

FANTASMAS CLÁSICOS. LOS CUENTOS DE PLINIO EL JOVEN Y GAN BAO

Ana Piñán Álvarez

「古典的な亡霊」 —小プリニウスと干宝の物語—

古代文明が形成される中で、死生観という大変重要な概念が確立されました。例えば、古代ローマや古代中国にも死後の霊魂が生き続ける考えが定着し、霊魂を幽冥界に送り出すために、葬儀の儀式を行うのが必要だとされていました。霊魂が幽冥界にたどり着けないと、現世に居残り、亡霊へとになってしまうからです。

このような理由から、古代ローマ文学と古代中国文学では亡霊についての物語を数多く見つけることが出来ます。古代ローマ文学においては、おそらく小プリニウスが書いた手紙が最も有名だとされています。古代中国文学では干宝の「捜神記」が最も代表的です。小プリニウスの手紙と「捜神記」の物語の比較を通じ、古代ローマと古代中国の亡霊に対しての理念と、両作品の文学的な特徴についての言及が本論文の目的です。

INTRODUCCIÓN

Lovecraft abre su ensayo *El horror sobrenatural en la literatura* con esta conocida afirmación: “La emoción más antigua y más fuerte de la humanidad es el miedo, y el miedo más antiguo y más fuerte es el miedo a lo desconocido”. Poniendo énfasis en el adjetivo “antiguo”, queremos dedicar esta pequeña investigación al “miedo” que desde tiempos inmemoriales porta la muerte, cuya materialización en la creencia en fantasmas y aparecidos muestra un firme arraigo desde la Antigüedad.

Así pues, con el presente artículo nos proponemos un análisis de los fantasmas en la literatura del Mundo Antiguo, concretamente de Roma y de China. Para ello, articularemos este estudio en cinco apartados. El primero de ellos abarcará el pensamiento acerca de la muerte y su concreción en la creencia en fantasmas dentro del mundo grecolatino, mientras que el segundo hará lo propio con el mundo de la antigua China. A través de estos dos capítulos, pretendemos poner de relieve la intrínseca dependencia que manifiesta la creencia en los fantasmas de los postulados relativos a la muerte y sus consustanciales ritos funerarios.

El tercer y el cuarto capítulo los dedicaremos a las principales obras literarias que dieron cauce a la creencia en fantasmas en Roma y en China, con el fin de presentar a los autores y obras más representativos y poner de relieve las circunstancias más frecuentes que dan pie a la aparición de fantasmas en la literatura del Mundo Antiguo.

Por último, en el quinto capítulo realizaremos un cotejo de dos significativos cuentos de fantasmas. El primero es la carta 27 del capítulo VII de las *Epístolas* de Plinio el Joven, considerado un texto “fundacional” en lo que a cuento de fantasmas se refiere por su reescritura en las letras modernas. El segundo texto es el relato número 384 perteneciente a la antología *Soushenji* de Gan Bao, valorada como la compilación más importante de cuentos sobre acontecimientos anómalos, denominados *zhiguai*, y particularmente célebres en la China de las Seis Dinastías. Mediante el análisis comparativo de estos dos

cuentos, bastante semejantes entre sí, perseguimos descubrir los elementos comunes en estos relatos sobre aparecidos en las antiguas Roma y China, al mismo tiempo que extraer los puntos divergentes que singularizan los cuentos de fantasmas de ambas literaturas.

1. EN TORNO A LA MUERTE Y LA CREENCIA EN LOS FANTASMAS EN LA ANTIGÜEDAD GRECOLATINA.

El origen de la creencia en fantasmas hay que buscarlo en el propio pensamiento acerca de la muerte y del tránsito al otro mundo de las civilizaciones antiguas. En palabras de Buxton: “Las prácticas y creencias sobre cómo tratar a los muertos, o sobre lo que ocurre tanto al cuerpo como a cualquier otro aspecto de una persona muerta añadido al cuerpo (por ejemplo, el alma o espíritu), determinan la forma en que cada cultura concibe la posibilidad de que una «réplica» de una persona muerta podría, bajo circunstancias especiales, volver al mundo de los vivos” (Buxton, 2014: 41). El desconcierto y la inquietud ante la muerte ocasionan un desorden en las sociedades humanas que trata de invertirse a través de unos ritos funerarios que conduzcan al difunto a su “lugar correcto”: la tumba en el caso del cuerpo, y el otro mundo en el caso del alma o el espíritu (Buxton, R, 2014:42-43)”. Del éxito de esta transición dependerá, por tanto, la reubicación de las personas muertas en el lugar que les corresponde y la garantía de su ausencia en el mundo de los vivos.

La creencia en fantasmas y aparecidos cuenta con una larga historia avalada por un gran número de textos clásicos entre los que se encuentran algunas de las grandes obras de la literatura universal como la *Iliada* o la *Odisea*. Efectivamente, la antigua Grecia sería un buen punto de arranque para la creencia en fantasmas en las civilizaciones occidentales, si bien, como señala Buxton, la caracterización de la apariencia de los fantasmas, así como la del Inframundo se halla llena de contradicciones por las diferencias en la representación que de ambas hacen los distintos autores (Buxton, R,

2014:44-45). A pesar de esta imprecisión en cuanto a la imagen de los fantasmas, es posible distinguir dos categorías en los muertos que regresan al mundo de los vivos: quienes lo hacen espontáneamente y quienes son invocados (Buxton, R, 2014:45). De los fantasmas que regresan de manera espontánea, señala Buxton cinco tipos: los que no han sido enterrados (*ataphoi*); los que buscan venganza por una muerte violenta (*biaiothanatoi*); los que mueren “insatisfechos” (*aoroi*), generalmente mujeres que murieron sin hijos llamadas Lamia, Gelo o Mormo; los que regresan con el propósito de hacer una advertencia; y los que realizan su vagabundeo en el festival de las Antesterias (Buxton, R, 2014:48-49). Respecto a los fantasmas que son invocados deliberadamente, su convocatoria necromántica tenía como fin la consecución de información y solía efectuarse bien en la tumba, bien en lugares específicos de acceso al más allá (Buxton, R, 2014:50).

