de los elementos narrativos del cuento de hadas. El anhelo irresistible de Alejandro le lleva a ver mundo, la mayor cantidad de mundo posible. En la literatura tardía, estos mundos son fantásticos, imaginarios y liminares; es sabido que el imaginario griego poblaba estos límites de geografías horribles. Después de este perfil de Alejandro, el autor (A.) se centra en la *Novela de Alejandro* de Pseudo-Calístenes. El A. defiende que la novela griega tuvo que tener orígenes egipcios y se muestra partidario de la hipótesis de Merkelbach (1962) que postula que la novela griega es una reiteración de los viajes y peripecias del mito de Isis y Osiris. El origen alejandrino vendría avalado por la centralidad que dicha ciudad asume en el nuevo mundo ideológico y religioso creado en el helenismo, con el neoplatonismo en cabeza, en el que lo mágico de la leyenda de Alejandro encuentra todo su sentido. En el capítulo 6 aprovecha para hacer un resumen muy claro de la enrevesada historia de la transmisión textual de la *Novela de Alejandro*, con especial referencia a los tres episodios más fantásticos: el viaje submarino de Alejandro, el viaje aéreo y el viaje en búsqueda del manantial de la inmortalidad en el país de la oscuridad y, muy en particular, la historia del cocinero que se baña en el manantial y obtiene la inmortalidad. A partir de aquí el A. se centra en narrar la fortuna de la *Novela de Alejandro* en otras tradiciones culturales y religiosas: en el Islam (cap. 7), donde explica la inclusión del personaje del Bicornio en la azora 18 del Corán; en las versiones árabes, el episodio de la búsqueda de la fuente de la inmortalidad se convirtió en un elemento central; el personaje de Jádír cobra una relevancia extraordinaria y, por el contrario, desaparece el personaje del cocinero y del pez que vuelve a la vida.

Posteriormente, en dos capítulos no consecutivos, el 8 y el 14, trata sobre la fortuna de la vida de Alejandro en la gran literatura persa medieval: pese a ser considerado uno de los grandes enemigos de la tradición religiosa zoroastriana, en la Persia islamizada Alejandro

dio lugar a una producción literaria relevante. El A. supone, aunque no es un dato seguro, que la *Novela de Alejandro* llegó a la corte sasánida de la mano de los cristianos de la Iglesia apostólica de Oriente, los mal llamados nestorianos. En este momento se produce el primer gran salto hipotético del A., pues propone (p. 88) la existencia de una versión pahlaví de la *Novela de Alejandro*, de la que no tenemos ninguna prueba ni textual ni documental y el único dato que le sirve para sustentar dicha afirmación es que el Eskandar (Alejandro) de Ferdusí es un devoto cristiano, lo que le vale para suponer que Ferdusí manejó la hipotética traducción al pahlaví de los monjes nestorianos. Esta hipótesis es muy arriesgada y poco verosímil, pues por una parte explica de manera correcta la situación de los cristianos en la corte sasánida, que pasaron de una persecución inicial con los primeros reyes sasánidas, quienes los consideraban agentes del Imperio bizantino, a una situación de relativa comodidad en la corte sasánida, sobre todo cuando casi todos los cristianos del Imperio se asimilaron a la mal llamada Iglesia nestoriana. Sin embargo, el A. defiende que la hipotética traducción de la *Novela de Alejandro* al pahlaví sería algo así como un acto de subversión de los cristianos en la corte sasánida donde el zoroastrismo era una especie de religión de Estado, lo que viene a ser contradictorio con la citada posición influyente y cómoda de la jerarquía nestoriana en la corte sasánida. Por otra parte, la lengua de cultura de los cristianos de la Iglesia apostólica de Oriente nunca fue el pahlaví, que siempre estuvo vinculado con la tradición religiosa y literaria del zoroastrismo, sino el arameo y el griego primero, y el persa después; y el persa de la gran literatura no es la evolución histórica del pahlaví, como afirma el A. en la p. 89. La otra gran derivada exitosa de la *Novela de Alejandro* en Persia tiene que ver con su búsqueda espiritual, muy del gusto de la tradición sufi, y el aspecto destacable del Eskandar de Nezamí. En este autor sí que se encuentra una prueba creíble de una versión de la leyenda de Alejandro creada o desarrollada en ámbito zoroastriano, pues Nezamí cuenta el viaje de Alejandro al País de las Tinieblas en tres versiones, la zoroastriana, la cristiana y la árabe.