La práctica necromántica y la creencia en la existencia de muertos sin descanso hunde sus raíces en lo más profundo del pensamiento colectivo griego y se halla registrado por escrito ya desde el siglo VIII a. C. en el canto II de la *Odisea*, cuando Ulises hace regresar el alma del adivino Tiresias (Martín, 2014: 67). Además de los rituales necrománticos, los griegos invocaban el alma de los difuntos mediante las *defixiones* o tablillas de maldición con las que se pretendía “influir en seres supernaturales para beneficio de quien realiza el rito o de su cliente” (Martín, 2014: 71). Las maldiciones que requerían de la ayuda de un muerto sin descanso solían efectuarse con tres propósitos fundamentales: la consecución amorosa de una persona, la aniquilación de un rival o la consulta sobre el futuro (Martín, 2014: 72). La intervención del alma del difunto podía ser directa, cumpliendo por sí misma la petición de quien lo convocaba o bien indirecta, actuando como punto de enlace entre el realizador de la maldición y los dioses del inframundo (Martín, 2014: 72).

En la antigua Grecia, por lo tanto, la creencia en fantasmas formaba parte de las prácticas y los rituales religiosos dentro de los cuales esta cobraba sentido y es el propio contexto religioso el que mantenía a los muertos en su lugar y el que otorgaba las pautas y estrategias en el caso de producirse un encuentro fantasmal (Buxton, R, 2014:52). Además, en el mundo griego las leyes de Selino (*ca.* 460 a. C.) y de Cirene (*ca.* 300 a. C.) establecían el protocolo a seguir para apaciguar a los muertos, de manera que la información acerca de los fantasmas estaba perfectamente reglamentada (Ogden, 2014, 105). No ocurre así en el mundo romano, el cual carece de una legislación que regule la política fantasmal, pero los tradicionales ritos de los *Lemuria* (el 9, 11 y 13 de mayo) así como las *Declamationes maiores* (siglo IV a. C.), atribuidas a Quintiliano, proporcionan los métodos necesarios para sosegar a los muertos sin descanso (Ogden, 2014, 105). Los ritos destinados a los muertos cobran gran importancia en Roma, pues “el muerto es considerado impuro y peligroso, y por tanto hay que congraciarse con él, o causará más de una fechoría; es causante de epidemias, de casos de locura y de posesión [...] Si se descuidan los ritos propiciatorios, los difuntos se vengán” (Lecoteux, 1999: 26).

El derecho romano decreta que el alma no parte inmediatamente del cuerpo del difunto, por lo que es imprescindible la realización de unos complejos ritos funerarios como la celebración del sacrificio del noveno día junto a la tumba o el respeto del tiempo de duelo que incluye la imposibilidad de volver a casarse la viuda hasta que el mismo finalice (Lecoteux, 1999: 26-27). El cumplimiento a rajatabla de los ritos funerarios era un requisito indispensable para la tranquilidad de la familia, dado que se creía que los difuntos pueden “regresar y actuar cuando no les satisface la forma de su óbito o la conducta de los vivos” (Lecoteux, 1999: 32). De este modo, los llamados «mal muertos»: las personas que han fallecido a causa de una muerte violenta, las que han muerto de manera prematura (*immatura*) y las que no han recibido sepultura (*insepulti*), se

convierten en fantasmas potenciales que regresan clamando venganza, pidiendo sepultura o bien manifestando insatisfacción ante su fallecimiento (Lecoteux, 199: 27 y 29).

De la misma manera que en la *Iliada* y la *Odisea* se convierten en registros antiguos de la creencia en fantasmas en el mundo griego, también la *Eneida* (19 a. C.) lo es para el mundo romano. En la bajada de Eneas a los Infiernos, a imagen y semejanza de Ulises, Virgilio nos proporciona una taxonomía de los fantasmas romanos que incluye: los muertos que no han recibido sepultura, los que han dejado este mundo antes de tiempo, los condenados injustamente, los suicidas y los que se han dejado morir por amor (Ogden, 2014: 102-103). Por su parte, a finales del siglo II d. C. en *De deo Socratis* Apuleyo también ofrece una taxonomía de los fantasmas en la que habla “de los *Di Manes* como término general y honorífico para referirse a todos los fantasmas, de *Lares* como término para designar a los protectores benignos de las familias y de *larvae* como término para los fantasmas malvados y peligrosos” (Ogden, 2014: 104). En su definición de *lemures* se distancia de autores como Ovidio, quien los considera fantasmas malignos como las larvas y no “divinidades pacíficas y bienhechoras de la familia” como los lares (Ogden, 2014: 104). Teniendo en cuenta a estos dos autores, el término *lémures* haría referencia en un principio a los muertos en general y pasaría a designar junto al de larva a los muertos malvados que perturban a los vivos (Lecoteux, 1999: 136).

La manera más eficaz de sortear un encuentro con larvas o *lémures* era mediante la sepultura ritual de los difuntos, pero la imposibilidad de hacerlo ante la carencia de un cuerpo que enterrar conllevó a la edificación de tumbas vacías o cenotafios donde pudieran descansar los *insepulti* (Lecoteux, 1999: 29). Sin embargo, estas medidas no son efectivas durante los días nefastos de los Lemuria en los que los dioses no pueden evitar la incursión de los muertos en el mundo de los vivos por lo que se requiere de un ritual encabezado por el *pater familias* quien “debe conjurar entonces su invasión mediante ritos precisos: descalzo, recorre la casa, arrojando habas negras, dando golpes

a un recipiente de bronce y recitando nueve veces, es decir, tres veces tres, una fórmula de encantamiento” (Lecoteux, 1999: 30). Este ritual es escrupulosamente narrado por Ovidio en su obra *Fastos* del año 8 d. C donde, además, procede a una explicación etimológica del término *Lemuria* a partir de *Remuria* que sería la fiesta en honor a Remo que Rómulo instauraría tras las apariciones del fantasma del primero (Odgen, 2014: 104).

Puesto que los muertos generaban verdadero estupor en el mundo romano, a los rituales de los *Lemuria* se agregan los de la fiesta de las encrucijadas (*compitalia*), celebrada a mitad del invierno, que consistía en que el *pater familias* colgara de los árboles en una encrucijada muñecas de lana o máscaras de corteza que pudieran satisfacer a los espíritus de las tinieblas en sustitución de los miembros de la familia (Lecoteux, 1999: 30-31).