El otro gran salto hipotético que emprende el A. comienza a partir del cap. 9, cuando defiende que la búsqueda de la inmortalidad que hace el Alejandro de la *Novela* es la misma que lleva a Gilgamesh a realizar un recorrido iniciático para buscar la inmortalidad. Esto lleva al A. a proponer la existencia de una versión aramea igualmente hipotética que habría sido la continuadora de la tradición cuneiforme en la que el *Poema de Gilgamesh* existió y se copió hasta los siglos II-I a. C. Incluso llega a suponer que en dicha versión aramea el nombre de Gilgamesh se pudo cambiar por el de Alejandro. Esta hipotética versión aramea dio lugar tanto a la derivación de la leyenda de Alejandro que encontramos en el *Talmud* babilonio, en cuyo tratado *Tamid* encontramos también el viaje de Alejandro por el país de la oscuridad en búsqueda del agua de la inmortalidad, como la recensión beta de la *Novela* de Pseudo-Calístenes. El capítulo 10 concluye con la identificación del Enoc de las tradiciones apócrifas con el Jádír auxiliar del Bicornes (= Alejandro) de la versión coránica.

Para introducir la historia de las versiones árabes de la *Novela de Alejandro*, el A. hace una muy interesante historia de la vida cultural e importancia en la transmisión del conocimiento antiguo de las ciudades de Edesa, donde pudo realizarse la versión siríaca de la *Novela de Alejandro* y de Harrán, donde el paganismo y el neoplatonismo se mantuvieron vivos hasta el siglo X y donde también es posible que la *Novela de Alejandro* se vertiera al árabe. El tercer salto arriesgado del A. se realiza en relación con una de las

versiones árabes: en una de las versiones de la historia del personaje de Buluqiya, rey de los judíos también asimilado a Alejandro, justamente la más dudosa desde el punto de vista filológico, pues se encuentra en la traducción al francés de *Las Mil y una noches* hecha por Mandrus en 1899-1904 a partir de unos manuscritos egipcios no identificados, se encuentra un pasaje en el que Buluqiya viaja al País de las Tinieblas para beber de la Fuente de la Vida con ayuda del Anillo de Salomón. El A. enumera los puntos de comparación entre el viaje de Gilgamesh y el de Buluqiya que estudia. Igualmente remite el pasaje coránico de la azora 18 de Moisés y el pez a una fuente última que se encontraría también en la leyenda de Gilgamesh, en la que Utanapishti se transforma ahora en el auxiliar Jádír. En este pasaje coránico, el pez de Moisés se corresponde con la figura del cocinero de Alejandro, quien en el Corán se desdobra en dos figuras, Moisés y el Bicornio, del que ya se ha hablado.

A partir del capítulo 15 el A. identifica los elementos del viaje de Alejandro al País de las Tinieblas con elementos arquetípicos de la psique humana y con experiencias psicológicas de carácter universal. En concreto, siendo dicho viaje una continuación de una catábasis de la tradición literaria griega, no sería más que una plasmación de un ritual iniciático, en el que el viajero desciende de nuevo al útero materno, desde el que el iniciado renace transformado, divinizado o inmortal. En suma, el A. propone que toda la narración se corresponde con una descripción, con rasgos universales, de la llamada experiencia cercana a la muerte (ECM); se basa para ello en la comparación con las instrucciones de las laminillas órficas, que también culminan con el encuentro con la fuente de la que se debe beber, la de Mnemósine. En todas estas tradiciones hay un árbol, que también aparece en la Leyenda de Alejandro: es también un arquetipo del eje del conocimiento, una escalera hacia el cielo. Del mismo modo, el agua de la fuente en todas las tradiciones es símbolo de la gracia divina. El A. identifica los guardianes de la fuente de Mnemósine como pájaros que la sobrevuelan y eso le sirve para enlazar con los pájaros que interrogan a Alejandro en distintas versiones de la leyenda. Al ser los pájaros una representación arquetípica del alma, la entrevista de Alejandro con los pájaros es una suerte de interrogatorio con su propia conciencia, una disociación similar a la que se produce cuando el difunto zoroastriano entra en diálogo con su propia *daēnā* o autoconciencia religiosa a los tres días de su muerte.

A partir del capítulo 21 el A. explora las posibilidades comparativas que le ofrece la figura del pez que se le cae en el agua de la vida al cocinero de Alejandro y que revive milagrosamente. Según el A. el origen del símbolo del pez en el cristianismo para representar a Jesucristo no solo tiene que ver con su valor anagramático, sino que es una conservación del pez renacido que aparece en la *Novela de Alejandro*, en una comparación en la que parece confundir símbolo religioso con elemento del culto: entre los cristianos primitivos no existía un culto al pez como tal. Este valor religioso de los peces le permite enlazar con la existencia de estanques sagrados en los templos de Oriente próximo y la presencia en ellos de peces y vincular este culto a la diosa pez con el nacimiento de la eucaristía cristiana. Esta Atargatis o diosa pez es, en resumidas cuentas, el principio arquetípico femenino que no puede faltar, según Jung, en un relato mítico, transformada en Kalé, la hija de Alejandro. El A. se esfuerza en demostrar que el cocinero que bebe de la Fuente de la Inmortalidad es equiparable a la del mito de Glauco de Antedón, que come una hierba divina que le provoca una locura divina que le lleva a

arrojarse por un acantilado y se convierte en una deidad marina, mitad hombre mitad pez. Finalmente, liga el personaje de Glauco con el Jádir de la tradición islámica, personaje cuya fortuna en la literatura árabe estudia a partir del capítulo 23. Jádir no solo se funde con el auxiliar de Alejandro en la *Novela*, sino que además incorpora una serie de rasgos propios de una divinidad de la fertilidad y la primavera. Además, sus rasgos de eterno buscador de la verdad lo asimilan a Hermes, sobre todo como protector de los viajeros y como profeta secreto depositario de la doctrina esotérica de la religión. Así pues, en el viaje iniciático al País de las Tinieblas, el buscador se escinde en dos personajes: el alma inferior, Alejandro, apegado a los bienes materiales, y el alma pura, Jádir, que asciende cada vez más una vez conseguido el logro espiritual. Por su vinculación con la vegetación y la refluoración, se relacionaría también con otros dioses que renacen presentes en las tradiciones religiosas de Oriente próximo antiguo: Tamnuz-Atis-Adonis. Otros rasgos, como el ascenso celestial, lo vincularían con el coránico Idris, con el apócrifo Enoc y con el profeta Elías.

El capítulo 24 sirve para hacer una gran conclusión de todas las propuestas que se han ido desgranando en el libro en forma de un mapa del Más Allá creado a partir de todo el conglomerado de leyendas de procedentes de las tradiciones de Egipto, Sumer, mundo tardoantiguo y aquellas conservadas por los paganos neoplatónicos que perviven en Harrán hasta el siglo X d. C. El A. propone, en conclusión, que hay rasgos generales en todas las leyendas que proceden de la experiencia cercana a la muerte (ECM), como son la oscuridad y la humedad; otros son de origen histórico, sobre todo los rasgos que tienen que ver con la dualidad alma y cuerpo y las concepciones escatológicas vinculadas al juicio particular; y hay elementos de origen prehistórico, en concreto, todos los rasgos de carácter chamánico y las conversiones teriomórficas del relato.

El libro va acompañado de una extensa bibliografía y el aparato erudito nunca aplasta al lector, sino que va acompañando, de manera acompasada, la ágil redacción y encadenación de hipótesis del libro. Sin embargo, hemos detectado más de un salto hipotético en el vacío y las identificaciones que se hacen en la parte final de la obra con figuras arquetípicas reducen el valor innegablemente positivo de un brillante ejercicio de literatura comparada.

Juan Antonio Álvarez Pedrosa
Universidad Complutense de Madrid
japedros@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3833-9416>