Tal y como los griegos se servían de procedimientos mágicos como la necromancia o las tablillas de maldición para invocar el alma de los difuntos, los romanos harán uso de estas mismas prácticas con el fin de utilizar el poder de los fantasmas en beneficio propio. Así, por ejemplo, la muerte del sobrino y heredero de Tiberio, Germánico, es atribuida por Tácito en sus *Anales* a las tablillas de maldición fabricadas por la bruja Martina bajo mandato de Pisón (Ogden, 2014: 106- 107). En cuanto a la necromancia, en sus *Sátiras* Horacio nos presenta una pareja de brujas, Canidia y Sagana, que se proponen convocar a los fantasmas del inframundo derramando la sangre de un cordero negro sacrificado por ellas mismas (Ogden, 2014: 110). Por último, de invención propiamente romana, cabe mencionar la reanimación, cuya práctica aparece descrita, por ejemplo, en el libro sexto de la *Farsalia* de Lucano gran parte del cual trata sobre la reanimación que efectúa la bruja Ericto de un soldado muerto con el fin de obtener predicciones para Sexto Pompeyo (Ogden, 2014: 110).

2. EN TORNO A LA MUERTE Y LA CREENCIA EN LOS FANTASMAS EN LA ANTIGUA CHINA

Un sincretismo de ideas que “combinan el animismo, la reencarnación de influencia budista, el naturismo taoísta y la piedad filial confuciana” y a las que “se incorporaron concepciones netamente budistas sobre el juicio a los muertos y sobre la reencarnación” (Cornejo, 1988:432) dan forma a la manera de entender la muerte en China.

La creencia en fantasmas y las prácticas rituales relacionadas con la muerte aparecen ya desde la época neolítica (Barrado, 2011: 19) y aún pueden rastrearse hasta principios del siglo XX muchos ritos ancestrales sustentados en “sacrificios, ofrendas y quemas simbólicas” que permitieran al difunto tanto la correcta transición al otro mundo como el abastecimiento necesario para su bienestar en la otra vida: “alimentos, ropas, monedas, mobiliario, servidumbre, etc.” (Martínez, 2010: 732). La sociedad china tradicional se ha visto condicionada desde la antigüedad por unos ritos funerarios complejos y variados que exigen la realización de una serie de prácticas “antes, durante y después de la muerte física de una persona” (Martínez, 2010: 719). En estos ritos se requería de la presencia de un descendiente varón para llevar a cabo las ofrendas en honor a los ancestros que aseguraran el bienestar de estos en su nueva morada y evitaran su conversión en las “temidas almas errantes” que regresaban con propósitos vengativos (Martínez, 2010: 732). También era fundamental la labor de los monjes budistas y taoístas, quienes realizaban ritos y sacrificios antes de que tuviera lugar el entierro del difunto (Cornejo, 1988: 438). Así pues, “mientras al muerto no lo hubieran enterrado, los ritos debían cumplirse cuidadosamente, pues se corría el riesgo de que su alma no ocupara el puesto “correcto” y se convirtiera en un fantasma dañino” (Cornejo, 1988: 438).

En la antigua China el protocolo en la realización del rito funerario quedó establecido por las *Anacletas* de Confucio (551 a.C. - 479 a.C.), lo que conllevará a la oficialización de los antiguos rituales chamanísticos característicos de los reinos Zhou

(1050 a.C. - 256 a.C.) (Barrado, 2011: 18). De este modo, con la institucionalización de los rituales, la condición de los muertos en la otra vida pasa a depender absolutamente de las acciones de los vivos (Barrado, 2011: 18). El modo de proporcionar a los difuntos todo lo imprescindible en el más allá era mediante la combustión de reproducciones en papel de los objetos requeridos, siendo indispensables, por lo tanto, las ofrendas de los vivos en los ritos funerarios para que las almas no se vieran en “la más horrible miseria” (Martínez, 2010: 729). De esta creencia en la dependencia de la supervivencia de los muertos de las acciones de sus descendientes nacen las denominadas almas errantes o *kou-hoen* que hacen referencia, precisamente, a muertos que carecen de ofrendas y sacrificios por haber fallecido sin descendencia y se dedican a vagar por el mundo por quedárseles imposibilitada la reencarnación (Martínez Robledo, 2010: 729). En esta categoría de muertos sin reposo también entran los fantasmas o *gui* que “son las almas de personas fallecidas por muerte violenta, a destiempo o que no tuvieron descendientes que les rindieran culto; ellos no ocupan un lugar “correcto” entre los muertos” (Cornejo, 1988: 433). De este modo, también en el mundo chino constatamos una oposición entre los fantasmas o almas errantes, *gui* y *kou-hoen*, y las almas de los ancestros, *zuxian*, del mismo modo que en el mundo romano las larvas y los lémures se apartaban del concepto de manes, pese a referirse ambas categorías a las almas de los difuntos. La creencia en que el espíritu sobrevive a la muerte y, por lo tanto, este podrá regresar a vengarse en caso de haber sido víctima de un asesinato o de una muerte injusta ofrece en China “una tradición milenaria” (Page, 1989: 218). Los fantasmas vengativos ya aparecen en el libro *Mozi* atribuido al filósofo Mo, quien vivió durante la dinastía Zhou, entre los años 479 y 372 a.C. y quien deja constancia en su mencionado *Mozi* de la historia del rey Xuan (dinastía Zhou) y su ministro Du Bo, condenado a muerte por el primero a pesar de su inocencia (Berti, 2009:37). Du Bo jura tomar venganza ante la injusticia de su muerte y después de tres años su espíritu regresa portando un arco y unas flechas rojas con las que

da muerte al soberano, rezando así la moraleja “Es importante tener cuidado y respeto. Quienes matan a un inocente serán pronto visitados por la desgracia y castigados por los fantasmas” (Berti, 2009: 37).

Efectivamente, el culto a los ancestros lleva implícita la creencia en la existencia de un alma que sobrevive al cuerpo (Barrado, 2011: 23). Dicha creencia queda avalada por la antigua historiografía china, la cual sostenía la presencia de dos almas en el cuerpo humano: “la corpórea (*po*), que es la que mantiene el aspecto físico del cuerpo y una etérea (*hun*), que abandonaba el cuerpo para dirigirse a su nueva morada, al mundo de los espíritus (Barrado, 2011: 28)”. A estos dos conceptos convendría sumar el de *qi* (aire) que se refiere a la sustancia de la que están hechos los seres: “del mismo modo que el agua se solidifica en hielo, el aire se compacta en cuerpos” sostenía Wang Chong en el siglo I (Ning & García-Noblejas, 2000:15)”. De esta forma, al cambiar el aire, cambia el cuerpo, derivando de ello todo lo asociado con las metamorfosis en China, incluida la conversión en espíritu, la cual, según Chong, sería el regreso al estado de aire tras la muerte, tal y como el hielo se disuelve en agua (Ning & García-Noblejas, 2000:15-16).

El motivo principal de la realización de ritos funerarios en China es, pues, la preocupación por la suerte del alma del difunto tras abandonar el cuerpo. Era común la creencia en la realización de “un viaje” por parte del alma en el que esta pasaba por distintos momentos, incluido el del tránsito al más allá (Cornejo, 1988: 433-434). Algunos de los momentos relevantes de este itinerario lo componían la conducción del alma del difunto por el guarda celeste local hasta el gran guarda del distrito quien la entregaría, a su vez, al dios de los infiernos Yen-wang, de cuya morada no podrá marcharse antes de tres días, pasados los cuales los familiares la llevarían nuevamente a su antiguo hogar (Martínez, 2010: 720-721). “Estas idas y venidas exigen unos rituales y formalidades bastante complicados que deben seguir un estricto protocolo” (Martínez, 2010: 720-721). Por ejemplo, la participación de los familiares en el momento del juicio

mediante ofrendas y ritos puede contribuir a la redención de los muertos (Cornejo, 1988: 433-434). Así pues, el mundo de los muertos en China se caracterizaba por estar sometido a una jerarquización paralela al mundo de los vivos; un más allá burocratizado donde los dioses acceden al soborno y donde los difuntos precisan de lo mismo que los vivos (Cornejo, 1988: 433-434).

Las necesidades de las almas de los difuntos estaban encabezadas por la alimentación que “constituía el único elemento fundamental de la práctica ritual China”, de manera que el culto a los ancestros era denominado en ocasiones “alimentar a los muertos” (Barrado, 2011: 28). Tan importante era la alimentación de los muertos que en algunas tumbas de los Reinos Combatientes (403-221 a. C.) y de la dinastía Han (206 a. C – 220 d. C) fueron halladas réplicas de cocina depositadas con el objeto de que el difunto pudiera usarlas en el otro mundo (Barrado, 2011: 29). Además, esta prioridad en la cuestión de la alimentación también quedaba puesta de relieve por la introducción de conchas marinas o jade en la boca del difunto en los preparativos previos al funeral (Barrado, 2011: 23). Por otro lado, tanto la elaboración y disposición de los alimentos en las ceremonias de sacrificios como los ejecutores de los mismos también debían respetar un estricto protocolo (Barrado, 2011: 29-30).

La misma jerarquización en el reino de los muertos también se encuentra patente en el derecho a la tumba, exclusivo de la élite de la sociedad en las primeras dinastías (Barrado, 2011: 18). Además, los funerales de la antigua China se destacaban por la ostentación de la ceremonia que incluía valiosos ajuares y banquetes funerarios muy costosos (Barrado, 2011: 18). En las primeras dinastías, principalmente fue extendido en la civilización Shang (1766 a.C. – 1122 a.C.), también eran comunes los sacrificios humanos (Barrado, 2011: 21) de las personas cercanas al difunto quien sería “acompañado en la muerte por sus concubinas, servidores, guardias, conductores de carros” (Barrado, 2011: 22). Con el tiempo, los sacrificios humanos serían sustituidos

por figuras antropomorfas, *vong*, que eran enterradas junto con el difunto (Barrado, 2011: 3): Esta práctica de incluir figuras humanas en los ritos funerarios se convirtió en un hábito característico tanto de las primeras dinastías como de sus sucesoras (Barrado, 2011: 19).

Contra el gasto excesivo de los funerales y el uso de figuras con forma humana se pronunció Confucio (Barrado, 2011: 19), de cuyo pensamiento se sustenta la base del culto a los ancestros y la práctica de los ritos funerarios en China. Esta base es la virtud confuciana de la piedad filial según la cual “todos los individuos, tienen una responsabilidad recíproca, hacia sus descendientes y hacia sus ascendientes” (Barrado, 2011: 25). Los textos confucianos postulan que quien debe ocuparse de efectuar los ritos funerarios en honor al padre difunto es su primogénito, ajustándose al protocolo establecido al realizar las ofrendas y respetando el tiempo de luto reglamentario, el cual era de tres años durante los cuales el hijo debía vestir con ropa de lino blanco (Barrado, 2011: 26). Otro concepto confuciano que mantiene conexiones con los ritos funerarios es el término *Li* el cual “suele traducirse como decoro, reverencia, cortesía, ritual o la norma de conducta ideal” (Barrado, 2011: 25). La repercusión del concepto *Li* en lo concerniente a la muerte reside en la alteración tanto social como ontológica que la misma conlleva. Los ritos funerarios son, en este sentido, la única vía de acceso del difunto a su nueva realidad social y ontológica, pues no será admitido en el otro mundo ni tendrá la posibilidad de reencarnarse después hasta que estos hayan sido realizados (Barrado, 2011: 25)

De la misma manera que el mundo romano acudía a rituales necrománticos y tablillas de maldición como instrumentos mágicos para controlar a los fantasmas, la misma vertiente esotérica se observa en China desde sus primeras dinastías por la presencia de chamanes con la facultad de dominar a los muertos. Las prácticas chamanísticas con objeto de subyugar a los fantasmas pueden rastrearse en algunas

tumbas de la antigua China por la peculiar disposición de los cadáveres: “según direcciones diversas con respecto a los puntos cardinales” que tendría por objeto impedir el regreso del espíritu del muerto a su clan, pudiendo de esta manera ser sometido por el chamán (Terol, 2010: 10). De esta meticulosidad en la colocación del cadáver deriva la necesidad de un geomántico que determine el enclavamiento de la tumba, de cuya ubicación y orientación va a depender la ventura y prosperidad de la familia según arraigadas supersticiones chinas (Martínez, 2010: 725).

De este modo, comenzaron a destacarse los consejeros *fangshi*, una suerte de médiums que combinaban conocimientos mágicos y médicos y que se caracterizaban por sus conocimientos acerca de lugares extraordinarios y prodigios remotos (Page, 1989: 216). Dentro de la corte, los *fangshi* rivalizaban con los consejeros públicos legítimos por lo que, a pesar de lograr el patrocinio codiciado, también recibían el desdén y la hostilidad de la sección política más tradicional y, si bien eran ponderados por sus historias sobre tierras lejanas y secretas maravillas, en muchas ocasiones su audacia los llevó a la muerte cuando sus pronósticos no eran acertados, o no lograban la conexión con el otro mundo o el dominio de la naturaleza (Page, 1989: 216-217).

3. LOS FANTAMAS EN LA LITERATURA ROMANA

A la hora de presentar las obras literarias romanas más importantes en cuanto que certifican la creencia en fantasmas por parte de los romanos, emerge la dificultad de acotar con exactitud lo que son fantasmas de Roma, debido a su dependencia tanto cultural como literaria de Grecia (Ogden, 2014: 101). En efecto la literatura griega descubre un amplio abanico de fantasmas y aparecidos entre sus páginas, incluido un papel principal de la figura espectral en más de una tragedia como la invocación del fantasma del rey Darío en *Los persas* de Esquilo, la aparición del fantasma de Clitemnestra en sueños a las Erinias en *Euménides* también de Esquilo o la entrada en

escena de Polidoro en *Hécuba* de Eurípides (Aguirre, 2014: 61-63)

El ejemplo más nítido de influencia griega en los fantasmas romanos se encuentra en la *Eneida* de Virgilio (19 a. C.). En primer lugar, el descenso a los infiernos de Eneas y su encuentro con las almas de los *insepulti* en la margen del río Éstige remite de inmediato a la aparición en sueños de Patroclo a Aquiles para rogarle que celebre pronto su funeral ya que las otras almas no le permiten cruzar el río por no haber sido enterrado (Ogden, 2014: 102). En segundo lugar, con objeto de dar sepultura al cadáver ilocalizable de Deífobo, Eneas erigió un cenotafio con sus armas dentro y llamó tres veces al fantasma para que entrara en él, de la misma manera que Ulises había pronunciado tres veces el nombre de sus guerreros muertos en la batalla contra los cicones tras la que no pudo hallar los cuerpos (Ogden, 2014, 105).

Por otro lado, en el s. III a.C. nace en Grecia el género de la paradoxografía como resultado del apego de los griegos por los asuntos sobrenaturales y será, asimismo, difundido por la literatura de *mirabilia* del periodo helenístico (Pajón, 2009: 29). En opinión de Jacob (citado por Pajón, 2009) lo que distingue fundamentalmente a la paradoxografía de géneros afines no es la temática sino la forma, pues este género se define como un “arte de compilar” donde el autor parte de materiales ya existentes mediante los cuales crea sus propias “colecciones de *parádoxa*” en forma de listas de fenómenos asombrosos carentes de hilo conductor (Pajón, 2009: 30-29). Retomando el pensamiento de Jacob (Pajón, 2009) este “trabajo de reescritura” condiciona los tres elementos definitorios de la forma de la paradoxografía: la síntesis del contenido y su consecuente brevedad, la ausencia de juicios de valor en cuanto a la veracidad de los hechos presentados y la ausencia, asimismo, de las causas propiciatorias de los prodigios (Pajón, 2009: 31-32)

Uno de los máximos exponentes de este género será el liberto Flegón de Tralles (s.II), el cual, según los estudiosos tomó como base de su Libro de las maravillas un

inventario de narraciones del helenismo tardío (Gail, et al., 2014: 72). En el relato con el que se inicia el libro encontramos por primera vez la historia de la novia cadáver que revitalizarán Goethe y Washington Irving siglos más tarde (Berti, 2009: 23). En el ámbito romano, el amor más allá de la muerte es cultivado por Sexto Propercio (c. 50 a.C. – c. 2 d.C.) en el poema que narra la aparición en sueños del fantasma de su amada Cintia (Gail, et al., 2014: 38). Por su parte, Valerio Máximo recoge una serie de casos y anécdotas curiosas en *Dichos y hechos memorables* (31 d.C.) en el que también tienen cabida las apariciones fantasmales dentro de los sueños (Berti, 2009: 24).

Pero, siguiendo la estela marcada por las epopeyas griegas y latinas, los *insepulti* serán los inspiradores de la historia de fantasmas más “impactante” de la antigua Roma. Escrita por Plinio el Joven como parte de sus *Epistolae* en el libro VII, la carta a Lucinio Sura es “fundacional” y servirá de base tanto a obras fantásticas modernas, por ejemplo, *El manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki, como a obras clásicas, de las cuales sobresale el relato “Los amigos de las mentiras” de Luciano de Samósata (125-181) (Berti, 2009: 23).

Antes que Plinio, Plauto ya había dispuesto los elementos básicos del argumento de “la casa encantada” en su comedia *Mostellaria*, de Plauto, *La casa encantada* o *La comedia del fantasma*, (ca. 200 a. C.). El título de la obra deriva del diminutivo de *monstrum*, *mostella*, un vocablo más para referirse a los fantasmas en época latina (Lecoteux, 1999: 134). La comedia de Plauto, a su vez, se basa en una obra anterior y perdida griega, cuyo autor acaso sea Filemón, titulada *Phasma* («fantasma») y compuesta entre finales del siglo cuarto y principios del siglo III a. C. (Ogden, 2014: 112).

La literatura latina, además, muestra un especial apego por la necromancia, como ya señalábamos en el capítulo dos a propósito de las obras de Horacio y Lucano. El “ejemplo más gráfico” en cuanto a maldiciones lo encontramos en las *Metamorfosis* de Apuleyo, de finales del siglo II de. C., donde un fantasma invocado por una bruja acaba

con la vida de un molinero a petición de su mujer (Ogden, 2014: 107). Tanto el *Satiricón* de Petronio (ca. 66 d. C.) como las *Metamorfosis* de Apuleyo y la *Farsalia* de Lucano incurren en detalles macabros en cuanto a la recolección por parte de las brujas de los elementos necesarios para los rituales necrománticos. Así, las brujas del *Satiricón* secuestran el cadáver de un bebé; en el laboratorio de la bruja Pánfila de las *Metamorfosis* abundan colecciones de partes de cadáveres; y la *Farsalia* (ca. 65 de. C.) informa de la manera en que Ericto y su séquito se apoderan de los músculos de cadáveres de ahorcados desgarrándolos con los dientes (Ogden, 2014: 108-109)

4. LOS FANTAMAS EN LA LITERATURA CHINA ANTIGUA

La literatura china, ya desde la dinastía Zhou, es muy prolífica en fantasmas en cuya tradición destacan las historias de fantasmas vengativos (Berti, 2009: 37), como la que mencionábamos en el tercer apartado a propósito del libro *Mozhi* con el que iniciamos el rastreo del fantasma en la literatura china antigua.

En la historia del rey Xuan, del libro adjudicado al señor Mo, ya se manifiesta lo que será definitorio de la siguiente obra importante en cuanto a narrativa de fantasmas: la integración de hechos históricos fidedignos con fenómenos sobrenaturales. Esta obra es el *Zuozhuan* (ca. 300 a C), obra que manifiesta una marcada mezcla genérica donde se dan encuentro de manera conjunta “la biografía, la anécdota biográfica y el cuento de fantasmas” (Page, 1989: 213).

El caos y la desintegración inherente al período de los Reinos Combatientes es el telón de fondo de las vidas y las acciones de los reyes y sus allegados contadas en el *Zuozhuan* el cual también se hace eco “de numerosos fenómenos naturales y sobrenaturales, de sus interpretaciones y del efecto de éstos sobre las personas involucradas” (Page, 1989: 214). Integrados en la trama histórica, en estos episodios, por lo general cortos, encontramos “espíritus vengativos, fantasmas que toman la forma de

animales, otros que aparecen y se comunican con los vivos en sueños y en la vigilia y nunca faltan los consejeros y adivinos para interpretar estos episodios” (Page, 1989: 214).

Por otro lado, la popularidad alcanzada por los *fangshi* terminó por convertirlos en materia literaria (Page, 1989: 216). Así, del vínculo de los *fangshi* con las tierras con el exotismo surge el *Shanhaijing*, *El clásico de montañas y mares*; el célebre *fangshi* de la dinastía Han, Dongfang Shuo, es considerado el autor del *Shizhouji*, *Memoria de tres continentes*; o sus proezas motivan la inclusión de sus biografías en obras como el *Houhanshu*, *Historia de la dinastía Han posterior*, el *Sanguozhi*, *Historia de los tres reinos*, o el *Jinshu*, *Historia de la dinastía Jin*, las cuales “ya no eran biografías sazonadas con episodios sobrenaturales, sino cuentos de fantasmas a guisa de biografías, descendientes directos de los cuentos del *Zuozhuan* y paso crucial en el desarrollo de la narrativa de ficción” (Page, 1989: 216-217).

A pesar de la amplia acogida del fantasma en el terreno literario, su existencia también ha sido puesta en entredicho por varios autores, comenzando por las ironías del letrado y filósofo Han Fei, que vivió hasta el 233 a.C., en *Han Fei zi* donde comenta la dificultad de pintar fantasmas y monstruos debido a no haber sido vistos por nadie (Berti, 2009: 37-38), y terminando en un rotundo combate a la creencia en fantasmas por el filósofo estético Wang Chong (27-100) en su *Lunheng* (Page, 1989:219). La negación de Wang Chong es categórica: “el *aire* de los muertos de ningún modo permanecía entre los vivos en forma de espíritus que (a) conservaban el mismo aspecto de cuando en vida, (b) seguían poseyendo la facultad del conocimiento y de la memoria y (c) eran capaces de hacer daño a personas vivas” (Ning & García-Noblejas, 2000: 16).

No obstante, la presencia de fantasmas vengativos que volvían reclamando un ajuste de cuentas como pago a una muerte injusta estaba profundamente enraizado en la conciencia colectiva. La materialización literaria más nítida de esta creencia en el retorno de fantasmas poseídos por el rencor la encontramos en el *Yuanhunzhi*, *Relatos de*

espíritus vengativos, de Yan Zhitui (531-ca.591), cuyos relatos y anécdotas tratan tanto de personajes célebres como de gente corriente y están narrados con un estilo parco propio del documental histórico (Page, 1989:218). Todos los cuentos se estructuran bajo el mismo esquema argumental: “un asesinato, una injusticia o un engaño que son vengados por la víctima tras su muerte (Berti, 2009: 37)”.

La desintegración de la dinastía Han da paso a un período histórico conocido como la época de las Seis Dinastías (220-581). El caos y la desorganización dominan el panorama político, mientras que el panorama religioso y cultural se enriquece con la revitalización del taoísmo y la importación del budismo, en detrimento del confucianismo que acusa un marcado repliegue. En el seno de este florecimiento cultural, el cuento de fantasmas logra gran difusión a través de compilaciones de relatos que terminarán alcanzando su reconocimiento como género con el nombre de *zhiguai*, registros de anomalías (Page, 1989: 219). Varios son los rasgos que distinguen a los *zhiguai*: por lo general se trata de relatos de breve extensión, aunque hay algunos más largos que cuentan con una elaborada trama; abarcan todos los estratos de la sociedad antigua china sin excluir a la gente común; requieren una precisa descripción del protagonista: desde el nombre hasta el reino al que pertenece, pasando por su lugar de origen y dinastía para lograr la verosimilitud perdida por no centrarse únicamente en personas conocidas; y abordan gran variedad de temas: “la fidelidad matrimonial más allá de la muerte, la lealtad de ultratumba entre amigos, el fantasma con forma de animal que se transforma en un ser humano para perjudicar o beneficiar al protagonista (como la zorra fantasma), los matrimonios entre fantasmas y seres vivos y las aventuras de los vivos en el mundo de los muertos” (Page, 1989: 221).

Al género *zhiguai* pertenecen, por ejemplo, los cuentos del *Yuanhunzhi*, anteriormente citado. Sin embargo, la obra culmen por excelencia del género *zhiguai* y clásico de la literatura china es el *Soushenji*, *En busca de espíritus* del escritor Gan Bao

quien vivió aproximadamente hasta el año 360 (Page, 1989: 219). Gran parte del material del *Soushenji* estaba destinado a formar parte de otra obra de Gan Bao, el *Jinshu*, una historia oficial de la dinastía Jin Occidental (265-317), pero finalmente fue publicado de forma independiente (Page, 1989: 219) como un compendio de anomalías y pequeñas biografías cuyo tema “no es otro que lo extraordinario en sus más diversas manifestaciones” (Ning & García-Noblejas, 2000: 9). En suma, “El *Soushenji* nos presenta dos mundos -el de los espíritus y el de los vivos, el de lo extraordinario y el de lo ordinario- bajo ese curioso estado más cercano a la conjunción que a la colisión a pesar de que sean incompatibles” (Ning & García-Noblejas, 2000: 17).

5. ANÁLISIS COMPARATIVO DE DOS RELATOS CONCRETOS

En su importantísimo estudio sobre fantasmas y aparecidos, Lecoteux hace hincapié en cinco cuestiones que subyacen en los textos objeto de su análisis; estas cinco cuestiones son: ¿quién se aparece? ¿cuándo? ¿dónde? ¿cómo? ¿por qué? (Lecoteux, 1999: 22). Nos proponemos, en este apartado, realizar un cotejo de dos relatos antiguos de fantasmas: la carta número 27 del libro VII de las *Epístolas* de Plinio el Joven y el cuento 384 del *Soushenji* de Gan Bao. Con el objeto de establecer las similitudes más relevantes y sacar a la luz, asimismo, las diferencias más significativas de ambos cuentos, analizaremos los dos relatos bajo las cinco premisas señaladas por Lecoteux, a las que añadiremos un sexto interrogante: ¿A quién se aparece?

Comenzaremos abordando la cuestión del lugar: ¿dónde se aparecen los fantasmas de nuestros cuentos? La respuesta a esta pregunta acerca sobremanera ambos textos. En el caso del cuento de Plinio el Joven, el fantasma se aparece en una casa inhabitada bajo la cual se halla su cadáver. Asimismo, El fantasma del relato de Gan Bao también se deja ver en un refugio solitario que esconde el cuerpo inánime bajo sus cimientos. Además,

las dos historias coinciden también en señalar la correspondencia entre el lugar de exhibición de los fantasmas y el lugar en el que se hayan sepultados sus cuerpos.

Un análisis de la cuestión temporal, colabora aún más a destacar las similitudes entre ambos relatos. Tanto el cuento romano como el chino fijan el momento de actuación de sus respectivos fantasmas en el período de la noche. Así pues, ambos cuentos acotan los lugares apartados y desolados como territorio particular de los fantasmas, así como la noche como el período potencial de sus apariciones. Un cronotopo, por otra parte, en absoluto inesperado para los cuentos de fantasmas y que nos permite retrotraernos a los cuentos de la antigüedad para sentar las bases de los cuentos de miedo modernos.

En cuanto a la cuestión de quién se aparece, el personaje fantasmal muestra un nexo insondable con las creencias en el tránsito al otro mundo y el éxito de los ritos funerarios destinados a esta función. En este sentido, ambos textos vuelven a manifestar estrechas concomitancias: ambos fantasmas son muertos que no han recibido sacra sepultura ni los debidos ritos propiciatorios de su eterno descanso.

De la misma manera, el interrogante “¿por qué?” sirve también de engarce con el pensamiento entorno a la muerte de ambas civilizaciones, pues tanto el fantasma de Plinio como el de Gan Bao se manifiestan porque desean ser enterrados adecuadamente y recibir los ritos que les permitan alcanzar la paz después de la muerte. El cuento de Gan Bao, y en esto se aleja del de Plinio, añade, además, la circunstancia del asesinato, justificándose doblemente la aparición del fantasma por haber padecido también una muerte injusta.

En cuanto a la cuestión sobre a quién se aparece, ambos textos muestran semejanzas y diferencias. Por un lado, en el cuento de Plinio, antes de la entrada en escena del fantasma, se menciona que estuvo mostrándose ante los habitantes de la casa hasta que estos, llenos de horror, terminaron por marcharse y ponerla en venta. Esto distancia en cierto modo el fantasma romano del chino, cuya aparición es mucho más selectiva. Por otro lado, ambos textos convergen en el tipo de protagonista destinatario de sus ruegos.

En el cuento de Plinio, el filósofo Atenodoro, tras efectuar una investigación, decide alquilar la “casa encantada” y consigue ayudar al fantasma, poniendo fin a las apariciones y “desencantando” la casa. Por lo que respecta al fantasma de Gao Bao, decide manifestarse, después de haberse cumplido dos años de su muerte, por encontrar a un candidato “harto honrado y perspicaz”. El candidato no es otro que un investigador oficial, quien no solamente cumple con el deseo del fantasma de trasladar sus restos a su pueblo natal junto a los de su consorte, sino que además venga su asesinato logrando la pena capital para el asesino y su familia. Se puede concluir, por lo tanto, que ambas ficciones exigen un protagonista sobresaliente con las capacidades adecuadas para devolver a los aparecidos al lugar al que pertenecen.

Por último, queda todavía por tratar la cuestión de cómo se aparecen los fantasmas en estos dos cuentos. Este punto es el que distancia de manera más acentuada ambos relatos. Mientras que el fantasma de Plinio se manifiesta como “un anciano consumido por la delgadez y el abandono, de barba larga, cabellos erizados; en las piernas llevaba y sacudía grilletes, en las manos cadenas” (Berti, 2009: 25), el fantasma de Gan Bao es una mujer que se presenta educadamente, siendo su propia declaración la que la define como fantasma y no su apariencia o comportamiento. Precisamente, el hecho de que la muerta se presente y confiese ser un fantasma aleja de nuevo ambos relatos, pues el anciano fantasma del cuento romano no habla y recurre a las señas para poder comunicarse con el filósofo Atenodoro.

No son, por lo tanto, ni el lugar ni el tiempo, ni tampoco las causas ni los interesados, sino la manera en que los fantasmas aparecen en la trama y su desenvolvimiento dentro de ella lo que impide fundir los relatos antiguos chinos y romanos en un mismo molde. Mientras que el horror despunta en la caracterización del fantasma romano, la compasión prima en la del fantasma china. En otras palabras, el fantasma que asusta en el relato de Plinio es un monstruo horripilante sin facultades para la comunicación al que es necesario

apaciguar para que deje de espantar a los vivos; el fantasma que conmueve en el cuento de Gao Bao es una mujer perfectamente humana en todos los sentidos y a quien es necesario ayudar y vengar como a cualquier otro ser humano, deber que cumple el oficial como le corresponde.

Recordemos, para justificar esta diferencia en la manera de manifestarse ambos fantasmas, que el muerto en Roma es considerado impuro, mientras que en China, al contrario, se caracteriza por tener las mismas necesidades que los vivos. Por lo tanto, ambos relatos se estructuran según el pensamiento romano y chino acerca de la muerte: por un lado, los fantasmas de ambos cuentos son muertos imposibilitados de descanso por no haber sido enterrados debidamente; por el otro, ambos cuentos también fundamentan la caracterización de sus respectivos fantasmas en las consideraciones en ese momento vigentes hacia los mismos, destacándose la impureza en el fantasma romano y la falta de atributos singulares en el chino.

CONCLUSIONES

El pensamiento acerca de la muerte que dominaba en el Mundo Antiguo se asentaba en la premisa de que el alma sobrevive al cuerpo en el óbito. Tanto en Grecia y Roma como en China se procedía a rituales muy complejos que ayudaran al alma a alcanzar su destino después de la muerte. De este modo, la realización de los ritos funerarios y el culto a los ancestros se consideraban imprescindibles para que la transición al otro mundo fuese exitosa, ya que, de no serlo, existía la firme creencia en que el alma insatisfecha del difunto volvería para causar estragos entre los vivos. Asimismo, existían en Roma y en China una suerte de médiums con el poder de invocar el alma de los muertos, siendo los rituales necrománticos un punto de conexión más entre almas culturas antiguas.

Por otro lado, la literatura de ambas civilizaciones funciona como testimonio de estas creencias al mismo tiempo que sienta las bases de los cuentos de fantasmas

modernos. En Roma, ya la *Eneida* incluye algunos pasajes que relatan el encuentro de Eneas con las almas de los difuntos en el inframundo. La creencia en el poder de la necromancia es atestiguada, asimismo, por autores como Apuleyo, Lucano y Petronio, quienes relatan con precisión y detalle los pormenores de estos rituales realizados por brujas. Sin embargo, el tópico más significativo relativo a los cuentos de fantasmas de Roma es el de “la casa encantada”, el cual motiva tanto la comedia *Mostellaria* de Plauto como el relato “Los amigos de las mentiras” de Luciano de Samósata y, sobre todo, el texto considerado “fundacional” de este tópico: La carta 27 del libro VII de las *Epístolas* de Plinio el Joven.

En cuanto a China, destaca tempranamente la materialización literaria de fantasmas vengativos en obras como *Mozi* y principalmente en el *Yuanhunzhi* de Yan Zhitui. Asimismo, el cuento de fantasmas también se abre paso en obras heterogéneas genéricamente que mezclan los hechos históricos con los hechos extraordinarios como el *Zuozhuan*. De la misma manera que los rituales necrománticos tienen cabida en la literatura romana, la vida y prodigios de los médiums chinos, los *fangshi*, también son registrados en obras como *Shanhajing* o *Shizhouji*. Sin embargo, el vehículo de propagación más significativo de los cuentos de fantasmas chinos es el género literario *zhiguai*, cuyo representante principal es el *Soushenji* de Gan Bao.

Un cotejo de la carta de Plinio y un relato del *Soushenji* pone de manifiesto significativas similitudes entre ambos cuentos: una idéntica localización espacio-temporal, unas causas similares para la aparición de los fantasmas y sendos protagonistas sobresalientes con exitosa intervención en el suceso paranormal. El rasgo que separa con mayor nitidez ambas narraciones es la forma en que se manifiesta el fantasma: mientras que la descripción física y la conducta del fantasma de Plinio lo asimilan a un monstruo, el fantasma que presenta Gao Bao no ha perdido ni un ápice su caracterización humana. Se advierte, por lo tanto, un reflejo del pensamiento chino y romano acerca de la muerte

en los cuentos de fantasmas: en ambos relatos vagan las almas de quienes no han recibido sepultura, entroncando con el pensamiento de ambas civilizaciones, pero el alma del difunto romano revela la impureza con la que se asociaba al muerto en Roma, mientras el alma de la difunta china aparece “sin caracterización”, de acuerdo con la creencia china en que el mundo de los muertos es igual al mundo de los vivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, M. (2014). Caracterización y representación de los fantasmas en la Antigua Grecia. En M. Aguirre, C. Delgado & A. González-Rivas (Eds), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 101-116). Madrid: Abada Editores.
- Barrado, C. (2011). La representación de figuras humanas en los ajueres funerarios en China. *DJESER. Revista de Arte, Arqueología y Egiptología*, (0), 2-57.
- Berti, E. (2009). Fantasmas. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Buxton, R. (2014). Fantasmas y religión entre los griegos. En M. Aguirre, C. Delgado & A. González-Rivas (Eds), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 101-116). Madrid: Abada Editores.
- Cornejo, R. (1988). Los ritos funerarios en la familia tradicional china. *Estudios de Asia y África XXIII*, (3), 431-444.
- Gail, T., Garrido, M., Martín, M., Masiá, J., Navarro & M., Sánchez, M. (2014). *Historias de fantasmas y misterio de la Antigüedad*. Valencia, España, Tilde.
- Lecoteux, C. (1999). *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Barcelona, España, Liberduplex, S.L.
- Martín, R. (2014). ¡Yo os conjuro, démones de este lugar! Muertos inquietos y magia amorosa. En M. Aguirre, C. Delgado & A. González-Rivas (Eds), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 101-116). Madrid: Abada Editores.

FANTASMAS CLÁSICOS. LOS CUENTOS DE PLINIO EL JOVEN Y GAN BAO

- Martínez, I. (2010). Supersticiones y ritos funerarios en china. En P. San Ginés (Ed), *Cruce de miradas, relaciones e intercambios* (pp. 735-750). Zaragoza: Editorial Universidad de Granada.
- Ning, Y. & García Noblejas, G. (2000). Prólogo. *En Cuentos extraordinarios de la China medieval. Antología del Soushenji*. Madrid. España: Ediciones Lengua de Trapo.
- Ogden, D. (2014). Fantasmas romanos. En M. Aguirre, C. Delgado & A. González-Rivas (Eds), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 101-116). Madrid: Abada Editores.
- Page, J. (1989). Los orígenes de la narrativa de ficción china en el cuento de fantasmas. *Estudios de África y Asia XXIV*, (2), 212-223.
- Pajón, I. (2009). *Paradoxografía griega: estudio de un género literario*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Tirol, Rojo, G. (2010) Apuntes al Totemismo Chamánico en la China Antigua. *A parte Rei*, (67), 1-7